

Ensayos
sobre
problemas
de ética en las
organizaciones

S E R I E
ciencias
sociales
TERCERA DÉCADA

Ensayos sobre problemas de ética en las organizaciones

CLAUDIA LILIANA PADRÓN MARTÍNEZ
Coordinadora



LXI LEGISLATURA
CÁMARA DE DIPUTADOS
**CONOCER
PARA DECIDIR**
EN APOYO A LA
INVESTIGACIÓN
ACADÉMICA



Facultad de
Contaduría y
Administración

Miguel Ángel
Porrúa

MÉXICO • 2010

Esta investigación, arbitrada por pares académicos,
se privilegia con el aval de la institución coeditora.

La H. CÁMARA DE DIPUTADOS, LXI LEGISLATURA,
participa en la coedición de esta obra al
incorporarla a su serie CONOCER PARA DECIDIR

Coeditores de la presente edición

H. CÁMARA DE DIPUTADOS, LXI LEGISLATURA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CONTADURÍA Y ADMINISTRACIÓN
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Primera edición, junio del año 2010

© 2010

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CONTADURÍA Y ADMINISTRACIÓN

© 2010

Por características tipográficas y de diseño editorial
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Revisión de redacción: Iván Ventura González López

Derechos reservados conforme a la ley
ISBN 978-607-401-281-1

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta
del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la au-
torización expresa y por escrito de los editores, en términos de lo así
previsto por la *Ley Federal del Derecho de Autor* y, en su caso, por los
tratados internacionales aplicables.

IMPRESO EN MÉXICO



PRINTED IN MEXICO

www.maporrúa.com.mx

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

Agradecimientos

La edición de este libro fue posible gracias al apoyo institucional y económico de la Dirección General de Asuntos de Personal Académico (DGAPA) y de la Facultad de Contaduría y Administración, entidades de la Universidad Nacional Autónoma de México, y a la H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura.

Como integrantes del Seminario de Ética en los Negocios expresamos nuestro reconocimiento a la máxima casa de estudios por permitir la creación de espacios para la reflexión y la libertad de pensamiento.

Presentación

Claudia Liliana Padrón Martínez

En este libro se presentan ensayos cuyo propósito principal es el de contribuir a la formación ética de estudiantes universitarios, particularmente para aquellos que en un futuro inmediato desarrollarán su trabajo como profesionistas en el ámbito de las organizaciones estrechamente vinculadas a la economía, la empresa y el mercado.

Con la idea clara de que los egresados de las licenciaturas en contaduría o administración y de las escuelas de negocios se desenvolverán profesionalmente en un horizonte particularmente marcado por intereses económicos cuyo poder en muchas ocasiones es capaz de rebasar cualquier límite de carácter jurídico o moral, moviéndose en un mundo por completo ajeno a cualquier otro interés humano, los autores de los *Ensayos sobre la problemática de la ética en las organizaciones*, dentro del marco de nuestras limitaciones, nos hemos propuesto señalar, mostrar o sugerir puntos de atención especialmente importantes para la reflexión ética de nuestros días. Sin duda alguna nos encontraríamos situados en un alto nivel de satisfacción si en alguna medida significativa pudiéramos despertar en la juventud mexicana de nuestros días una conciencia de los diferentes problemas éticos que están relacionados con la ética profesional, el papel del mercado en la economía mundial, las relaciones humanas en la empresa, la división del trabajo, el humanismo.

Nuestro deseo es que por medio de la presentación de situaciones, razonamientos y planteamientos críticos en torno a acciones humanas individuales y colectivas y el comportamiento de las organizaciones contemporáneas los estudiantes puedan identificar algunos problemas fundamentales de la moralidad en el mundo actual, reconociendo sus efectos

—a veces trágicos— en la vida individual y comunitaria en tanto que dimensiones esenciales de la existencia del hombre.

La finalidad última de este conjunto de textos sobre la ética en las organizaciones es promover el sentido ético de la vida humana, es la de cobrar conciencia tanto de problemas teóricos fundamentales de la ética como de conflictos morales importantes en los que nos vemos implicados al pensar, decidir y actuar como lo hacemos. Es algo evidente que la diversidad de los asuntos abordados representa sólo una muestra de la complejidad misma del ser humano en su existencia y convivencia con lo demás. Sin embargo, es verdad que cualquiera de ellos, como una puerta principal, nos permite entrar al ámbito inconmensurable de esa complejidad.

Para terminar estas líneas es importante resaltar que este libro es resultado de la labor de diversos miembros (del segundo periodo) del Seminario de Ética de los Negocios que se estableció bajo el amparo del Programa de Apoyo a Proyectos para la Innovación y Mejoramiento de la Enseñanza (PAPIME) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Asimismo, es conveniente puntualizar que este seminario se instituyó con el objetivo de consolidar un lugar propicio para el desarrollo de la investigación, tanto para la producción de conocimientos como para la promoción de una adecuada enseñanza de la ética en las carreras financiero-administrativas, centrada particularmente en la calidad —filosófica y didáctica— de los materiales de estudio.

La base ética de las relaciones humanas en la empresa: sobre el concepto de recursos humanos

Jesús Arroyo Estrada

*Para mi hermano Luis Arroyo
e Ignacio Chávez con profunda gratitud.*

LA BASE ÉTICA

Existe, desde hace muchos siglos, una teoría ética, una doctrina que, conscientemente, pretende reflexionar sobre la conducta de los hombres. Al tiempo, la conducta humana se ha enfrentado siempre a la doble posibilidad de ser, precisamente, humana o inhumana, justa o injusta, reprobable o virtuosa. Y es que el uso de la libertad implica el riesgo de escoger tanto una conducta digna del hombre como una indigna y patológica. Se puede llamar ética a la elección de la conducta digna y legítima, al esfuerzo por obrar bien, a la ciencia y arte de conseguirlo. La conducta ética es la mejor de las conductas posibles en el ser humano, a la medida de la condición humana. Toda la realidad dentro de una cultura se presenta a los hombres diseñada y regulada por leyes y principios que conviene respetar y poner en práctica; de ello se deriva la imperiosa e impostergable necesidad de crear conjuntos de normas y principios para buena parte de los ámbitos de convivencia en nuestras comunidades. Como una parte fundamental de la realidad, la condición humana presenta un diseño natural que pide ser respetado; ese carácter natural es lo que permite distinguir entre comportamientos naturalmente buenos y malos o contrarios a esto. Cualquier persona puede apreciar espontáneamente que el respeto a los semejantes y el cumplimiento de una promesa son cosas buenas y deseables; mientras que el odio, la violencia, la discriminación racial o la traición representan conductas detestables. Visto así, la condición humana es fuente de obligaciones o leyes de carácter moral.

Cuando los antiguos pensadores griegos y romanos reflexionaron sobre la naturaleza humana descubrieron en ella, entre muchas otras cosas, una serie de leyes no solamente físicas o biológicas, sino también morales que, por tener naturaleza común, sin importar la tierra que pisen o el cielo que vean, regiría a todos los hombres. Pretendidamente su carácter universal y objetivo no quedará en entredicho ante hechos lamentables, como la esclavitud o el genocidio, de la misma manera que los errores en una operación matemática no atentan contra el valor de las matemáticas.

¿Qué pasaría si se negara la existencia de leyes naturales que obligan moralmente al hombre a cumplir una serie de principios fundamentales y formas de conducta correctas? Sucedería que antes de promulgar las leyes humanas no serían injustos el asesinato ni el robo. Pero hay una razón derivada de la naturaleza de las cosas, incitando al bien y rechazando el mal, que para llegar a ser ley no necesitó ser redactada sino que fue tal desde su origen y éste es tan antiguo como la aparición del hombre sobre la faz de la Tierra. Además, si la ley humana fuera justa sólo por ser ley los regímenes políticos que violasen legalmente los derechos humanos no serían injustos, nadie podría protestar contra ellos. En otras palabras, no habrían regímenes dictatoriales, tiránicos o totalitarios. Pero, precisamente por todo lo anterior, este universo o más precisamente una *polis* o comunidad que es la empresa es, en donde los sujetos que la habitan manifiestan, nítidamente, lo que Aristóteles habría de llamar *energeia* (*ενεργεια*), energía es una organización *práctica*, una comunidad dinámica en la que se anticipa también aquello que formulará una de las primeras teorías éticas: *somos lo que hacemos*.

Este *hacer*, que es la condición fundamental que define el sentido de un comportamiento, constituye su *ontología moral*, pero el hacer no brota como consecuencia de un contraste con normas, mandatos o teorías que sirvan para *habilitar* las acciones, para justificarlas y sancionarlas. No hay códigos abstractos o instituciones que consoliden o faciliten lo que los hombres hacen.

El espacio social o *pequeña comunidad* que es la empresa en la que los hombres habitan, como protagonistas y creadores de esta *ética* y lo que en él hacen es, en realidad, el complejo sistema sancionador y proclamador de sus actos.

El *ethos* no brota de la reflexión, del pensamiento que interpreta la experiencia, sino que se solidifica en la obras y en la actividad de los hombres.

La red que se teje entre los individuos determina los niveles de lo posible y cerca el espacio de lo necesario. Esa red amplía el horizonte de las propias necesidades hacia la posibilidad que trazan las necesidades de los otros, pero éstas emergen del hombre mismo, de su sorprendente y lenta instalación en la naturaleza que lo limita y que acaba transformándose en historia, es decir, en posibilidad de realización de un proyecto de vida. Marcado por la urgente e inevitable condición de pervivir cada individuo tiene que acabar aceptando el juego que le señala la pervivencia de los otros. La cual, superado ya el nivel de la naturaleza pura y convertido en naturaleza humana, va enhebrando, en su dinamismo, en su *energeia* la consistencia del *ethos*. En el espacio de lo natural la posibilidad que abre la siempre mutable y diversa armonía de cada individuo se consolida en formas que hacen fluir la convivencia de esos seres aislados sobre cauces que sus propias obras y sus comportamientos han ido trazando. A éstos se les llamará *ethos*, es decir, el resultado de obras sancionadas por un cierto valor, una cierta utilidad para facilitar la convivencia: armonía de tensiones opuestas, buscando, conjuntamente, destensar su oposición. La aceptación de ese *ethos*, fruto de lo colectivo, conforma también la estructura de lo individual. Y no es sólo cauce por donde fluyen los individuos y por donde más fácilmente se armonizan sus contradicciones, sino esa lucha que cada ser se ve obligado a realizar para incorporarse a lo colectivo, con lo cual se configura una nueva forma histórica de individualidad.

Ahora bien, en el interior de las organizaciones empresariales, ¿cómo se dan estas prácticas de convivencia entre sus miembros y los otros, los que pretenden formar parte de esta comunidad que es la empresa?

Partiré de dos principios fundamentales para la ética: la base de toda relación ética entre los hombres es el reconocimiento de la dignidad humana y el trabajo de cada ser humano, es decir, su obrar en el mundo, es la carta de presentación que aspira a dignificar a su persona. ¿Hay reconocimiento por parte del seleccionador de personal de una empresa de estos dos principios fundamentales?, ¿o, tal vez el sentido de pertenencia a la empresa del seleccionador de personas convierte al solicitante a un puesto de trabajo en sólo un instrumento, un medio para recibir órdenes, cumplir tareas o desempeñar ciertas funciones con base en una serie de teorías cuyo fundamento no responde a ideales éticos y que, peor aún, no respeta ciertos derechos? De esto se desprenden una serie de preguntas cuya lista

sería muy larga de enumerar pero expondré algunas: ¿Desde dónde se ve al otro en un proceso de selección? ¿quién es el otro?, ¿cómo se lo considera?, ¿cuál es la capacidad para entenderlo como mi semejante?, ¿estoy dispuesto a reconocer sus valores, derechos y sus diferencias?, ¿qué se puede entender por derecho en este ámbito?

Respecto a la última pregunta se puede proponer lo que dice el autor Ronald Duska en su texto *Derechos de los trabajadores*:

Las leyes humanas, en lugar de contribuir a la proliferación arbitraria de los derechos hacen precisamente lo que se supone que deben de hacer: identificar y especificar derechos humanos que nunca habían sido formulados, en especial en el lugar de trabajo y particularmente del empleado.

Un derecho se define como la capacidad, posesión o condición de existencia que faculta legítimamente a un individuo o grupo para disfrutar de cierto objeto o estado de ser [...]. Por supuesto, si alguien tiene un derecho, otra persona debe tener una obligación en relación con tal derecho. De ahí que un derecho sea una entidad relacional. En el caso de los derechos de los de los trabajadores hay obligaciones correlacionadas de los empleadores. Sin embargo, los patrones también tienen derechos, por lo que también hay deberes de los empleados [...]

Para decirlo en términos simples y llanos, los derechos son facultades en virtud de las cuales una persona exige justificadamente todo aquello que le permite un objeto o estado de ser respecto a otra persona, quien tiene la obligación de respetar ese derecho.⁴

EL PRÓJIMO Y EL EXTRAÑO

Toda reflexión sobre la *otredad* implica un problema de carácter filosófico y antropológico; no hay que omitir que cada ser humano es el resultado de una composición cultural y educativa muy complejas. Toda convivencia en la pequeña comunidad que es la empresa implica un encuentro entre estas formaciones. Hay una visión del ser como relación inmanente de un pensamiento postulado como absoluto con una totalidad insuperable, a ello se debe oponer la relación del sujeto de la ética con una trascendencia exterior al sistema de pensamiento objetivante. Esta tras-

⁴Robert E. Frederick, *La ética en los negocios*, p. 310.

condencia es la del rostro del otro, tal como se revela al yo en su alteridad absoluta, es decir, *fuera de todo contexto*: en la relación ética con el otro mi responsabilidad hacia él es incondicional, desborda todos los condicionamientos (históricos, psicológicos o sociales) que podrían limitarla. El rostro del otro no debe ser tomado en su sentido empírico: no designa los rasgos de la fisonomía, pero tampoco es una simple metáfora, mediante la realidad corporal, pero más allá de ella, el rostro significa la simple contingencia del otro en su debilidad y su mortalidad o, incluso, su simple *exposición*, es decir, la demanda silenciosa que me dirige por su sola presencia. Lo que el rostro revela es la realidad del otro en su *humanidad*, más allá de todos los papeles sociales que puede ser llevado a desempeñar. El encuentro con el otro, en su esencia más profunda, se produce en la revelación de su rostro que trasciende el sistema cerrado de la totalidad, en donde toda relación se lee en términos de saber o de poder.

El verdadero conocimiento en el cual el Yo “deja hacer” y deja relucir un ser extraño no irrumpe esta identificación originaria, no atrae irreversiblemente al Yo fuera de sí. El *ser entra* en el ámbito del conocimiento verdadero. Al devenir tema, conserva ciertamente una extrañeza respecto del pensador que lo abraza, pero deja inmediatamente de obstaculizar el pensamiento. Este extranjero se neutraliza, de algún modo, desde que se compromete con el conocimiento.

En sí –y por lo tanto *en otra parte* respecto del pensamiento, *otro* que él–, no se encuentra la barbarie salvaje de la alteridad. Él tiene un sentido. El ser se propaga en infinitas imágenes que emanan de él y así, mediante una especie de ubicuidad, se dilata hasta penetrar en la interioridad de los hombres. Se muestra e irradia como si la plenitud misma de su alteridad desbordara el misterio que lo encubre.²

De lo anterior se puede decir que la ética no constituye un campo aparte, separado de la reflexión teórica con la que se hacen, entre otras muchas cosas, las teorías de los recursos humanos; por el contrario, puesto que buena parte de la filosofía es discurso, la relación con el otro forma el horizonte principal de toda filosofía especulativa y sólo hay discurso dirigido a otra persona, incluso implícitamente. Desde este punto de vista, todo

²Emanuel Levinas, *La huella del otro*, p. 47.

saber, incluyendo aquí el saber científico, extrae su posibilidad misma de una actitud ética nueva.

La alteridad radical del otro en la relación ética significa que, ante todo, ésta no es recíproca. No se trata de un trueque en el que el otro estaría destinado a regresarme el bien que le hice. Semejante reciprocidad caracteriza el circuito de intercambios económicos regido por la regla del beneficio mutuo, pero no la unicidad de la relación ética en la que el yo desaparece frente al otro en un movimiento de generosidad fundamentalmente desinteresada. El otro me concierne antes que cualquier deuda que hubiera contraído con él: soy responsable de él independientemente de toda falta cometida frente a él. Esta relación en la que la obligación respecto al otro prima por sobre todo aquello que yo podría esperar de él, es esencialmente asimétrica.

HOMBRES Y ENGRANAJES

Después de la lectura de algunas teorías sobre los llamados *recursos humanos* es evidente que la base de la que parten las relaciones humanas en una empresa, respecto a este y otros temas, no es precisamente de naturaleza ética. Ahora bien, si se parte de una idea de empresa que pretende una calidad ética en todos sus aspectos y fundamentos se puede decir que:

La calidad ética de una organización vendría dada por el grado de contribución que ésta proporciona al desarrollo humano propio y ajeno, es decir, por el mayor o menor grado de servicio al *bien común*, en sentido ético, que es capaz de aportar.

Los elementos constitutivos de la organización: las personas, sus fines y sus medios puestos en común, están presentes en todas ellas, se dan en un pequeño comercio o en una gran industria, de igual modo que están presentes en cualquier institución que ofrezca un servicio a la sociedad.³

El hombre no puede ser visto sólo como una pieza que pasará a formar parte de una maquinaria de producción regida por relaciones de poder; en

³Manuel Guillén Parra, *Ética en las organizaciones*, p. 209.

este sentido, la ética puede ser una herramienta o medio para hacer más equitativas estas relaciones, empezando por el respeto a la dignidad de cada individuo que forma parte, o que pretende hacerlo, de la comunidad que es la empresa.

Se puede decir que los argumentos en contra de una práctica muy común en el ámbito de los recursos humanos, como lo es la discriminación, se dividen en tres grupos, para efectos de su estudio: *argumentos utilitarios*, que afirman que la discriminación da pie a un uso ineficiente de las personas con que cuenta la empresa; *argumentos de derechos*, que marcan que la discriminación viola derechos humanos básicos; *argumentos de justicia*, que aseguran que la discriminación da pie a una distribución injusta de los beneficios y cargas de la sociedad.

1. Utilitarios. Este argumento se basa en la idea de que la productividad de una empresa se optimiza en la medida en que los empleos se asignan con base en la competencia o mérito de los sujetos.
2. Derechos. Este principio implica que todo individuo tiene el derecho de ser tratado como una persona libre e igual a cualquier otra y que todos los miembros de la comunidad tienen la obligación moral correlativa de tratar a cada individuo como tal.
3. Justicia. Las desigualdades sociales y económicas se deben disponer de modo que estén vinculadas a funciones y puestos abiertos para todos en condiciones de igualdad de oportunidad equitativa.

Entre las prácticas que en la actualidad se reconocen ampliamente como discriminatorias se encuentran las siguientes:

- De reclutamiento
- De selección
- De promoción
- Condiciones de empleo
- Bajas

Según lo anterior, se puede desarrollar un marco de referencia útil para analizar las diferentes facetas que puede adquirir esta discriminación haciendo la distinción del grado en que un acto discriminatorio es intencio-

nal y aislado (o no institucionalizado) y el grado en que no es intencional e institucionalizado.

En primer lugar, un acto discriminatorio quizá sea parte del comportamiento aislado (no institucional) de un solo individuo que intencionalmente y con conocimiento discrimina por un prejuicio personal. En segundo, quizá sea parte del comportamiento rutinario de un grupo institucionalizado, que con intención y conocimiento lo hace debido a prejuicios personales de sus miembros. En tercera instancia, un acto discriminatorio tal vez sea parte del comportamiento aislado (no institucionalizado) de un individuo que sin intención y sin conocimiento, discrimina a alguien porque sin pensar adopta las prácticas y estereotipos tradicionales de la sociedad que le rodea. Y, por último, podría ser parte de una rutina sistemática de una corporación o un grupo que sin intención incorpora a sus procedimientos institucionales prácticas que discriminan en espacial a mujeres y algunas minorías.

La teoría que opone de la manera más estricta la moral al interés personal es de inspiración kantiana. Kant sostiene que es el mérito y no la felicidad lo que cuenta en moral y niega que una acción pueda ser moralmente motivada si se espera una recompensa, o si merced a ella esperamos obtener la felicidad. Las exigencias de la moral no son simplemente hipotéticas o condicionales, a las que se pliega el sujeto con la condición de obtener así algún beneficio. Tales exigencias son, en efecto, categóricas. Debemos adecuarnos a ellas sin reservas. Kant afirma, asimismo, que siempre tenemos una razón para satisfacer esas exigencias, porque se dirigen a cierto ámbito en nosotros que no puede dejar de existir, por poco que estas exigencias sean aplicables, a saber: la conciencia del hecho de que ciertas reglas carecen de excepción y se aplican, por inoportunas que sean, a todos los hombres.⁴

Para corroborar lo anterior se puede decir que el término de recursos humanos, es desafortunado en el vocabulario de las disciplinas administrativas. Un hombre, como se ha expuesto más arriba, no puede ser un medio o instrumento para que otro u otros de sus semejantes logren sus fines, sean cualesquiera éstos.

⁴Monique Canto-Sperber, *Diccionario de ética y filosofía moral*, t. 2, p. 1416.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (2000), *Política*, Madrid, Gredos.
- (2000), *Ética nicomaquea*, Gredos.
- CAMPS, Victoria (2002), *Historia de la ética*, t. 3, Barcelona, Crítica.
- CANTO-SPERBER, Monique (2004), *Diccionario de Ética y Filosofía Moral*, t. 2, México, FCE.
- FREDERICK, Robert E. (2004), *La ética en los negocios*, México, Oxford University Press.
- GUILLÉN PARRA, Manuel (2006), *Ética en las organizaciones*, Madrid, Pearson Educación.
- KANT, Immanuel (2005), *Crítica de la razón práctica*, México, FCE.
- LEVINAS, Emanuel (2004), *La huella del otro*, México, Taurus.
- (2003), *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI Editores.
- PLATÓN (2004), *La República*, Madrid, Gredos.

GLOSARIO DE TÉRMINOS

- CONCIENCIA. Capacidad humana para valorar nuestras acciones en función de su bondad o su malicia.
- DIGNIDAD. Conjunto de derechos irrenunciables que posee cualquier ser humano y que deben ser reconocidos por sus semejantes en cualquier condición y contexto. El reconocimiento de la dignidad es la base ética de toda relación humana.
- ELECCIÓN. Es la selección de la alternativa que mejor responde al análisis realizado previamente y la ejecución de la alternativa elegida.
- ÉTICA. En su sentido más general, se le llama así a toda reflexión o teoría sobre las distintas morales que se han desarrollado a lo largo de la historia en diferentes culturas, en particular las occidentalizadas. También se le puede entender como la libertad que tiene cada ser humano para hacer bien todo ya que en ello existe un sentido de obligatoriedad, para el que actúa, de cumplir con una serie de normas o principios conforme a los cuales se organiza la convivencia en una comunidad determinada.
- ETHOS (*ἦθος*), Literalmente *actuar*. El primer documento escrito en donde aparece por primera vez este término es en la *Iliada* de Homero en alusión a una reflexión sobre la forma de conducirse tanto de los hombres como de los dioses.
- LIBERTAD. Es la capacidad humana de elegir (en el sentido de preferir) algo para sí. Según la ética hay diferentes tipos de libertad como la física o la de

pensamiento, pero en la que se hace un mayor énfasis es en la capacidad de elección ya que según esto el hombre es el resultado de sus elecciones y de sus obras.

MORAL. Es el conjunto de normas y principios que rigen la conducta de un individuo o una colectividad. Las fuentes principales tanto de la ética como de la moral son principalmente la cultura grecolatina y la tradición judeocristiana.

ONTOLOGÍA. En su sentido más general es la rama de la filosofía teórica que se encarga de estudiar el ser de las cosas en cuanto a su ser mismo, independientemente de sus modos de manifestarse.

VALORES. Se le llama así a todo objeto de nuestras preferencias. En un sentido ético son aquellos aspectos del comportamiento y la realidad humana que son estimados en positivo por su contribución al bien de las personas.

VIRTUDES. Son hábitos estables del carácter de la persona, adquirido o aprendido con la práctica y que es bueno en sentido ético, pues contribuye al desarrollo de la persona como tal.

ÍNDICE DE AUTORES

ARISTÓTELES (384-322 a.C.). Filósofo griego. Fue discípulo de Platón y preceptor de Alejandro Magno. Fundó en Atenas la escuela del Liceo, También llamada peripatética por que Aristóteles impartía sus enseñanzas paseando con sus discípulos. Acusado de impiedad, abandonó Atenas y se refugió en Calcis, donde murió. Sus obras son la síntesis del pensamiento griego de su época.

FREDERICK, Robert. Dirige el departamento de Filosofía de Bentley College, es investigador especializado del Center for Business and Society Review y coeditor de *Business Ethics: Readings and Cases in Corporate Morality*.

GUILLÉN PARRA, Manuel. Es profesor titular de Organización de Empresas en la Universidad de Valencia.

KANT, Immanuel (1724-1804). Filósofo alemán tuvo una formación pietista y su vida transcurrió íntegramente en su ciudad natal, lugar que no abandonó pese a las ofertas que le surgieron a lo largo de su carrera. En 1770 llegó a ser profesor de Lógica y metafísica en la universidad de Königsberg y desde ahí elaboró una obra que le ha situado en las más altas cimas de la historia del pensamiento. Sus obras más destacadas son *Crítica de la razón pura* (1781), *Crítica de la razón práctica* (1778) y *Crítica del juicio* (1790).

LEVINAS, Emmanuel (1905-1995). Filósofo francés de origen lituano. Bajo la influencia de Husserl y Heidegger, su filosofía se mueve en una línea exis-

tencial y toma como punto de partida la experiencia ética del *otro*. Algunas de sus obras más importantes son: *Dios, la muerte y el tiempo*. *Humanismo del otro hombre*, *Totalidad e infinito*, *El tiempo y el otro*.

PLATÓN (428-347 a.C.). Profundamente influido por su maestro Sócrates emprendió una lucha abierta contra los sofistas. El eje central de su filosofía es la teoría de la ideas. Distingue entre el mundo que nos rodea, sometido a la degeneración y al cambio y el mundo del verdadero ser, que es el lugar de las ideas.

El significado de la división del trabajo en la administración a partir del concepto de virtud en Aristóteles

Luis Antonio Cruz Soto

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo consiste en determinar el significado de la división del trabajo en la administración a partir del concepto de virtud en Aristóteles. La idea de este texto estriba en definir, a partir de la división del trabajo y el concepto de virtud, la acción de los sujetos cuando se inscribe en el ámbito de la estructura orgánica, esto es, a la disposición de puestos en la organización que permite a los individuos incorporarse dentro de una función que les es propia. Este estudio se divide en dos partes, en la primera se establece la relación entre la división del trabajo en la comunidad y el comportamiento administrativo, con el fin de determinar el significado de la estructura orgánica en la administración; en la segunda, se analiza el concepto de virtud en el pensamiento de Aristóteles para determinar su significado en la definición de la estructura orgánica en la administración.

El trabajo constituye el principal vínculo del hombre con la comunidad, aun cuando su comprensión parece estar orientada al margen de la condición humana, en el que el trabajo del individuo es visto como un objeto de explotación y de cosificación del sistema productivo. El hecho de que el trabajo se inserte en lo comunitario genera procesos de intercambio entre los sujetos, en el que los mecanismos de participación particular están condicionados a la conformación de un sistema de acción más general; esta es la razón por la que es posible concebir la división del trabajo en la sociedad. El trabajo común, que es propio de la división de funciones, constituye un elemento de análisis fundamental sobre la que se erige la

noción de la administración, en el sentido de configurar un orden social que aspira a la concreción de una finalidad, contenida en un sistema de orientación grupal; la disposición de puestos establecida en la estructura orgánica se instituye a semejanza de la división del trabajo, en la que la realización de una tarea se articula con las demás.

El concepto de virtud que señala Aristóteles hace referencia al bien común y a la vida buena, es decir, a la acción comunitaria, dentro de la cual se inserta el carácter ético del hombre y las actividades placenteras del ser que propician los actos virtuosos. La definición de virtud en el pensamiento de Aristóteles que nos interesa estudiar es aquella que se vincula con la organización del trabajo mediante la diferenciación de funciones en la comunidad, en la que los individuos se incorporan como parte de su naturaleza humana. La división del trabajo se explica por las necesidades del hombre en la comunidad como orientación de su conducta para asumir el carácter ético de sus acciones; esta condicionante se transfiere en el comportamiento administrativo en la disposición de puestos en las organizaciones, en el sentido de constituirse como la esencia del trabajo individual organizado mediante la diferenciación de funciones. El trabajo organizado define a la administración por medio de la estructura orgánica, en el entendido de que esta ordenación de actividades determina la función individual, que en el ámbito de la virtud se define como la realización de una actividad que es propia de cada quien.

El comportamiento administrativo proyecta la imagen de lo social, tal como podemos entenderlo en el significado de la comunidad, en el que la producción de los satisfactores contribuye al bienestar común. Los mecanismos de participación colectivos que se desarrollan en las organizaciones, mediante la administración, responden a la consecución de un orden para alcanzar la coordinación del esfuerzo compartido mediante el trabajo, lo cual conforma la estructura orgánica, en la que se establecen las líneas de mando, la jerarquía y la disposición de puestos. Esta disposición funcional no sólo aspira a un orden dentro del sistema organizacional, sino que configura las cualidades de los actores para incorporarse a una actividad específica, con lo que estamos en posibilidades de comprender el significado de la virtud en la administración. Gracias a la diversificación de tareas que se produce en la organización, el concepto de virtud se inserta en la división del trabajo por medio de la especialización funcional.

LA DIVISIÓN DEL TRABAJO EN LA COMUNIDAD Y SU RELACIÓN CON EL COMPORTAMIENTO ADMINISTRATIVO

La cuestión fundamental que hace del trabajo¹ una acción enteramente humana es su dimensión social; independientemente de la forma en que se conciba la mera actividad, incluso si ésta es amoral, como se presenta en la actualidad como sinónimo de explotación o cosificación del individuo, el trabajo tiene su referencia a lo comunitario, debido a que en todo momento reproduce su carácter colectivo. La consecuencia de esta condicionante es que el trabajo siempre se concibe como una manifestación social, es decir, es una manera de satisfacer las propias necesidades mediante la satisfacción de necesidades del otro.² Si bien la mera posibilidad de ubicar al trabajo en este plano de discusión representa en sí misma una razón fundamental para asumirlo como una cualidad imprescindible de la función social, para Aristóteles su relevancia consistía en orientarlo al bien común. La concepción del trabajo en el pensamiento aristotélico tiene su referente en la comunidad, por eso es posible concebirlo en una dimensión teleológica, en la que se comprende mejor como un fin moral que como una actividad *productiva*.

Podemos dilucidar el sentido comunitario del trabajo en el ámbito organizacional a partir de la división de funciones. La cualidad del mundo social es el orden con el que están condicionadas las actividades individuales, mediante la relación entre los sujetos, los cuales deben recurrir a la cooperación, a la organización de las funciones, como una forma de contribuir al beneficio común, porque sin la concepción del trabajo compartido no es posible pensar en la subsistencia de la sociedad, incluso de aquellas

¹El trabajo es la trascendencia de lo particular a lo comunitario. Con el trabajo comprendemos que en nuestra vida no es suficiente la posesión de objetos, sino que es preciso descubrir un quehacer, un trabajo. Debemos hacer algo para poder ser lo que somos o aspiramos a ser (Juan Manuel Silva Camarena, "Ser y hacer", en Juan Manuel Silva Camarena (coord.), *Meditaciones sobre el trabajo*, p. 88), con lo que entendemos que gracias a la acción humana que brinda el trabajo los individuos descubren su espacio en el mundo. En este sentido, el trabajo, mediante esta unidad del ser con el quehacer propio de nuestra existencia es el conjunto de acciones tan íntimamente emparentadas con lo que somos, que gracias a él estamos en posibilidades de alcanzar una vida que vale la pena de ser vivida (*ibid.*, p. 100), porque está fundada en las actividades propias de nuestro ser.

²Antonio Marino López, "Trabajo, justicia y globalización", en Juan Manuel Silva Camarena (coord.), *Meditaciones sobre el trabajo*, p. 37.

entidades económicas que en el mundo actual conforman el sistema capitalista. Como bien lo señala Ágnes Heller “El trabajo encuentra sentido en lo social, en la comunidad. *El trabajo no puede humanizar el mundo más que dentro de una comunidad organizada [...]*”.³ El mundo se humaniza a partir de la organización social porque implica conjuntar el esfuerzo individual para satisfacer una necesidad comunitaria, en el que el trabajo se asume como parte de la condición humana que permite vincular su sentido teleológico, el bien común, con el carácter *técnico* de la función, cuyo propósito fundamental es aspirar a un orden social. La satisfacción de necesidades, por medio de la división del trabajo, implica que un individuo genere los satisfactores necesarios para el otro, con lo que queda establecido el significado, ético y económico, de la organización comunitaria, en el sentido de ofrecer a los demás el residuo de lo que necesita y adquirir lo que requiere para la satisfacción de sus necesidades.

El trabajo adquiere pleno significado en la comunidad mediante la organización social de la división de funciones, que posteriormente se transfiere al comportamiento administrativo⁴ por medio de la estructura orgánica,⁵ en la cual se plantea la diferenciación y distribución de tareas con la finalidad de alcanzar un objetivo predeterminado. La ordenación de esta capacidad organizativa dentro de la comunidad es lo que determina el sentido de la administración.

Así, por ejemplo, según la escuela del proceso administrativo, corriente pionera y aún vital, administrar es “planear, organizar, dirigir y controlar”, y aunque por lo general quienes la definen de este modo no explicitan

³Ágnes Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo*, p. 20.

⁴Entenderemos por comportamiento administrativo la manifestación común de un grupo de individuos que responde a una situación afín dentro de una organización (*vid.* Gallino, 1995: “Comportamiento colectivo”). El comportamiento administrativo es la integración de actitudes individuales relativas a la realización de procedimientos administrativos con un propósito definido. La acción administrativa que se proyecta en el comportamiento administrativo no responde a la realización de un procedimiento, sino que obedece a la forma en que se ejecuta, mediado por la diferenciación de funciones, la división del trabajo y por un sistema de objetivos organizacionales.

⁵El concepto de estructura está referido al ensamble de una construcción, una ordenación relativamente duradera de las partes de un todo. Entenderemos por estructura orgánica o formal aquellos elementos organizados que figuran, en primera línea, la división de los cometidos, la distribución de los puestos y la ordenación de las instancias; en suma, todo lo referente a relaciones, actividades, derechos y obligaciones, y que es preciso fijar mediante reglas y ordenanzas (Renate Mayntz, “La estructura social”, en *Lecturas de administración*, pp. 105 y 155).

mediante el uso del término *trabajo* que lo que se planea, organiza, dirige y controla es precisamente el *trabajo* de los subordinados, es fácil deducirlos de sus explicaciones. [...] Sin embargo, cuando se ocupan de explicar en qué consiste la función de organización sí suelen utilizar también el término en cuestión, diciendo que *organizar es dividir el trabajo*. Esto significa que, por lo menos para los adeptos de la corriente del proceso administrativo, el objeto de estudio de la administración es precisamente el *trabajo* que realizan los jefes o administradores al planear, organizar y controlar el *trabajo* de sus subordinados, para el logro de los objetivos de una organización.⁶

Así como la concepción comunitaria del trabajo podemos comprenderla con base en la moralidad humana, también debemos observarla como la directriz del funcionamiento social, dentro de la que se enmarca la idea de la administración. El trabajo unifica al hombre con la comunidad, de manera que permita el desarrollo humano compartido; y gracias a este vínculo del hombre con lo colectivo es posible darle sentido a la administración, tal como la entendemos actualmente. El trabajo especializado se convierte en el principio más importante del óptimo desempeño de la comunidad. Las tareas específicas que emprende cada individuo, de acuerdo con su aptitud para desarrollarlas, se encuentran íntimamente ligadas a la producción de los satisfactores que la comunidad necesita para sus miembros. En eso estriba el carácter ontológico de la administración: el trabajo compartido apela a la división del trabajo para el beneficio común, lo que significa concebir su carácter ético en la organización. No hay otra posibilidad en la administración de alcanzar un orden y ofrecer los medios suficientes de subsistencia de la organización, en particular, y de la sociedad, en general, más que con la concepción del trabajo. A eso nos referimos cuando hablamos de la esencia de la administración, como actividad comunitaria.

La procuración de necesidades obedece al carácter propio de la división de tareas, de modo que quien conforma la comunidad participa en ella como un elemento que integra las tareas colectivas para su subsistencia. En este sentido, la comunidad funge como el origen y el fin del trabajo. Origen, porque es ella quien enmarca las necesidades de sus miembros, mediante la diversificación de funciones, en la idea de producir satisfactores diferenciados; y fin porque gracias a la comunidad el hombre vive y parti-

⁶Jorge Ríos Szalay, "Prefacio", en Juan Manuel Silva Camarena (coord.), *op. cit.*, p. 7.

cipa en la colectividad, trabaja para ella. Para Aristóteles “[...] sería erróneo pensar que el ciudadano se pertenece a sí mismo, cuando, por el contrario, todos pertenecen a la ciudad desde el momento que cada uno es parte de la ciudad y es natural entonces que el cuidado de cada parte deba orientarse al cuidado del todo”.⁷ La condición humana no se comprende a partir de lo individual, sino que está supeditada al ámbito de lo social, por lo que la comprensión del comportamiento administrativo se orienta en esa misma dirección; en sí mismo el concepto que podemos intuir de la administración siempre tiene como referencia el trabajo coordinado orientado a la común provisión de necesidades sociales.

Así como el trabajo es nuestra finalidad en el actuar colectivo, el resultado será bueno sólo cuando alcanza la máxima perfección, esto es, sólo cuando este objeto sea útil o apreciado también por los demás; la realización de lo satisfactorio es en sí mismo lo que representa el bien supremo.⁸ El mayor bien es el que está referido a la comunidad y la perfección está orientado por ella. De acuerdo con esta perspectiva, lo que origina la perfección no es el producto, sino la orientación social, la mejor satisfacción de las necesidades colectivas, con lo que el producir y el administrar responde a la capacidad de los individuos para generar los satisfactores que la sociedad demanda y la perfección estriba en hacerlo de la mejor manera para alcanzar la mayor satisfacción de la comunidad; por esto es que la concepción de la calidad en la administración no puede estar referida al producto, sino a la sociedad.

El desarrollo de las funciones que se derivan del comportamiento administrativo responde a las acciones del todo y no de lo individual, en el aislamiento, porque si hablamos de lo individual no sería posible asumir plenamente el sentido de la administración, tendiente a la realización de actividades integradas dentro de un sistema de participación comunitaria, de manera que las tareas que ejecutan cada uno de los individuos tienen un referente común, en concordancia con las acciones que llevan a cabo los demás. En este sentido, el pensamiento aristotélico está orientado por la dimensión ética del hombre, mediante la cual los individuos asumen su carácter comunitario como un bien supremo y como la única posibilidad para alcanzar su condición humana y la subsistencia colectiva.

⁷Aristóteles, *Política*, 1337a (versión de Antonio Gómez Robledo).

⁸Ágnes Heller, *op. cit.*, p. 241.

[...] a pesar de lo cual los griegos no llegaron a conocer en ningún momento ese derecho abstracto de los Estados modernos que aísla al individuo, lo deja hacer como tal, y sin embargo, los mantiene en cohesión a todos como un espíritu invisible, de tal modo que en ninguno se dé ya ni la conciencia ni la actividad con vistas al conjunto, sino que cada cual actúa para el todo, sin saber cómo, tan sólo en la medida en que se le reconoce esencialmente como persona y en que sólo se preocupa de la protección de su individualidad. *Es una actividad dividida de la que cada uno sólo tiene en sus manos un fragmento: del mismo modo que, en una fábrica, nadie forma un todo, sino solamente una parte y no posee las demás habilidades necesarias*, ya que solamente algunos determinan la cohesión del conjunto.⁹

Si bien la crítica hegeliana a la concepción del individuo en los estados modernos corresponde a un mundo desprovisto de la condición humana, radicalmente distinta al pensamiento griego, su explicación la podemos tomar, en principio, como una posibilidad de explicación de la división del trabajo. La cohesión de los individuos, a partir del trabajo, sólo se concibe en el pensamiento griego en de lo comunitario, en la capacidad de todos para procurar el bien común. Con vista en ello, la idea de la división del trabajo en el comportamiento administrativo la encontramos en esa posibilidad de los individuos por realizar una parte de la actividad colectiva, en el entendido de que todos actúan de acuerdo con una generalidad que es lo que determina el sentido de la función: la realización de una actividad que desarrolla un individuo sirve para conjuntar otros esfuerzos individuales. Este complejo sistema de participación social es el que proyecta la esencia de la administración, mediante la posibilidad de complementar el esfuerzo individual a los requerimientos personales y comunitarios. La consecución de un objetivo sustenta los mecanismos de acción colectiva de manera organizada, tal como lo señala Walter Buckley:

El tipo de situación grupal en la cual la interdependencia de los miembros se basa en la existencia de una meta grupal, en el sentido definido, constituye una *situación cooperativa*, en la cual las metas de los individuos se relacionan de tal manera que la meta de uno cualquiera de ellos puede

⁹G. W. F. Hegel, "Platón y Aristóteles", en *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, p. 317 (las cursivas son nuestras).

alcanzarse sólo si todos los individuos pueden alcanzar también sus respectivas metas.⁴⁰

Lo que da sustancia al comportamiento administrativo es su perspectiva colectiva, pues si bien Buckley hace referencia al cumplimiento de tareas en la organización, su idea plantea la realización de capacidades en un marco grupal, no en el aislamiento, que en el caso de Aristóteles estaría enmarcado en lo cívico: el ciudadano libre y bien integrado en la vida comunitaria es el ideal clásico que sirve al desarrollo de esa vida feliz, de ese “vivir bien” que es la meta del hombre,⁴¹ aquello que trasciende a la mera realización de la función. Lo que resulta de esta prescripción colectiva tiene como consecuencia una dimensión social que no es posible comprenderse en el aislamiento de los individuos, con lo que el comportamiento administrativo, así como lo señalamos con respecto al significado del trabajo, únicamente puede fundarse en la participación común.

Dentro de la organización, el trabajo individual se complementa con el de los demás, de modo que las funciones que realiza cada uno de los miembros están en continua cooperación con las de otros; esta diferenciación de tareas se establece de manera indirecta mediante la división del trabajo con el fin de satisfacer las necesidades comunes. La función social coordinada que proyecta el comportamiento administrativo permite la comprensión de la responsabilidad individual frente a los demás, por lo que la distribución de tareas en la organización es un sistema de diferenciación en el que una función depende de la otra para la realización de las demás. Esta misma idea está presente en el pensamiento de Renate Mayntz, sólo que a partir de un ámbito más amplio de significado: la organización como un subsistema de la sociedad. Mayntz indica que la función de una organización se entiende como un espacio de acción en el sistema de la sociedad que la abarca, es decir, la contribución que presta aquella a una situación determinada, que se considera como deseable y fijada como norma para quien observa dicho sistema.⁴² Este mecanismo de articulación social es una reproducción de la idea de comunidad que estudió Aristóteles, mediante la cual es posible pensar en un sistema integrado de activi-

⁴⁰Walter Buckley, *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, p. 273.

⁴¹Carlos García Gual, “La Grecia Antigua”, en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política I*, p. 145.

⁴²Renate Mayntz, *Sociología de la organización*, p. 76.

dades que nos brinda escenarios de intercambio de servicios que requiere la sociedad para su subsistencia. Asimismo, esta colectividad organizada establece oportunidades de acción para que los hombres desarrollen sus propias actividades mediante el trabajo coordinado, dispuesto por el mismo sistema al que pertenecen.

Esta ordenación de actividades genera procesos de diferenciación, pues mientras la especialización del trabajo está esencialmente orientada hacia el producto terminado, cuya naturaleza requiere diferentes habilidades que han de organizarse juntas, la mecanización del trabajo, por el contrario, presupone la cualitativa equivalencia de las actividades singulares para las que no se requiere una destreza especial, y dichas actividades no tienen fin en sí mismas, sino que representan ciertas cantidades de fuerza laboral que se suman juntas de manera puramente cuantitativa. La especialización y la mecanización del trabajo únicamente tienen en común el principio general de la organización. Mientras la moderna concepción del trabajo mecanizado sólo procura la mayor cantidad de producción, sin atender a la humanización de la función, sino a su cosificación. La especialización del trabajo es lo que proyecta la esencia del comportamiento administrativo debido a que en la propia estructura orgánica se estipula la diferenciación de tareas mediante la distribución de papeles, de manera que quien obtenga un puesto debe tener ciertas aptitudes para desempeñarlo.

EL CONCEPTO DE VIRTUD EN EL COMPORTAMIENTO ADMINISTRATIVO

La denominación del trabajo especializado en el ámbito administrativo constituye uno de los principales planteamientos teóricos de Aristóteles en torno a su concepto de virtud, el cual se refiere a la función propia del hombre conforme a la razón.⁴³ La conjunción de elementos que hacen de la organización un cuerpo homogéneo de individuos, que actúan conjuntamente, está garantizada por el propio sistema de reglas y por la integridad de su funcionamiento, de tal forma que su estipulación sistémica proyecta escenarios de comportamiento colectivo organizado tendentes a obtener un beneficio social, en este caso, el cumplimiento de un objetivo organiza-

⁴³Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1162a (versión de Julio Pallí Bonet).

cional. El compromiso de los individuos se enmarca en las condiciones propias de la colectividad, por lo que la responsabilidad de realizar de la mejor manera las tareas que le son propias aspiran al máximo orden posible para que todos los que participen en la comunidad cuenten con los mejores bienes y servicios posibles. El referente que justifica el concurso de los sujetos tiene los elementos necesarios de coordinación para el óptimo aprovechamiento de los recursos, que va desde las labores de la casa hasta las funciones del Estado, incluso en la funcionalidad propia de las organizaciones, de modo que cada quien realice la tarea que le corresponde. En el pensamiento de Aristóteles las necesidades de la familia constituían los elementos primarios de coordinación en la comunidad para lograr la común provisión;¹⁴ la administración nace a partir de esta necesidad, con el fin de disponer eficazmente de los medios de subsistencia para sus miembros. En todos sentidos se trata de la racionalización del trabajo y de la propiedad,¹⁵ tal como podemos entenderlo en el significado de la administración; con ese fin se plantea la estructura orgánica: para orientar el trabajo coordinado y racionalizar los recursos de forma eficaz hacia la consecución de los objetivos organizacionales, que en última instancia responden a las condiciones propias de una sociedad. La estructura formal es el elemento de orden más importante sobre el que se finca el comportamiento administrativo dentro de la organización, además de que establece los mecanismos funcionales para alcanzar su división del trabajo. La estipulación de reglas y funciones orienta el trabajo colectivo por medio de la asignación de jerarquías que garantizan la coordinación de las mismas.

El espacio comunitario que señala Aristóteles alcanza una de sus máximas expresiones desde el momento en que los hombres son capaces de diversificar sus actividades para su beneficio, debido a que esto implica producir más de lo que se debe para lograr el intercambio de satisfactores, o bien la adquisición de los mismos mediante los medios de intercambio. Esta concepción aristotélica se sustenta en la posibilidad del individuo para desarrollar lo que le es propio realizar, de acuerdo con lo que la misma comunidad le ha permitido cultivar para el aprendizaje de sus tareas; asimismo, representa la probabilidad de cubrir las necesidades de la colecti-

¹⁴*Idem.*

¹⁵En el mismo sentido en que se plantea el término griego *oikonomía* como el cuidado de la riqueza o la administración del patrimonio.

vidad, porque cada quien elabora lo que le corresponde para alcanzar el complemento de todas las demás funciones. Los principios que rigen la división del trabajo y lo que constituye el fundamento del comportamiento administrativo es que cada uno de los miembros que conforman un ente organizado efectúe lo que le es propio realizar de acuerdo con la integración de puestos estipulado en la estructura formal. Con lo anterior, comprendemos el significado de la coordinación de funciones en la administración. Esta idea la encontramos en la obra *Económicos* en la que Pseudo-Aristóteles señala que es necesario distinguir entre cada una de las actividades y que las productivas sean más que las improductivas, de manera que los trabajos han de estar distribuidos de forma tal que no corran riesgos todos al mismo tiempo.¹⁶

La justificación teórica que nos permite vincular la noción de comunidad con la organización es el trabajo coordinado en el que los individuos son capaces de alcanzar la subsistencia colectiva y aspirar a la plenitud de los actos individuales del hombre. Este principio de convivencia comunitario proyecta el carácter social del comportamiento administrativo como el elemento de orden en las organizaciones. La organización suministra los elementos de diversificación de tareas que se materializan en el trabajo administrativo, porque la administración es una función que se reparte, como las demás funciones esenciales, entre la autoridad y los miembros que conforman el cuerpo social.¹⁷ La división de tareas en la organización orienta el trabajo individual hacia las acciones que realizan los demás con el fin de que se complementen mutuamente para el logro de los objetivos colectivos. Debemos aclarar que la división del trabajo, es decir, la disposición de tareas ordenadas dentro de un sistema de funcionamiento más amplio, no estriba en condicionar al hombre a las actividades rutinarias que impiden el proceso de racionalización, sino que conforma el objeto por el que existen las sociedades, orientado hacia la plena socialización de los individuos. El hombre-máquina, del que la escuela taylorista, fundamentalmente, nos ha dado razón y por la que en buena parte se ha malinterpretado la esencia de la división de funciones en el comportamiento administrativo, no es la noción de la que nos dio cuenta Aristóteles, la cual está orientada hacia la idea del bien común y el individual.

¹⁶Pseudo-Aristóteles, *Económicos*, 1344b (versión de Manuela García Valdés).

¹⁷Henri Fayol, *Administración industrial y general*, p. 139.

Gracias a la concepción de la división de funciones en beneficio de la comunidad, el hombre está en posibilidades de desarrollar sus aptitudes para la realización de las tareas que le son propias. Así como en la comunidad antigua, la organización suministra al individuo la capacidad para moldear y desarrollar su capacidad y hábitos personales⁴⁸ y adquiere el conocimiento concreto del trabajo.⁴⁹ Ésta es la importancia que reviste comprender el significado del comportamiento administrativo en la realización espiritual del individuo, como característica inmanente de la acción colectiva. Debemos reconocer que la mayor parte de los sujetos en la sociedad actual participan en la organización en un contexto de significado profundamente racionalista de medios y fines; sin embargo, también debemos decir que esta participación social se enmarca en un escenario subjetivo de realización individual. Esto es, precisamente, lo que deseamos sustentar en torno al sentido humanista del trabajo y del comportamiento administrativo, como necesidad del hombre para vivir en comunidad.

El trabajo individual que se produce para una comunidad, como la familia, o para la ciudad se funda en la obra que requiere el mayor perfeccionamiento de acuerdo con la virtud (*areté*). La vida en sociedad significa que el individuo realice una labor auténtica,²⁰ es decir, desarrollar lo que le es propio para servir de la mejor manera a la comunidad, lo que significa el fundamento para el perfeccionamiento de la virtud. El individuo se desarrolla como hombre en convivencia con los demás, en mayor medida si hablamos del desarrollo de la virtud, en donde se manifiesta más plenamente la capacidad de cada individuo para el cumplimiento de las tareas que le son propias por su aptitud.

Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y una acciones razonables, y las del hombre bueno estas

⁴⁸Herbert Simon, *El comportamiento administrativo*, p. xv.

⁴⁹Chester Barnard, "Prólogo a la primera edición norteamericana", en Herbert Simon, *op. cit.*, p. xxxviii.

²⁰Ingemar Düring, *Aristóteles*, p. 680.

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 mayor y más perfecta, y además en una vida entera.²¹

La relación que existe entre las buenas obras y las actividades de los hombres en la comunidad consisten en realizar el trabajo de acuerdo con la *areté* que es el “modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia”.²² Los hábitos permiten que las tareas se realicen de acuerdo con la costumbre, de manera que podemos decir que las virtudes se perfeccionan en la vida comunitaria. Cada uno de los hombres debe estar en condiciones de desarrollar la virtud para alcanzar el óptimo de vida en comunidad, y su pleno desarrollo como individuo. En este sentido, el comportamiento administrativo proyecta ambas concepciones: el significado social de los actos individuales, enmarcados en un contexto de moralidad, y la realización espiritual de los actores con el que se concibe el trabajo, como una actividad placentera al ser, con lo que comprendemos la doble dimensión de la virtud, el bien común y la vida buena. Gracias a ello, la organización no sólo establece espacios de dominación, mediante la racionalización mecanizada del trabajo dentro de un esquema de estímulos económicos, sino que obedece a criterios de significado enmarcados en el propio ser del hombre, dispuestos socialmente.

El comportamiento administrativo alcanza procesos de participación organizados desde el momento en que se materializa en los hechos la coordinación que procura la estructura formal. Esta división de funciones se explica a partir de dos dimensiones de estudio en el pensamiento de Aristóteles: por la distribución de labores en la comunidad y mediante su concepto de virtud. En el primer caso, se trata de alcanzar la plena satisfacción de necesidades colectivas mediante la diversificación de tareas; en el segundo, la idea de virtud ofrece posibilidades de explicación para sustentar la mejor procuración de necesidades para la comunidad, a partir de la asignación de tareas de acuerdo con el individuo más apto para realizarlas y la posibilidad de que el sujeto, orientado por su propia vocación, logre su vida más plena por el disfrute de las cosas que realice.

²¹Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1098a.

²²*Ibidem*, 1106a.

Las pautas con las que la organización funciona son propias de la especialización departamental, en las que cada individuo participa como elemento integrador, independientemente de su grado de responsabilidad. La conformación de esta estructura funcional se deriva del comportamiento administrativo, capaz de orientar las tareas hacia un mejor proceso de distribución de papeles que le permite alcanzar sus objetivos; es decir, gracias a la división de funciones la administración existe y es posible pensar en un orden social en las organizaciones. Desde este punto de vista, compartimos la concepción de Herbert Simon en el sentido de que no es que la división del trabajo procure una mayor eficacia, sino que es el sustento sobre el que se erige la administración,²³ en el sentido de que la división de funciones es lo que conforma el carácter administrativo de las actividades que se realizan en la organización: "Porque la 'especialización' no es una condición de la administración eficiente: es una característica inevitable de todo esfuerzo de grupo, cualquiera que sea la eficiencia que ese esfuerzo pueda tener. La especialización significa simplemente que diferentes personas están realizando cosas distintas".²⁴

El carácter sustancial de la administración es la distribución de papeles que los hombres asumen como parte de su actuar social e individual. El punto de vinculación entre la colectividad y el individuo es la división de funciones: mientras que ésta sirve a la organización para cumplir con sus objetivos, en el individuo representa la posibilidad de realización subjetiva; asimismo, el fundamento de la estructura formal, que se caracteriza sustancialmente por la especialización, tiene su referencia aristotélica en el concepto de virtud. Desde este punto de vista, el comportamiento administrativo es un cuerpo formalmente ordenado que aspira a la coordinación de personas virtuosas; es decir, la propia estructura administrativa señala expresamente que el establecimiento de un puesto se encuentra dispuesto para el cumplimiento de un objetivo específico, de manera que éste sea desarrollado por un individuo conferido con ciertas cualidades, esto es, en la posibilidad del ámbito propio de la virtud de los hombres.

La delimitación de tareas permite que los individuos realicen la función que les es propia; recordemos que para Max Weber los nombramientos se fundamentan en una competencia, que implica un ámbito de deberes y

²³Herbert Simon, p. 10.

²⁴*Ibidem*, p. 22.

servicios, objetivamente limitado en virtud de una distribución de funciones, además de una formación profesional.²⁵ Gracias a la especialización de funciones es posible pensar en la satisfacción del hombre por el trabajo, en el sentido de que las acciones que efectúe estarán enmarcadas en el placer que representa ver realizada su obra, de acuerdo con su propia virtud. En este sentido, Aristóteles señala lo siguiente: “[...] en ninguna obra humana hay tanta estabilidad como en las actividades virtuosas, que parecen más firmes, incluso, que las ciencias; y las más valiosas de ellas son más firmes porque los hombres virtuosos viven sobre todo y más continuamente de acuerdo con ellas”.²⁶ Se establece un vínculo entre la sensación y la virtud, lo que genera en el comportamiento administrativo, además, una mayor posibilidad de eficacia debido a que las actividades de los individuos estarán mejor dispuestas para ser realizadas de acuerdo con lo que es propio hacer a cada quien.

CONCLUSIÓN

El hecho de que se produzca la diferenciación de funciones en el comportamiento administrativo obedece a criterios de racionalidad que las organizaciones deben atender para cumplir mejor con sus expectativas de funcionamiento. En este sentido, la especialización no está considerada en el esquema normativo del deber ser, sino que es una condición de principio para que la organización exista, como ya lo advierte Simon en su obra *El comportamiento administrativo*.²⁷ La división de funciones proporciona la estipulación de actividades contenidas en la propia estructura formal y obedece a la ordenación de tareas en la organización, lo que significa un propósito objetivo para lograr los fines para los que fue creada. De esta manera, la especialización no es una distribución de labores arbitraria, sino que funge como elemento de planificación delimitada con base en criterios de competencia que deberán cubrir quienes ocupen los

²⁵Cfr., Max Weber, *Economía y sociedad*, pp. 173-180. Aunque Weber se refiere explícitamente al tipo ideal de la dominación legal-racional, consideramos que su explicación fundamenta, en buena medida, su teoría de la burocracia, y no se limita únicamente a esclarecer el significado de la dominación.

²⁶Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1100b.

²⁷Herbert Simon, *op. cit.*, pp. 22 y ss.

puestos.²⁸ Desde este punto de vista, el carácter de participación comunitaria de la organización considera los mecanismos de acción que el hombre desarrolla para su supervivencia e implica la posibilidad de él mismo para desarrollar la obra individual, de acuerdo con su virtud, la cual explica el sentido del bien común y la concepción ontológica del trabajo mediante la realización espiritual de los individuos, en el sentido de orientar sus acciones hacia la obra que les es propia; en eso estriba el significado de la división del trabajo en el comportamiento administrativo: en las posibilidades de los sujetos para realizar las tareas que les son propias dispuestas por la estructura formal.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (pseudo) (1995), *Económicos* (versión de Manuela García Valdés), Madrid, Gredos, edición en la que se incluye Aristóteles, *La constitución de los atenienses*.
- _____ (2000), *Ética nicomáquea* (versión de Julio Pallí Bonet), Madrid, Gredos.
- _____ (2000), Aristóteles, *Política* (versión de Antonio Gómez Robledo), México, Universidad Nacional Autónoma de México, edición bilingüe.
- BUCKLEY, Walter (1993), *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, trad. Aníbal C. Leal, Buenos Aires, Amorrortu.
- DÁVILA LADRÓN DE GUEVARA, Carlos (1985), *Teorías organizacionales y administración. Enfoque crítico*, Bogotá, McGraw Hill.
- DÜRING, Ingemar (2005), *Aristóteles*, 2a. ed., trad. Bernabé Navarro, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- FAYOL, Henri (1969), *Administración industrial y general*, 11a. ed., trad. A. Garzón del Camino, México, Herrero Hermanos.
- GARCÍA GUAL, Carlos (1990), "La Grecia Antigua", en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política I*, Madrid, Alianza Editorial.
- HEGEL, G. W. F. (2002), "Platón y Aristóteles", en *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica.
- HELLER, Ágnes (1998), *Aristóteles y el mundo antiguo*, 2a. ed., trad. José-Francisco Yvars y Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, Península.
- MAYNTZ, Renate (1974), "La estructura social", en *Lecturas de administración*, vol. 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

²⁸Vid., Max Weber, *op. cit.*, pp. 173 y ss. y 695 y ss.

- _____ (1990), *Sociología de la organización*, trad. José Díaz García, Madrid, Alianza Universidad.
- SILVA CAMARENA, Juan Manuel (coord.) (2003), *Meditaciones sobre el trabajo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- SIMON, Herbert (1979), *El comportamiento administrativo. Estudio de los procesos decisivos en la organización administrativa*, 2a. ed., trad. Amando Lázaro Ros, Buenos Aires.
- WEBER, Max (1999), *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

GLOSARIO DE TÉRMINOS

ADMINISTRACIÓN O COMPORTAMIENTO ADMINISTRATIVO. En este trabajo entenderemos por comportamiento administrativo o administración todos los procesos y actividades que desarrollan los individuos de manera colectiva para lograr una serie de objetivos organizacionales: “Es una práctica social usualmente esquematizada como el manejo de los recursos de una organización para el logro de sus objetivos, para lo cual se ejercen los elementos administrativos de planear, coordinar, dirigir, controlar [...]. Estos recursos y estos elementos no se ejercen sobre un ente vacío: toman vida, se concretan y se instrumentalizan sobre el ente social llamado organización” (Carlos Dávila Ladrón de Guevara, *Teorías organizacionales y administración. Enfoque crítico*, p. 7). La administración o el comportamiento administrativo es la confluencia relativamente ordenada de actitudes individuales relativas a la realización de procedimientos administrativos con un propósito definido.

BIEN COMÚN. El bien común está relacionado con la sociedad. En la medida en que las personas son parte de una comunidad se establece el vínculo entre los hombres para facilitar la subsistencia, el bienestar y la felicidad de todos. Bien común significa generar los satisfactores para el beneficio de una colectividad (José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1999, entrada “Bien común”).

DIVISIÓN DEL TRABAJO. La división del trabajo o división de funciones consiste en la diferenciación de tareas para el desarrollo de una sociedad. La descomposición de un determinado oficio, arte o profesión en ramas especializadas se combina directa o indirectamente con otras para alcanzar la coordinación de funciones, con el fin de generar un satisfactor para la comunidad o la sociedad (Luciano Gallino, *Diccionario de sociología*, México, Siglo XXI, 1995, entrada “División del trabajo”).

ÉTICA. La ética es la teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad; es decir, es ciencia de una forma específica de la conducta

humana. La ética se ocupa de un objeto propio: el sector de la realidad humana que llamamos moral, constituida por un tipo peculiar de hechos o actos humanos. Su objeto de estudio lo constituye un tipo de actos humanos: los actos conscientes y voluntarios de los individuos que afectan a otros, a determinados grupos sociales, o a la sociedad en su conjunto (Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 24-27).

ORGANIZACIÓN. Entenderemos por organización como una colectividad con una frontera relativamente identificable, un orden normativo, niveles de autoridad, sistemas de comunicación y sistemas de coordinación entre los individuos; esta colectividad existe de manera continua en un espacio de acción y se involucra en actividades que se relacionan por lo general con un conjunto de metas; las actividades tienen resultados para los miembros de la organización, para la organización misma y para la sociedad (Richard Hall, *Organizaciones: estructura y proceso*, 3a. ed., Bogotá, Prentice Hall, 1983, p. 33).

TRABAJO. Hannah Arendt define el trabajo como “la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un “artificial” mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad” (Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993, p. 21). El trabajo es la trascendencia de lo particular a lo comunitario. Con el trabajo comprendemos que en nuestra vida no es suficiente la posesión de objetos, sino que es preciso descubrir un quehacer, un trabajo. Debemos hacer algo para poder ser lo que somos o aspiramos a ser (Juan Manuel Silva Camarena, “Ser y hacer” en Juan Manuel Silva Camarena [coord.], *Meditaciones sobre el trabajo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 88), con lo que entendemos que gracias a la acción humana que brinda el trabajo los individuos descubren su espacio en el mundo. En este sentido, el trabajo, mediante esta unidad del ser con el quehacer propio de nuestra existencia, es el conjunto de acciones tan íntimamente emparentadas con lo que somos, que gracias a él estamos en posibilidades de alcanzar una vida que vale la pena de ser vivida (*Ibid.*, p. 100), porque está fundada en las actividades propias de nuestro ser.

VIRTUD. Aristóteles define a la virtud como “el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia” (Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1098a, versión de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2000). El concepto de la virtud se orienta en mayor medida a la

dilucidación de la función, como mecanismo de articulación entre el contenido ético de los actos virtuosos y la satisfacción placentera del alma, en su doble propósito de emprender una actividad agradable al ser que contribuya a la realización de una obra. Esta dimensión de la virtud que nos señala Aristóteles ofrece el mejor vínculo del hombre con la comunidad, en el sentido de constituirse como la mejor posibilidad de acción que hay en nosotros para el cumplimiento de la función, que satisfaga de la mejor manera a la comunidad, y, al mismo tiempo, capaz de lograr la plena satisfacción al hombre por ejercer una actividad, con ello podemos advertir en el pensamiento aristotélico que si bien la división del trabajo consiste en la diversificación de funciones, de acuerdo con lo que la comunidad demanda para su subsistencia, también implica asumir el sentido de lo humano, en su doble objeto del bien común y de la vida buena.

ÍNDICE DE AUTORES

- ARISTÓTELES (384/3-322 antes de J.C.). Filósofo griego. Nació en Estagira, Macedonia. Discípulo de Platón durante veinte años y preceptor de Alejandro Magno. Aristóteles es considerado como el padre de las ciencias. Entre sus obras se encuentran *Ética nicomáquea*, *Ética eudemia*, *Magna Moralia*, *Política*, *Económicos*, *Tratado del alma*, *Poética*, *Retórica*, *Organón*, *Física*, *Metafísica*, entre otras.
- BUCKLEY, Walter (1922-2006). Sociólogo estadounidense. Fue uno de los primeros sociólogos en aplicar los conceptos de la teoría general de sistemas. Una de sus principales obras *Sociología y Teoría moderna de los sistemas modernos*, *Sistemas modernos para la investigación del comportamiento científico* y *La Sociedad. Un complejo sistema adaptativo: Ensayos en Teoría Social*.
- FAYOL, Henri (1841-1925). Ingeniero francés. Es considerado el padre de la administración moderna. Su obra principal fue *Administración industrial y general*.
- GARCÍA GUAL, Carlos (1943), Filósofo español. Ha estudiado principalmente a la antigüedad clásica. Entre sus obras destacan *Los orígenes de la novela*, *Primeras novelas europeas*, *Epicuro*, *Diccionario de mitos*, *El descrédito de la literatura* o *Apología de la novela histórica*, así como traductor de los clásicos griegos.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich (1770-1831). Filósofo alemán. Con Hegel el idealismo alemán alcanza su plenitud. Entre sus obras se encuentran *Fenomenología del espíritu*, *Lecciones sobre la historia*, *Fundamentos de la*

filosofía del derecho, Enciclopedia de las ciencias filosóficas y La ciencia de la lógica.

HELLER, Ágnes (1929). Filósofa y socióloga húngara. Entre sus principales obras se encuentran *Más allá de la justicia, Aristóteles y el mundo antiguo, El péndulo de la modernidad, Teoría de las necesidades en Marx, El hombre del renacimiento y Crítica de la ilustración.*

MAYNTZ, Renate, Sociólogo alemán, perteneciente a la escuela estructuralista. Entre sus obras principales están *Sociología de la organización y Sociología de la administración pública.*

PARKER FOLLETT, Mary (1968-1933). Teórica de la administración estadounidense. Follett se ubica entre la corriente de la filosofía administrativa. Sus estudios versaron sobre la motivación individual y el trabajo en grupo. Sus aportaciones están contenidas en la obra *Mary Parker Follett: precursora de la administración*, editado por Pauline Graham.

SIMON, Herbert (1916-2004). Economista, politólogo y teórico de las ciencias sociales estadounidenses. Realizó aportaciones a la psicología, las matemáticas, la epistemología, la economía y la inteligencia artificial. Su principal obra fue *El comportamiento administrativo.*

WEBER, Max (1864-1920). Filósofo, sociólogo, politólogo y economista alemán. Considerado uno de los pensadores más importantes de los siglos XIX y XX en el ámbito de la sociología, la ciencia, la religión, la economía y la política. Entre sus obras más importantes destacan: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Ensayos metodológicos y Economía y sociedad.*

Acerca de una teoría de la acción (Aristóteles y su teoría de la acción)

Benito Gabino Flores

Todas las cosas –peces, aves y plantas– están ordenadas conjuntamente de cierto modo, pero no de la misma manera, ni su estado es tal que una cosa no tenga relación alguna con otra, sino que alguna tiene. En efecto, todas las cosas están ordenadas conjuntamente a un fin único, pero ocurre como en una familia: a los libres les está permitido hacer muy pocas cosas a su antojo, más bien todas o la mayoría de sus acciones están ordenadas, mientras que a los esclavos y a los animales colaboran poco al bien común y muchas veces actúan a su antojo, pues un principio de tal índole constituye la naturaleza de los unos y los otros.

ARISTÓTELES

Las reflexiones que a continuación se presentan tienen como base principal la ética de Aristóteles, debido a que, según mis luces, este filósofo es por excelencia el teórico de la acción.

La teoría aristotélica de la acción parte de un *factum*: los seres humanos en todo momento nos estamos moviendo, pues lo hacemos mientras respiramos o cuando digerimos los alimentos, incluso mientras dormimos, sin embargo, lo característico de estos movimientos es que no están motivados por nuestro libre albedrío; en cambio hay otros movimientos que están motivados por nuestra voluntad, como por ejemplo el decidir comer una cosa en lugar de otra; a estos movimientos en tanto que voluntarios y libres el estagirita los llamó actos. Nuestra naturaleza se constituye tanto de los unos como de los otros.

Sólo se puede comprender la vida de los seres humanos a partir de los actos que realizamos, pues son nuestro rasgo definitorio: es a partir de

ellos como podemos concretizar la existencia de cada quien, porque los actos se convierten en nuestro modo de ser en el mundo, incluso nuestro dejar de hacer o nuestro omitir es un modo de hacer patente nuestro actuar; en suma, somos lo que hacemos.

Dando por sentado este *factum*, podemos decir que los actos son lo más común y ordinario de nuestra existencia, pero lo común y ordinario no son sinónimo de claridad y asequibilidad, es decir, no significa que tengamos un conocimiento sobre cómo se originan o por qué actuamos en x y no en y sentido; nuestros actos son tan comunes y ordinarios, pero a la vez tan oscuros y enigmáticos que es necesario transitar por los senderos de la reflexión para saber quiénes somos, pues la comprensión de nuestra naturaleza no es evidente de manera inmediata, sino que es necesario hacer un rodeo hermenéutico. No somos seres con movimientos cíclicos o completamente predeterminados en nuestras existencias, y es entonces cuando se presentan planteamientos como: ¿cómo saber si somos o no dueños de nuestros actos?, ¿somos dueños de todos y cada uno de nuestros actos? Si no somos dueños ¿hay responsabilidad de lo que hacemos?, ¿qué significa ser señores de nuestros propios actos?, ¿cuál es la diferencia entre una simple elevación del brazo y un levantamiento del mismo como signo de protesta?, en fin la enumeración de los problemas que se derivan de la evidencia (*factum*) de los actos puede ser infinita, lo cual muestra que una explicación de nuestro actuar no es peregrina ni ociosa, sino que cobra toda la importancia del mundo, debido a que si se logra bridar luz sobre nuestro comportamiento, entonces tendremos mejores elementos para juzgar y dar sentido a nuestro destino histórico como seres atados a nuestro mundo y no más.

Es claro que en la presente reflexión es imposible siquiera desplegar una serie de respuestas a las incógnitas planteadas arriba, nuestro propósito es más modesto: partiendo de la tesis aristotélica de que somos integrantes de la naturaleza y que por ese hecho somos seres en movimiento como todo lo natural, pero a la vez, que nuestro movimiento es peculiar porque adquiere rasgos que nos distinguen del resto de los entes naturales, lo que se presenta aquí es el esclarecimiento de la estrecha y mediana relación entre libertad y necesidad como constituyentes de ese *peculiar* movimiento que llamamos actos humanos.

Ya se ha dicho que somos seres en movimiento, pero ahora debemos aclarar que no todos nuestros movimientos son iguales, pues hay algunos que realizamos de manera inevitable, como por ejemplo, el habernos desarrollado dentro del seno materno, el digerir comida o respirar, el medir determinada estatura o el tener determinado color de tez. En efecto, como seres naturales que somos, realizamos movimientos semejantes a los animales y a los vegetales, incluso, llegamos a movernos como los entes naturales inanimados. Estos movimientos los realizamos nosotros, pero sin nuestro consentimiento o decisión, inevitablemente los realizamos y ya.

Por otra parte, hay actividades que realizamos porque así las decidimos, porque entre un abanico de posibilidades tomamos una elección en lugar de otra, por ejemplo siempre tuvimos la opción entre matricularnos para estudiar contaduría o administración, o bien, entre ir a la fiesta el fin de semana o quedarnos a terminar el trabajo que se nos solicitó para el lunes; en suma, se trata de actos que manifiestan la voluntad y la libertad, ambas constitutivas de nuestra naturaleza.

Como se puede observar, dicha distinción es altamente esclarecedora, pero hay que decirlo, se trata de una clarificación lógica o conceptual, porque en el terreno de nuestro existir, aquí y ahora, no es el caso que nuestros actos sean pura y llanamente libres, pero al mismo tiempo hay muy pocos y rarísimos casos de actos puramente voluntarios, porque nuestra libertad penetra en las partes más recónditas de nuestro comportamiento involuntario.⁴

Aristóteles, como buen pensador meridional supo ubicar el lugar del ser humano en el todo natural al descubrir para todos los tiempos que, nosotros entes terrestres estamos sujetos a procesos biológicos como el crecimiento, la alimentación, la reproducción, la muerte, entre muchos otros procesos que nos suceden, pero sin nuestra participación, como ocurre con los vegetales y aun con los animales, toda vez que también contempló, que al hombre no sólo le ocurren cosas, sino que también hace muchas otras cosas que no le son dadas y que, por tal motivo, no tiene trazado o prefigurado un destino,² pero tampoco es el caso que posea una

⁴Tengo presente que la postura aristotélica de la relación entre libertad y necesidad se encuentra en un punto intermedio de dos extremos que son, por un lado los determinismos absolutos, tales como la de los estoicos, Spinoza o Leibniz; y por otro lado, el libertarismo absoluto como es el existencialismo de Sartre.

²Existen muchas obras de Aristóteles donde deja clara su postura intermedia entre los extremos del determinismo absoluto y el libertarismo abstracto, por ejemplo en *Física*, II.5,

libertad pura, abstracta o angelical, tal como lo piensa Sartre³ o cualquier indeterminista radical que niegue límites a la libertad.

La sabiduría aristotélica, interpreta los actos humanos a partir de la relación del punto medio entre necesidad y libertad, entre determinismo e indeterminismo. Se trata de una relación en que ninguno de los elementos suplanta al otro, pero al mismo tiempo es una liga irrompible, esto significa que el acto libre es a partir de un deseo o dato no voluntario humano, y a la inversa, que todos los impulsos o deseos dados en el ser humano sólo adquieren pleno sentido para el ser humano en la medida en que se decide sobre ellos mediante de lo voluntario o libre. En efecto, nadie decide tener hambre o tener una pasión o un deseo, éstos son los elementos de la necesidad humana ya dados y que no podemos evitar, pero sobre los cuales nuestra libertad transforma y les da un color concreto único y definitorio de nuestra existencia.

Se ha dicho, nadie decide tener una pasión, el *pathos* es un padecimiento, es algo que se sufre o se padece, pero que sin ella la acción libre quedaría reducida a un simple bostezo, propia de un hombre *apático*; por el contrario, las grandes acciones de los hombres sólo se han logrado por el poder desbordante de la pasión orientadas por la libertad de los grandes hombres. Sin la orientación de una decisión libre, la pasión, ciega por naturaleza se desbordaría caóticamente, provocando nuestra ruina o destrucción, tal como lo señala Aristóteles en el epígrafe de este trabajo.

Quizá esta exposición parezca en un primer momento demasiado obvia, sin embargo, en las interpretaciones contemporáneas acerca de la comprensión de los actos humanos con frecuencia se suele romper ese frágil equilibrio que pudo encontrar Aristóteles del actuar humano: ya se mencionó el caso de Sartre, pero en general todas las filosofías con fundamentos historicistas que niegan todo esencialismo o naturaleza humana, caen en la postura de sobrevalorar la voluntad libre, como si fuera autosuficiente, negando o queriendo negar por medio de una súper conciencia la existencia de la pesada y cruenta necesidad que nos conforma como seres atados a esta calamitosa tierra, inventando así, una libertad puramente abstracta o ideal.

197a5-8; II.6, 197b1-6;0; en *Interpretatione*, 9; en *Metafísica*, XII. 10,1075a17; en *Sobre el alma*, III.9-13, 433a4-6, y lo largo de toda *Ética nicomáquea*.

³En *El existencialismo es un humanismo*, hay varias ediciones.

En el otro polo, y con mayor frecuencia, las explicaciones positivas o de corte *cientificista*, tienden a reducir la libertad a un epifenómeno de la necesidad y lo involuntario determinista. Estas teorías tienden a reducir la acción humana a epifenómenos biológicos o genéticos, psicológicos y hasta sociales.

En contra partida, el filósofo griego con la agudeza mental que le caracteriza pudo comprender de un modo más amplio y sin caer en extremos o reduccionismos, que no somos simples máquinas genéticamente programadas, ni que tampoco somos seres angelicales carentes de corporeidad.

La trillada frase de Aristóteles que comprende al hombre como *zoon logon echon* interpretada por la tradición metafísica como animal racional, en realidad ha oscurecido la amplia complejidad que Aristóteles vio en el *ser humano*, y que sólo a partir de Heidegger⁴ se empezó a esclarecer, al explicar que con dicha interpretación el *logos*, es decir, el habla, el lenguaje o el pensar lejos de considerarse lo esencial de todo *ser-ahí*, se convirtió en el instrumento de un animal puramente instintivo, cuya organización puramente material y necesaria lo dotó del instrumento de la razón para sobrevivir.

En cambio, la *inter-pretación* que nos ofrece el filósofo alemán, reencauza a ese ser complejo que en cada caso somos nosotros, pues por un lado, nos hace ver que no podemos ir más allá de los límites de nuestra existencia terrenal, pero por otro, estamos abiertos por nuestra voluntad a una infinita gama de posibilidades para actuar libremente, y por nuestra inteligencia a un conocimiento infinito de las cosas.

Parece ser que somos seres determinados por una naturaleza: tenemos un cuerpo, pero muy poco lo podemos controlar porque está sujeto a las leyes de la física, pero sobre todo porque cumple con las leyes de la genética y se desarrolla según los ciclos biológicos y, por tal razón, nos hace seres necesitados, es decir con carencias y determinaciones, pero a la vez parece ser que esa misma naturaleza nos impele a ir más allá de la mera vida biológica dando lugar a una vida política, que es donde propiamente son realizables los actos humanos, fuera del *bios politikon*, no hay humanos, sólo entes vivos, cerrados y determinados por su desarrollo biológico, y expuestos a los estímulos del medio ambiente que les rodea. En contra parte, y con razón, Heidegger dice que somos *seres en el mundo*, limitados por nuestra circumdandancia pero abiertos a una infinita gama de posibilidades.

⁴Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 74.

El filósofo griego afirma que toda acción y elección tienen su origen en los deseos, pues la mera contemplación o racionalización de un objeto no es motivo para actuar, por ejemplo, el hombre que estudia medicina, pero que no tiene deseos de curar o de mantener la salud de los pacientes, no es médico, pues el simple conocimiento de las enfermedades no le impulsará a buscar la salud de sus pacientes, y con el tiempo mostrará que es un hombre mediocre, y lo mismo sucede con el administrador que no desea hacer eficientes los recursos de una organización, con el tiempo mostrará que es un bostezo de la existencia y entonces su vida transcurrirá en vano, pero en la medida que el objeto se constituya como un objeto de deseo, entonces se actuará para tener posesión de él. Pero los deseos no se eligen, nacen de la espontaneidad nuestra, de ahí el fracaso de muchos profesionistas que creen poder elegir sobre los fines u objetos de deseo. Cuando un deseo se nos presenta, como seres libres, podemos elegir sobre los medios y acciones que creemos pertinentes o adecuados para lograr o conseguir *x* fin u objeto de deseo, no más.

Las emociones tampoco las elegimos, es una parte definitoria de nuestro modo de ser, de ellas depende mucho cómo respondamos a las circunstancias concretas de nuestro existir, por ejemplo, el hombre que tiende a la irascibilidad, más fácilmente se alterará ante un contratiempo que aquel que tiene la tendencia a ser bonachón, sin embargo, el irascible con el tiempo y el libre esfuerzo podrá tener control sobre sus actos, pero en definitiva su vida llevará la marca de sus emociones.

En relación con las virtudes, Aristóteles⁵ dice que no son naturales, pero no son contrarias a la naturaleza, es decir, aunque tenemos una tendencia natural hacia el bien último, no actuamos automáticamente en función de dicho bien, pues para ello hay que lograr ser virtuosos, y la virtud sólo se adquiere con el ejercicio, es decir, si queremos ser justos, sólo lo seremos realizando actos justos, pues la virtud no es otra cosa que un hábito y éstos nos determinan, pero no es una determinación natural o biológica, más bien surge de la libertad.

En resumidas cuentas, puedo decir que no decidí el momento de nacer, no decidí tener el cuerpo que tengo y también puedo afirmar que no decidiré mi muerte (ni siquiera el suicida elige su muerte, en todo caso elige el

⁵Aristóteles, *Ética nicomáquea*, II, 1, 1103a20.

modo de morir y el momento de morir, pero no elige morir, pues ningún mortal tiene esa opción), pues como dice Heidegger, la muerte es la determinación más absoluta y completa de nuestra existencia, es la que condiciona todas nuestras decisiones y acciones, y es la que les confiere sentido y, sin embargo, no voy a escapar a mi propia muerte. Todo lo que elegimos actuar se sitúa después del nacimiento y antes del final, después hay nada, en esa y sólo en esa medida se estrecha el vínculo entre la libertad y la necesidad para toda acción humana.

Por todo lo anterior podemos decir que tenemos la vida que nos merecemos: disfrutamos de la salud que nos hemos dado: nuestros ojos, nuestros rostros y todo nuestro cuerpo terminan por traducir la intensidad o la mediocridad de nuestra existencia completa.

Y después de todo ¿qué garantía tengo de mi libertad?, ¿por qué no pensar como los estoicos que afirmaban que todo se rige de acuerdo a la rueda de la necesidad? O como Leibniz y Spinoza que afirmaron que todo acontece según un plan completamente racional sin posibilidad de ser modificado por nadie. ¿A caso Aristóteles no se contradice cuando afirma que todo está ordenado y relacionado de cierto modo y dispuesto a moverse hacia un fin último, porque si es así, entonces la libertad sólo es un sueño surgido de la ignorancia de que todo acontece según un orden establecido de una vez y para siempre?

En efecto, Aristóteles considera que todo está organizado jerárquicamente y que de una u otra forma todo tiene relación entre sí. Si atendemos a la cita inicial podemos ver lo que aquí se dice, y también podemos ver que todo tiende a un fin último, de suerte que el problema es ¿cómo es posible hablar de libertad en una naturaleza debidamente organizada, cuyos movimientos tienden a un fin último? Con este panorama, la libertad parece un sueño o una ficción, porque sucede que las elecciones que cotidianamente estamos tomando, en realidad son movimientos de las cadenas causales de las cuales no tenemos conocimientos, pero que en realidad provocan nuestro comportamiento o actuar en aras de un fin, que bien podemos conocer o no.

Pero como es de esperarse, la agudeza intelectual de Aristóteles, se hace nuevamente presente en *Física*,⁶ pues sin entrar en contradicción

⁶*Física*, II, 4-6. El filósofo habla de la contingencia, el azar y la suerte. La contingencia también es tratada en *Interpretatione*, 9 donde habla de las proposiciones particulares en fu-

acerca de un orden natural movido por un fin último, demuestra que para que exista dicha naturaleza jerárquicamente organizada y llena de una gran pluralidad de entes bien diferenciados unos de otros, es menester la existencia de la suerte y del azar, que son dos modos en que se hace presente la contingencia o indeterminación en la naturaleza.

Sin pretender entrar de lleno en las dificultades metafísicas del tema: sin otorgarle un papel protagónico a la incertidumbre (como es el caso de la física cuántica y las teorías del caos) y sin sacrificar la tesis de que la *Physis* es un entramado de causas internas, Aristóteles sostiene que la naturaleza sería imposible tal como está jerarquizada y organizada, pues todo sería igual y uno a la vez, pues es justamente el azar, el accidente o la indeterminación lo que hace que yo sea esta sustancia concreta y, por tanto, única e irrepetible, y aunque me parezca a x o z , no soy ellos sino yo, es decir, en un universo plenamente organizado, sin la chispa de la contingencia o indeterminación, el universo quedaría a penas reducido a una masa gelatinosa informe, y suponiendo que el universo es así, el conocimiento del mismo sería imposible, pues la posibilidad no existiría y en consecuencia tampoco las hipótesis, pues no habría para qué formularlas.

Por todo lo anterior, se puede concluir que la libertad, no es ilusión, sino un constitutivo de la naturaleza humana. ¿Por qué? Porque probada la existencia de la contingencia, el azar o la suerte, sigue la indeterminación, esto es, que sigue que no todo acontecimiento está anclado a una cadena causal determinada de una vez y para siempre, sino que en la red interna de causas que conforman la naturaleza, están aquellos acontecimientos indeterminados, que siempre tuvieron la posibilidad de ser de otro modo, lo cual es el signo distintivo de la libertad, en el sentido de que la libertad es la apertura que tenemos los humanos para haber actuado de diferente modo a como de hecho lo hemos hecho; por ejemplo, siempre tuve la posibilidad de haber estudiado otra carrera a la que de hecho estudié, o en todo caso pude haber no estudiado y en su lugar trabajar de mecánico en un taller. La libertad es la indeterminación que en el momento de la acción determino.

¿Y qué ganamos al sabernos seres libres? Ganamos nuestra autodeterminación como seres forjadores de nuestro destino histórico común e in-

turo. La tesis es que dichas proposiciones no tienen determinado el valor de verdad o falsedad, sino que hasta que acontece.

dividual, claro está dentro de los límites que impone nuestra terrena humana necesidad, pero también debe quedar claro, que al adueñarnos de nuestras acciones, también adquirimos la responsabilidad moral de nuestros actos y de las consecuencias que de ellos se desprenden, pero ¿cómo se vincula la acción con la responsabilidad moral? Bueno eso es tema de otro escrito, por el momento esto es todo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1983), *Ética nicomáquea*, México, UNAM.
——— (1994), *Metafísica*, España, Gredos.
CORBI, Josep y Carlos Moya (1997), *Ensayos sobre libertad y necesidad*, España, ed. Servicios de gestión editorial.
HEIDEGGER, Martin (1973), *Carta sobre el humanismo*, Argentina, Huáscar.
LEAR, Jonathan (1994), *Aristóteles*, España, Alianza Editorial.
LEONARD, André (1997), *El fundamento de la moral*, España, BAC.

GLOSARIO DE TÉRMINOS

- METAFÍSICA. Disciplina filosófica que estudia los fundamentos y condiciones de posibilidad de todo cuanto existe. Por tal motivo, Aristóteles la nombró ciencia primera de todo cuanto existe.
- PERIPATÉTICO. Es un adjetivo que recibe Aristóteles debido a que, según sus biógrafos, acostumbraba a dar clases mientras paseaba por los jardines del Liceo.
- POLIS. Modo de organización político social que practicaron los antiguos griegos. Literalmente significa ciudad-Estado. Nuestro término política se deriva del término *polis*.
- PHYSIS. Vocablo griego para denominar a la naturaleza.

ÍNDICE DE AUTORES

- ARISTÓTELES. Nació en la *Polis* de Estagira, y fue hijo de un médico prominente, y tras su muerte, el tío de Aristóteles se hizo cargo de él, enviándolo a estudiar a la *Polis* de Atenas en la *Academia* de Platón. Aristóteles ingresó con

Platón cuando apenas contaba con 17 años de edad y permaneció ahí 30 años, hasta que ocurrió la muerte de Platón.

Habiendo salido de la academia, se dedicó a viajar por distintas ciudades griegas, también impartió clases y escribió algunos tratados, y finalmente volvió a regresar a Atenas para crear su propia escuela.

Aristóteles permaneció en Atenas hasta la muerte de Alejandro Magno a quien educara por algún tiempo. La razón de la huida de Atenas del peripatético, obedece a los sentimientos anti macedónicos que se empezaron a despertar en esta ciudad, y para evitar un linchamiento político tomó la decisión de abandonar Atenas muriendo unos años después.

La producción literaria de Aristóteles es vasta e incursiona en muchas áreas del saber humano, tales como en biología, estética, física, análisis de lenguaje, política, ética, metafísica, lógica, entre otros.

HEIDEGGER, Martín. Nació en 1889 en el poblado de Messkirch, Baden Alemania, una zona de fuerte influencia católica y conservadora.

Ingresa al noviciado con los jesuitas, pero después de un tiempo lo expulsaron por inadaptación física. Se traslada a Friburgo para estudiar teología y empieza a leer las *Investigaciones lógicas* de E. Husserl.

A la edad de 21 años publica un texto breve sobre Abraham de Santa Clara. Deja la teología y se dedica a estudiar física, matemáticas y filosofía. En 1916 conoce a Husserl en la universidad de Friburgo. En 1923, gana su primer plaza de catedrático en la universidad de Marburgo y en 1927 publica su principal obra y una de las más importantes para todos los tiempos, la cual se titula *Ser y Tiempo*. En la época de la dictadura nazi, al parecer Heidegger se ve envuelto en actividades pronazis siendo rector de la universidad de Friburgo, sin embargo, y a decir verdad no es clara la relación que Heidegger haya establecido con el nazismo.

Lo que sí es muy claro, es la amplia producción filosófica del pensador alemán, así como la profunda influencia en el desarrollo de la filosofía posterior. Después de la guerra, el filósofo de Messkirch, se aloja en una casa de campo de la selva negra, para dedicarse a la actividad del escribir y del pensar.

Finalmente Heidegger muere en el año de 1976.

¿Experiencias éticas fundamentales?

Teresita García González

*En aras de la fe vertí mi llanto;
perdida la fe, busqué la orgía;
pero el vicio acreció mi desencanto,
y el vicio, la virtud, todo me hastía.*

ANTONIO PLAZA

Adelantándose a su tiempo, Antonio Plaza⁴ muestra en el verso anterior una de las características distintivas del llamado pensamiento posmoderno: el desencanto. El poeta nos revela a un ser que guiado en un primer momento por la fe se ve carente de ella. Perdida aquélla por la cual derramó su llanto, se refugia en la orgía. Pero ésta no sólo no le proporciona alivio, sino que le abre las puertas al hastío. Vemos, además, por un lado, una posible relación entre orgía y vicio y, por otro, fe y virtud. La primera de estas relaciones es fácil de comprender siempre que reconocemos que orgía era el nombre que los griegos daban a las fiestas de Dionisio, dios del vino y de la embriaguez. De ahí que es conocimiento común que en un festín de esta índole se cometen excesos relacionados principalmente con la bebida, la comida y el sexo; es decir, se actúa desenfrenada, viciosamente. Pero la segunda relación, la que Plaza parece establecer entre fe y virtud, ya no es muy clara, sobre todo si preguntamos por la esencia y objeto de la primera. Sin pretensiones filológicas, podemos mínimamente recordar que la palabra *fides* hace referencia tanto a un conjunto de creencias religiosas como a un estado de confianza o certeza respecto a alguien o algo. En el primer caso, el objeto de la fe es Dios (o un grupo de dioses); mientras que en el segundo, el objeto puede ser Dios, o el hombre, o un

⁴Poeta mexicano del siglo XIX. La estrofa con la que iniciamos este trabajo forma parte del poema titulado "Horas negras" que aparece en *Álbum del corazón*.

partido político, o una firma comercial, etcétera. Ahora bien, si aceptamos el vínculo entre la virtud y la fe, ¿será que la primera no es posible sin la segunda?; ¿será que la virtud depende de un sentimiento de confianza?, o ¿será que es necesario profesar una religión para ser virtuosos? Tal vez si consultamos a un sacerdote católico nos saque rápidamente de apuros recordándonos que la fe es también una de las tres virtudes teologales, de suerte que la relación que ponemos en entredicho es evidente. Pero su respuesta no nos dejará satisfechos mientras no aclaremos lo que entendemos por virtud.

Sin embargo, no es mi deseo empobrecer con un prosaico análisis el bello pensamiento de Plaza. Detendré la lista de preguntas para llamar la atención sobre una única cuestión: la que se refiere a las razones de nuestro aburrimiento, principalmente hacia la virtud. Claro está que supongo que como almas posmodernas –totales o parciales– compartimos el hastío del poeta. Mi propósito obedece a la imposibilidad de mirar por separado la virtud y la ética; de tal manera que si la primera nos produce cansancio, la segunda no se encuentra en un lugar privilegiado; aunque por doquier se hable de su necesidad –o tal vez precisamente por ello. Más aún si revisamos los temas que incluye la unidad temática que ahora nos ocupa, titulada “Experiencias éticas fundamentales”, nos vemos no sólo hastiados sino atemorizados ante la ética y la virtud, pues tienen que ver con el pecado, la culpa, el arrepentimiento, la constrictión, el dolor, el cumplimiento, el remordimiento, la soledad, la duda, la vergüenza, el pudor, etcétera. Al leer dichos temas no podemos más que ahogar un grito de espanto. ¿Cómo habríamos de querer tener experiencias que nos conduzcan a algunos de los estados mencionados, nosotros, seres que –como dice Lipovetsky²– respetamos la ética siempre y cuando no implique mutilación de nosotros mismos, siempre y cuando no implique obligación difícil, espíritu de responsabilidad o deber incondicional? ¿Cómo habríamos de querer tener “experiencias éticas” –con todo y que sean fundamentales– si somos seres de placer y aquéllas implican dolor?

En suma, mi objetivo aquí es doble: por un lado pretendo demostrar que una de las razones principales del cansancio –y hasta terror– hacia la virtud es el hecho de que suele relacionarse con estados nada deseables,

²Cfr. G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, p. 48.

por otro, quiero probar que dicha relación no es necesaria. Soy consciente de que no será nada fácil la segunda parte de mi objetivo, pues basta recuperar la experiencia común para percatarnos de que mientras se vive en la fe se derraman lágrimas, en las orgías se ríe; mientras que el justo sufre, el injusto goza; mientras que el honesto casi nunca asciende de puesto, el adulador se enriquece, etcétera. No obstante, al menos espero depositar en su ánimo el interés por pensar la virtud y la ética desde otra concepción: una más platónica-aristotélica, una menos “dantesca” y nihilista.

Para empezar, quisiera señalar que si bien la postura común hacia la virtud pasa del escepticismo a una paradójica aversión, las dudas acerca de su utilidad y su lazo con el dolor parecen haber existido en todos los tiempos. Tomemos como sustento de esta afirmación los problemas que al respecto nos revela Aristófanes en su comedia llevada a escena por primera vez en la primavera de 423 a.C., durante las fiestas celebradas en honor a Dionisio. Me refiero a *Las Nubes*,³ obra de teatro en la cual el autor nos presenta a Estrepsíades, un hombre sencillo que aun acostumbrado al campo, contrae matrimonio con una mujer de ciudad, amante de los placeres más sofisticados. Después de un tiempo y con un hijo adolescente (Fidípides), el pobre hombre padece de insomnio resultado de las innumerables deudas que ha contraído a causa de los finos gustos que su despreocupado hijo ha heredado de su madre. Desesperado, Estrepsíades decide mandar al joven a tomar clases con Sócrates (un Sócrates muy diferente al que nos retrata Platón) para que le enseñe el arte de engañar con las palabras. Cuando el muchacho se niega a esta petición por considerar a Sócrates y a sus discípulos unos caraspáldas alborotadores, su padre decide acudir él mismo para instruirse. No tarda en darse cuenta que su escasa memoria le impide seguir con provecho las lecciones y, haciendo gala de los pocos conocimientos de gramática adquiridos, convence a su hijo para que ocupe su lugar. Es entonces cuando aparece una de las escenas que más nos interesa aquí: el joven debe elegir de entre el *discurso injusto* (también traducido como débil) y el *justo* (también traducido como fuerte) aquel que fundamentará su vida, sus acciones. Aristófanes nos presenta los dos discursos en un debate. El vencedor será elegido. ¿Cuál se imaginan que es el desenlace? El saber *justo* se defiende aconsejando

³Aristófanes, “Las nubes”, en *Teatro griego*.

los estrictos regímenes de la vieja educación en la que los jóvenes deben ser respetuosos, moderados, honestos, recatados, etcétera. Por su parte, el *saber injusto* hace ver que siguiendo el camino de la moderación sólo conseguirá privarse de todos los placeres de la vida, de cuyas consecuencias puede librarse fácilmente utilizando adecuadamente la palabra. Desde luego que Fidípides decide ponerse de inmediato bajo la tutela del *saber* que le promete placer.

Hasta aquí podemos ver que la historia se repite incansablemente: mujeres deseosas de perfumes y buena vida; hombres que, a pesar de pregonar diferentes gustos, se enamoran de ese tipo de mujeres; hijos despreocupados que no quieren ir a la escuela, que sueñan con adquirir aquello que les apasiona; endeudamientos constantes, con sus correspondientes anhelos de salir fácilmente de ellos y, sobre todo, la idea de que la virtud y el placer no van de la mano. ¿Es esta la postura de Aristófanes? Miremos el final de la comedia.

Una vez que concluyen las lecciones de Fidípides por parte del *discurso injusto* –no precisamente por parte de Sócrates–, Estrepsíades muestra suma satisfacción al creer que por fin, gracias a su educado hijo, va a librarse de sus acreedores y todas sus preocupaciones. Efectivamente, logra evadir a dos de ellos haciéndolos pasar por tontos. Después de lo cual ofrece a su hijo un banquete del que tendrá que salir huyendo ante los sorprendidos golpes que Fidípides comienza a propinarle. Cuando le pide que explique razonablemente su irrespetuosa actitud, el joven no sólo desarrolla un argumento que lo justifica, sino que además el argumento resulta válido: si los padres, por el amor que les tienen, golpean a sus hijos para corregirlos, ¿por qué éstos no habrán de corregir de la misma manera a sus padres, cuando las faltas de los viejos tienen menos excusa que la de los pequeños?

Atónito, el humillado padre no tiene más remedio que aceptar que su hijo tiene razón, pero cuando éste le confiesa que piensa utilizar el mismo método para corregir a su madre Estrepsíades se descubre horrorizado ante las consecuencias de las enseñanzas del *discurso injusto*. Se da cuenta que no sólo ha logrado alejar a sus prestamistas, sino que también ha perdido a su hijo.

No es mi intención detenerme a analizar todos los matices de esta pletórica obra, calificada por el mismo autor como la más exquisita de todas sus comedias; lo que me gustaría es que pensemos juntos lo que nos revela

acerca de nuestra percepción de la justicia y la virtud. De entrada parece una relación paradójica, en tanto que esperamos que los otros sean justos para con nosotros, pero al mismo tiempo somos injustos siempre que nos es posible, pues estamos convencidos de que el camino del vicio, en general, es más sencillo y agradable. Sin embargo, cuando nos damos cuenta que la senda opuesta a la virtud también es cansada y espinosa, desangrados repetimos: “[...] y el vicio, la virtud, todo me hastía”. ¿Será tal vez que tenemos una visión, si no errada, al menos incompleta de la virtud y el vicio?

Les propongo poner en duda la relación entre virtud y dolor, suspender por un momento nuestro desencanto posmoderno y pensar que quizá el placer por excelencia lo adquirimos siendo virtuosos. Para ello tenemos que repensar la naturaleza de la virtud desde otra perspectiva: la aristotélica. ¿Por qué Aristóteles, un pensador tan lejano a nosotros? Pienso que la posibilidad de actualizar la visión aristotélica se abre cuando nos percatamos que es una visión que choca con la de los Estrepsíades y Fidípides de todos los tiempos, lo cual es condición para reconsiderar la verdad o la falsedad, la parcialidad o completud de ambas visiones.

En la *Ética nicomáquea*, Aristóteles afirma que en cada una de sus acciones y decisiones, el hombre tiende hacia fines específicos, los que se constituyen como bienes. Ahora bien, hay fines relativos (aquellos que buscamos en vista de otros) y fines superiores (los que buscamos en sí mismos); si no hubiera fines superiores, finales, resultaría esquizofrénico y contradictorio pensar en un proceso que conduzca de un fin a otro hasta el infinito (esquizofrénico porque dicho proceso implicaría ausencia de unidad en nuestra conducta; contradictorio, porque ir de un fin a otro siempre destruye el concepto mismo de fin). Según Aristóteles es ineludible pensar que todos los fines y bienes a los que tiende el hombre adquieren sentido en función de un fin último o bien supremo. ¿Cuál es éste? Aristóteles sostiene sin vacilar que el bien supremo al que todos los hombres aspiran es la felicidad. El problema, por supuesto, es especificar qué es la felicidad, ya que existen variadas opiniones al respecto. La gran mayoría considera que la felicidad consiste en el placer. Pero para el estagirita, una vida dedicada a la satisfacción de los deseos es una vida digna de los esclavos y de las bestias. Por otro lado, las personas más cultas sitúan el fin último en el honor. Pero el honor no puede ser el bien supremo porque es algo externo, en tanto que siempre es otorgado por “el otro”. También

existen –continúa nuestro autor– los que sostienen que la felicidad estriba en acumular riquezas.

Pero si bien el tipo de vida voluptuosa (que busca el placer) y la política (que busca el honor), aun siendo impropias por las razones someramente expuestas, guardan cierta plausibilidad, no sucede lo mismo con el tipo de vida dedicado a atesorar bienes externos. “En cuanto a la vida de lucro, es ella una vida antinatural y es claro que no es la riqueza el bien que aquí buscamos, porque es un bien útil, que por respecto de otro bien se desea”.⁴

Esto es, buscamos los placeres y los honores por sí mismos, pero no así las riquezas. De ahí que para Aristóteles la vida de lucro es la más absurda y la más inauténtica, pues equivale a buscar cosas que, por naturaleza, tienen valor de medios pero nunca de fines. ¿Qué otro sentido tiene la riqueza si no es el de uso? Ella no es más que una de las condiciones de la vida humana, de la vida virtuosa. La riqueza es para Aristóteles la posibilidad de vivir según la virtud y la felicidad; en este sentido es una posibilidad que viene de fuera y no de dentro como los hábitos. Por lo tanto, se hace realidad en cuanto contribuye a la actualización de las potencialidades internas.

¿Qué es entonces la felicidad? La respuesta de Aristóteles tiene que ver con la virtud (excelencia). El fin último del hombre no consiste en otra cosa sino en la función que le es peculiar, aquélla que sólo él puede realizar, así como –de manera general– el bien o fin de cada ser consiste en la obra que le es propia. Por ejemplo, la obra del ojo es ver, la del oído escuchar, etcétera. Por supuesto que cuando hablamos de la obra que le es propia al hombre la respuesta ya no es inmediata. Podemos pensar que la función del hombre es vivir, sin embargo esta primera respuesta queda descartada cuando nos percatamos que *vivir* es común a todos los seres vegetales y animales. Tampoco puede ser el sentir, puesto que es común a todos los animales. La función peculiar del ser humano es la razón, es decir, en la actividad de esta facultad consiste el verdadero bien del hombre, y más precisamente en la actividad perfecta, excelente, virtuosa, de dicha actividad.

De ahí que Aristóteles sostenga que

el bien humano resulta ser una actividad del alma según su virtud; y si hay varias virtudes, según la mejor y la más perfecta, y todo esto, además, en

⁴Aristóteles, *Ética nicomáquea*, versión de Antonio Gómez Robledo, libro I, cap. v.

una vida completa. Pues así como una golondrina no hace primavera, ni tampoco un día de sol, de la misma manera ni un día ni un corto tiempo hacen a nadie bienaventurado y feliz.⁵

Para Aristóteles los verdaderos valores no pueden ser externos (como la riqueza) ni corporales (como los placeres), porque no se refieren a lo más propio del hombre. Si el bien humano, si la vida buena, consiste en actuar de acuerdo a la razón, entonces los valores auténticos son los del alma, los cuales consisten en la virtud y en ella radica la felicidad.

Igual que Platón,⁶ Aristóteles afirma que es por medio de la actividad del alma –no del cuerpo– como logramos una vida constructiva. Pero a diferencia del primero, enfatiza la necesidad de ciertas condiciones sin las cuales no es posible ser felices; entre estas condiciones se encuentran los bienes externos, los medios de fortuna. Necesarios porque su ausencia puede malograr la acción virtuosa,⁷ pero no suficientes porque su sola presencia no nos hace justos ni moderados, valientes ni prudentes. En suma, las riquezas son realmente útiles para los que son virtuosos; para los que no lo son, pueden convertirse en motivo de desdichas.

Entendida la virtud como un hábito que se forma por las acciones, ineludiblemente está relacionada con el placer y el dolor, “pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor”.⁸ Es decir, los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguir o evitar los que no se deben, o cuando no se debe, o como no se debe. Así, la virtud no sólo se relaciona con el dolor, sino también con el placer, de manera inevitable, siempre que entendamos que la virtud tiene que ver con las acciones, reguladas por las dos afecciones señaladas. El hombre virtuoso tiende a hacer lo que es mejor respecto al placer y al dolor, mientras que el vicioso hace lo contrario. El primero acierta, mientras que el segundo yerra, especialmente respecto del placer. El examen del éste y su contrario son necesarios, ade-

⁵*Ibidem*, libro I, cap. VII, p. 43.

⁶Platón, “Leyes”, en *Diálogos*, t. VIII, 697b.

⁷Aristóteles define la virtud como la posición intermedia entre dos extremos: uno que se da por defecto y otro que se da por exceso. Así, por ejemplo, la liberalidad es el justo medio entre la avaricia (defecto) y la prodigalidad (exceso). Es la acción justa que la razón nos conduce a asumir respecto al gasto del dinero. Entonces sería imposible ser liberal si no se posee dinero.

⁸*Op. cit.*, 1104b10-12.

más de su nexo con la virtud y el vicio, porque la mayoría de los hombres opinan que la felicidad va acompañada de placer. ¿Es el placer un bien por sí mismo?, ¿son buenos todos los placeres? Las opiniones acerca de que el moderado evita los placeres son refutadas por la aclaración que hace Aristóteles⁹ acerca de que hay placeres que van acompañados de dolor, por eso el moderado los evita, pero hay también placeres propios de éste, como –en general– los hay propios del hombre virtuoso, ya que si el que se llama se atormenta en realidad no posee la virtud como un hábito, sino como un estado pasajero inherente al arrepentimiento, o a la culpa, o a la soledad, o a la vergüenza, pero no a la verdadera felicidad.

Espero que con lo esbozado hasta aquí quede abierta la posibilidad para pensar que:

- Una causa importante del hastío es el descuido acerca de la educación en el placer y el dolor. Descuido no exclusivo de la época actual, aunque sin duda acentuado en ella.
- Que siempre han existido padres como Estrepsíades, hijos como Fidípides y mujeres como la madre de éste, que tienen como anhelo una vida cómoda, que sufren y exigen justicia cuando se sorprenden dañados, pero que siempre que pueden actúan injustamente.
- Que siempre han existido (aunque los menos) hombres que son partidarios de la postura aristotélica, la que sostiene que la felicidad no es un estado sino una actividad que deviene de la parte más excelente de nuestra alma. Es decir, que no hay felicidad en el vicio, sólo en la virtud.
- Que el hombre virtuoso, en tanto que sabe cómo conducirse frente a los placeres y a los dolores, es el que sufre menos, es el que goza más.

Claro está que abrir la puerta para pensar en los puntos anteriores supone al menos dos cosas: que es posible la educación respecto al placer y al dolor, y que no somos des-almados; ya que si fuésemos sólo organismos complejos, la medicina sería suficiente para alcanzar el bien más elevado. No habría necesidad de la ética.

⁹*Ibidem*, 1153a 30-35.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓFANES (1974), "Las nubes", en *Teatro griego*, Madrid, EDAF.
- ARISTÓTELES (1983), *Ética nicomáquea*, trad. Antonio Gómez Robledo, México, UNAM.
- LIPOVETSKY, Gilles (2000), *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama.
- PLATÓN (1999), "Leyes", en *Diálogos*, t. VIII, Madrid, Gredos.
- PLAZA, Antonio (2002), "Horas negras", en *Álbum del corazón*, México, Editores Mexicanos Unidos.

GLOSARIO DE TÉRMINOS

- DANTESCO. Adjetivo derivado del poeta toscano Dante Alighieri. Se utiliza para calificar estilos espantosos, infernales, grandiosos, haciendo referencia a uno de los aspectos que nos muestra el autor en su magnífica obra: *La Divina Comedia*.
- NIHILISMO. Del latín *nihil*, nada. No significa precisamente creer en nada, si bien esta acepción se le asigna en algunas ocasiones. Hay autores que distinguen un nihilismo positivo (activo) y otro negativo (pasivo), este último como negación de todo principio ético que conlleva negligencia o autodestrucción.
- POSTMODERNISMO. Designa generalmente un amplio número de movimientos artísticos, culturales, literarios y filosóficos del siglo XX, definidos en diversos grados y formas por su oposición o superación al modernismo. Así, frente al compromiso riguroso con la innovación, el progreso y la crítica de las vanguardias intelectuales y sociales, a las que considera una forma refinada teología autoritaria, el posmodernismo defiende la hibridación, la cultura popular, el descentramiento de la autoridad intelectual y científica y la desconfianza ante los grandes relatos.
- PROSAICO. Adjetivo utilizado para advertir que el estilo utilizado es la prosa y no el verso. Proviene del latín *prosaicus*, el cual nombra también falta de idealidad o elevación.

ÍNDICE DE AUTORES

- ARISTÓFANES. Las fechas biográficas de este autor no son conocidas con exactitud. Se piensa que nació alrededor del 445-450 a.C. y que murió en el 385 a.C. aproximadamente. Era ateniense del demo de Pandión. Acerca del nú-

mero total de comedias, los nombres de éstas y su autenticidad han existido diversas discusiones. De las treinta que se tienen como auténticas, sólo han llegado a nosotros once de ellas, cuya lectura resulta sumamente enriquecedora para adentrarnos en el conocimiento de la naturaleza humana.

ARISTÓTELES (384/3-322 a.C.). Nació en Estagira en el 384. Su padre, Nicómaco, fue médico y amigo de Amistas II, rey de Macedonia. A los 17 años ingresó a la Academia de Platón, en Atenas, en donde permaneció por espacio de 20 años, primero como discípulo y después como maestro. A la muerte de Platón en el 347, abandonó la Academia y se dedicó a viajar. Fue a Assos, en Así Menor, en donde fundó, junto con Jenócrates, una escuela. Después de 30 años partió de Mitilene, casándose en Pitias. Ahí permaneció hasta el 342, en que fue llamado por Filippo, rey de Macedonia, para hacerse cargo de su hijo Alejandro, quien tenía 13 años. En el 335 Alejandro subió al trono y Aristóteles regresó a Atenas y fundó el Liceo, en las afueras de la ciudad. A la muerte de Alejandro Magno en el año 323, la situación en Atenas se tornó difícil por un movimiento antimacedónico, por lo que se trasladó a Calcis, donde murió un año más tarde.

LIPOVETSKY, Guilles (1944). Sociólogo francés del siglo xx, heredero de Tocqueville y Louis Dumont. Su obra ha marcado profundamente la interpretación de la modernidad; de ahí que Luc Ferry dice de él que es “una estrella de los analistas de la contemporaneidad”. Su nombre se asocia a la exploración de la noción de “individuo” como “átomo irreductible” de la era de la democracia. Es autor de celebres ensayos, entre los que se encuentran: *La era del vacío*, *El imperio de lo efímero*, *La tercera mujer*, *Metamorfosis de la cultura liberal* y *Los tiempos hipermodernos*.

PLATÓN. Nació en Atenas, en la olimpiada LXXXVIII (427 a.C.), el día 7 de Targelión y murió el año primero de la olimpiada CVIII (347 a.C.), a los 84 años, aproximadamente. En su juventud ejerció la pintura y compuso ditirambos, así como cantos y tragedias. A los 20 años de edad se hizo discípulo de Sócrates. Muerto éste, ingresó a la escuela de Cratilo, discípulo de Heráclito. A los 28 años de edad viajó a Megara a oír a Euclides. De ahí se fue a Cirene y se hizo discípulo del matemático Teodoro. Después, viajó a Italia en donde escuchó a los pitagóricos Filolao y Eurito. En el 387 fundó la Academia. Institución que tomó el nombre del lugar de su emplazamiento. Hasta nosotros han llegado 35 diálogos y 13 cartas como escritas por Platón, entre los primeros se encuentran: *La apología de Sócrates*, *El Banquete*, *El Menón*, *El Fedro*, *La República*, *El Timeo*, *Las Leyes*, etcétera. Es importante decir que en sus diálogos, Platón nunca nos habla en su propio nombre. Este hecho constituye uno de los grandes problemas para interpretar su pensamiento.

Sobre la individualidad y la dimensión ética de las organizaciones

José Alberto García Narváez

El presente texto nace con la intención de construir un diálogo que ayude a comprender la concepción del hombre como ser individual y su relación con la dimensión ética de las organizaciones. Optamos por el camino dialógico como vía privilegiada del entendimiento. Adoptamos la metáfora de Emilio Lledó que aparece en su introducción a la obra platónica: “Un diálogo es, en principio, el puente que une a dos o más personas para, a través de él, exponer unas determinadas [...] interpretaciones sobre el mundo de las cosas y de los significados”.¹

Ahora bien, para dar luz a nuestro ejercicio dialógico es necesario presentar primero algún motivo para promoverlo. En este sentido, retomaremos una idea expuesta por Eduardo Nicol en un texto de 1947 que lleva por título *La rebelión del individuo*, donde menciona el problema de la relación entre los individuos:

El problema político radical de nuestro tiempo es el de las relaciones del individuo con la comunidad. Estas relaciones sólo se han presentado en la historia del mundo occidental (y de aquéllos que lo hacen suyo) con caracteres problemáticos en épocas de individualismo, cuando los vínculos tradicionales del hombre con la comunidad se han ido distendiendo tanto que el individuo se encuentra políticamente a solas consigo mismo.²

Refiriéndose a la relación política entre el hombre y la comunidad, el filósofo asegura que se trata de un vínculo fundamental en la vida de los

¹Platón, *Diálogos I*, introd. de Emilio Lledó, trad. y notas, Julio Calonge, Emilio Lledó y Carlos García Gual, p. 13.

²Eduardo Nicol, “La rebelión del individuo”, en *La vocación humana*, p. 281.

hombres, que aparece como problemática cuando se acentúa la concepción del hombre como un ser centrado en sí mismo. Pero, ¿cuáles son las razones por las que el individualismo es un problema en la relación entre el hombre y la comunidad?

Para intentar resolver dicha cuestión parece adecuado examinar el concepto de individuo y trasladarlo enseguida a la dimensión humana.

¿Qué es un individuo? Juan Manuel Silva Camarena dice que un individuo es lo que no puede separarse:

algo que está a solas [...] algo indivisible, que no se puede “separar” o partir (lat. *dividere*). Si no se puede separar es porque en él no hay nada separable, porque, como un átomo, es una unidad; de manera que si le quitamos algo de lo que es queda incompleto, y si le agregamos algo a lo que es rebasamos su entidad y pierde entonces su unidad. Individuo es, pues, aquello que está completo en sí mismo, aquello a lo cual no le falta nada para ser lo que es, así nos lo indica la etimología del término individuo, el cual deriva negativamente del latín *dividuus*: “divisible”. El individuo es lo indivisible.³

Al trasladar la concepción de algo indivisible –individuo– a la dimensión humana se puede señalar que el hombre aparece como un ser completo y acabado, es decir, como una unidad a la cual no le falta nada para ser lo que es. Y también se puede decir que la posición del hombre como un ser individual nos encaminaría a pensarlo como un ser que no necesita de sus semejantes y, por tanto, que el ámbito social no sería un elemento esencial en su constitución ontológica.

Para conectar con un asunto histórico actual podemos plantear esta pregunta: ¿cómo surge la concepción del hombre como un ser individualista o egoísta en nuestros tiempos?

Al abordar tal cuestión tendríamos que retomar el pensamiento del inglés Thomas Hobbes, quien en su obra *Leviatán o la materia y forma y poder de una república eclesiástica y civil* escrita en el siglo XVII, afirma lo siguiente:

³Juan Manuel Silva Camarena, “Estudio preliminar. El hombre: realidad vinculada. Notas en torno a los conceptos de individuo y comunidad”, en *Filosofía social* (recopilación y selección de textos María Teresa de la Garza), p. 13.

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza.⁴

Como se puede notar, para Hobbes los seres humanos construyen el Estado buscando garantizar su conservación y la vida armónica, pues desean abandonar la condición de guerra en la que se encuentran por naturaleza: *homo homini lupus* (el hombre lobo del hombre).

Siendo así, el pacto armado es necesario:

Las leyes de naturaleza (tales como las de justicia, equidad, modestia, piedad y, en suma, la de haz a otros lo que quieres que otros hagan para ti) son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno. Por consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro) si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña para protegerse contra los demás hombres. En todos los lugares en que los hombres han vivido en pequeñas familias, robarse y expoliarse unos a otros ha sido un comercio, y lejos de ser reputado contra la ley de naturaleza, cuanto mayor era el botín obtenido, tanto mayor era el honor.⁵

Con base en el pensamiento hobbesiano, el hombre aparece como un ser egoísta por naturaleza, es decir, como un ser que se piensa desde su individualidad, donde lo único que le incumbe es su persona y el bienestar

⁴Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. y prefacio de Manuel Sánchez Sarto, p. 137.

⁵*Ibidem*, p. 138.

personal. Esta manera de pensarse a sí mismo lo lleva a relacionarse con sus semejantes en un estado permanente de conflicto, pues cada individuo al intentar sobrevivir vería a su semejante como un enemigo.

En este sentido, la relación entre los hombres nos dice el pensador inglés, "lo es solamente por pacto", es decir, de modo artificial. No es extraño, por consiguiente, que (aparte del pacto) se requiera algo más que haga su convenio constante y obligatorio; ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo.

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad... Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín, *Civitas* (o comunidad política).⁶

De esta forma, los hombres al ser egoístas por naturaleza y pensarse como individuos que viven en constante estado de conflicto se ven en la necesidad de renunciar a su poder individual y otorgarlo a un poder común representado por una asamblea, el cual tiene como finalidad regular la convivencia. Con lo cual se reduce el papel del Estado al ámbito administrativo, así como al ejercicio del poder.

Con lo expuesto líneas arriba se advierte que la concepción del hombre como un ser individualista o egoísta por naturaleza es un problema de nuestros tiempos. Ya que el ser humano al preocuparse sólo de sí mismo y de su bienestar propio fundamenta su vida en la idea de que no necesita de sus semejantes, lo cual determina que la relación entre los individuos sea de forma conflictiva, instituyendo la función del Estado al resguardo del pacto social.

Pero, ¿la idea del hombre como ser individualista nos define ontológicamente? Además, ¿nos relacionamos con nuestros semejantes sólo con la intención de formar un Estado o comunidad política que mantenga a raya nuestros egoísmos?

⁶*Ibidem*, pp. 140 y 141.

Para resolver dichas cuestiones miraremos hacia el legado de una cultura peculiar cuya trascendencia llega hasta nuestros días, nos referimos a la cultura griega. En palabras del pensador alemán Werner Jaeger, lo nuevo de esta cultura es que se trata propiamente de "cultura":

El helenismo ocupa una posición singular. Grecia representa, frente a los pueblos de Oriente, un *progreso* fundamental, un nuevo *estadio* en todo cuanto hace referencia a la vida de los hombres en la comunidad. Ésta se funda en principios totalmente nuevos. Por muy alto que estimemos las realizaciones artísticas, religiosas y políticas de los pueblos anteriores, la historia de aquellos que, con plena conciencia, podemos denominar nosotros cultura, no comienza antes de los griegos. *Comienzo* no significa aquí tan sólo comienzo temporal, sino también origen o fuente espiritual, al cual en todo grado de desarrollo hay que volver para hallar una orientación.⁷

En suma: ya no vale en la cultura griega el interés egoísta, individual, personal.

Ahora bien, para orientar nuestra comprensión acerca de la constitución ontológica del hombre, así como la relación entre el ser humano y la comunidad desde la mirada helénica, retomaremos el pensamiento del filósofo griego Platón, quien en un pasaje de su diálogo titulado *El banquete* aborda estos problemas por medio de un mito. Su presentación e interpretación la realizamos mediante palabras del hispano mexicano Eduardo Nicol:

En los buenos viejos tiempos, el hombre no era como nosotros lo vemos hoy. Era más completo y más poderoso. Tenía dos cabezas y dos sexos y de su cuerpo partían no cuatro sino ocho extremidades: cuatro brazos y cuatro piernas; lo que le permitía, frente a asuntos apremiantes, correr sobre sus extremidades con una rapidez extraordinaria, lo cual le daba un poder terrible. De tal manera terrible, en efecto, que los dioses se lo envidiaron. No podrían suprimirle y simplemente aniquilarlo todo, pues parece que los dioses tienen necesidad de aquellos quienes los adoran, incluso cuando estos se vuelven peligrosos; pero de cualquier manera, habría que suprimir el peligro de ese poder extremo. Entonces decidieron cortar a los hombres en dos, de suerte que cada mitad quedaría bastante completa y

⁷Werner Jaeger, *Paideia*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, pp. 4 y 5.

suficiente, pero no completamente suficiente como lo era antes. Con una sola cabeza y un sexo, dos brazos y dos piernas, los hombres no podrían amenazar más el poder superior de los dioses; estarían demasiado ocupados en buscar cada uno su mitad original. Deberían en adelante tener esa forma de existencia que la filosofía cristiana ha llamado –y con razón– contingencia (lo que no es contrario de la necesidad, sino de la suficiencia: el hombre es contingente o insuficiente por necesidad).⁸

El mito platónico nos muestra, pues, la forma en que el hombre griego concebía la naturaleza humana, al pensar al hombre como un ser insuficiente e incompleto. Esta concepción nos presenta al ser humano, primero, como alguien que necesita del otro para poder ser lo que es y, segundo, como alguien, de acuerdo a su ser peculiar, que necesita formar su ser; buscando con ello la felicidad.

Siendo así, tenemos, por una parte, que el hombre necesita de sus semejantes para ser lo que es, por ejemplo: un poeta decimos que lo es, debido a que su labor (representar la realidad mediante la palabra bella) la desempeña relacionándose con otro sujeto, pues ¿qué sería de ese hombre sin otro ser humano a quien expresar sus versos? En este sentido el hombre logra construir lo que es en relación con otro(s) sujeto(s) y nunca sólo a solas. Por otra parte, de acuerdo al pensador alemán Werner Jaeger, “los griegos vieron por primera vez que la educación debe ser también un proceso de construcción consciente [...], [donde se] reflexiona sobre la esencia propia de la educación”.⁹ Ahora bien, por educación los griegos entienden que el hombre es un ser al que se le tiene que formar para llegar a ser hombre. Pero toda formación tiene que llevarse a cabo bajo una idea de hombre, pues en las propias palabras de este autor, “la educación no es posible sin que se ofrezca al espíritu una imagen del hombre tal como debe ser”.¹⁰

Por ende, el hombre busca ser feliz, ya que la felicidad, dice Aristóteles, es lo mejor y más bello que le puede pasar al hombre.¹¹ Desde la perspectiva aristotélica la felicidad reside en cierta cualidad del individuo, la cual

⁸E. Nicol, “Vocación y libertad”, versión castellana de Juan Manuel Silva Camarena del original en francés, en *Ideas de vario linaje*, p. 286.

⁹Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰*Ibidem*, p. 75.

¹¹*Cfr.* Aristóteles, *Ética eudemia*, trad., versión y notas de Antonio López Robledo.

se plasma en la finalidad de sus actos, es decir, en los actos virtuosos. En palabras del estagirita

La virtud es un hábito tal que nos torna capaces de los mejores actos y nos dispone lo mejor posible hacia lo mejor, y siendo lo mejor y más perfecto lo que es conforme a la recta razón, o sea a una posición intermedia entre el exceso y el defecto relativamente a nosotros, síguese necesariamente que cada posición intermedia mira al justo medio de placeres y dolores, o sea en las cosas placenteras y dolorosas.¹²

Pero, ¿cómo logra el hombre formar y conquistar su ser, alcanzar la felicidad, y a la vez convivir con sus semejantes? El pensamiento clásico de los griegos se da cuenta de que el hombre llega a formar y conquistar su ser, así como alcanzar la felicidad en compañía del otro, actuando y viviendo bien. Ahora bien, actuar y vivir bien son lo mismo que ser feliz. Con estas ideas se advierte que el hombre vive para satisfacer sus necesidades físico-ontológicas y ser feliz en convivencia con el otro. Y es feliz cuando logra satisfacerlas de forma justa, cuando su vida y sus actos son buenos, cuando actúa y obra justamente al relacionarse con el otro.

En este sentido, la justicia se ve reflejada en lo que el nativo de Estagira llama *Kalokagathía*, es decir, en los actos bellos, los cuales tienen esta cualidad porque provienen de la virtud, “el hombre virtuoso debe tener una norma de sus hábitos morales y de la elección, así como para evitar el exceso y el defecto [...] esta norma es la razón”.¹³ Es de este modo que la justicia aparece como fundamento de la comunidad política.¹⁴

Desde esta mirada podemos darnos cuenta que el hombre es, esencialmente, un ser mermado que necesita de su prójimo para lograr ser lo que es, formar su ser y ser feliz de manera justa. Por esto surge la necesidad de cuestionarnos sobre las consecuencias, en el hombre como en la comunidad, de pensarnos como seres individualistas.

Al concebirnos de este modo, la relación entre los hombres se corrompe, pues ésta se establece con la simple (¿y quizá única?) intención de evitar que nuestros bienes nos sean arrebatados y garantizar la seguridad, por lo que la vida social se encuentra en permanente riesgo de conflicto.

¹²*Ibidem*, pp. 30 y 31.

¹³*Ibidem*, p. 139.

¹⁴*Cfr.*, Aristóteles, *Política*.

De esta forma, el Estado se piensa como un instrumento de los hombres el cual tiene como función principal mantener a raya a los individuos.

Asimismo, el individualismo aparece como una especie de guía en nuestras acciones, cuyo sentido sería buscar el bien propio sin tomar en consideración el bienestar de nuestros semejantes, reduciendo el ámbito moral a la simple sentencia: *Debo hacer lo que mejor me convenga*.

Por otro lado, surge un problema en la relaciones del hombre con la comunidad, pues al creer que no necesitamos de nuestro prójimo y que la relación entre los seres humanos sólo es convencional y artificial va en contra de la esencia humana, contribuyendo a la descomposición y disolución del Estado.

Ahora bien, ¿cómo se reflejaría la idea del hombre como un ser individualista en el ámbito de la ética de las organizaciones? Pues bien, podría señalarse que la empresa egoísta hace daño a la comunidad de la misma forma que el empleado egoísta puede hacer daño a la organización en la que labora. Ya que empresa o empleado, al intentar anteponer sus intereses particulares por encima de los intereses comunes, los llevaría a convivir en un estado permanente de enfrentamiento.

Por otra parte, si trasladamos el tema del individualismo al sistema de las relaciones laborales, notamos que los empleados, en su búsqueda por obtener el *éxito* laboral, pueden llegar a visualizar a sus congéneres como enemigos u obstáculo que habría que quitar o eliminar de su camino para lograr lo más conveniente para ellos; lo cual, a su vez, podría orillarlos a cometer actos injustos.

Por lo anterior, podemos notar que la concepción del hombre como ser individualista nos afecta en cualquier ámbito de la vida.

Al mencionar algunos problemas con los cuales el ser humano y la comunidad se enfrentan al determinar su relación a partir de la idea del hombre como mero individuo, parece necesario detenernos un instante y reflexionar sobre una idea de hombre y de comunidad que nos brinde la posibilidad de satisfacer nuestras necesidades, formar nuestro ser y alcanzar la felicidad de forma justa, así como pensar la manera en que nuestras acciones afectan nuestro ser y el de los demás. Pues al parecer, el otro yo, que es mi prójimo, siempre me es indispensable para subsistir y lograr vivir como ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1994), *Ética eudemia*, trad., versión y notas de Antonio López Robledo, 2a. ed., Biblioteca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, México, UNAM.
- (2000), *Política*, trad., versión y notas de Antonio López Robledo, 2a. ed., Biblioteca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, México, UNAM.
- FERRATER, Mora (1994), *Diccionario de filosofía*, 4 tomos, Barcelona, Ariel. Edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora bajo la dirección de Joseph María Terri Cabras.
- HOBBS, Thomas (1980), *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. y prefacio de Manuel Sánchez Sarto, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica.
- JAEGER, Werner (1962), *Paideia*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica.
- NICOL, Eduardo (1990), "Vocación y libertad", en *Ideas de vario linaje*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1997), "La rebelión del individuo", en *La vocación humana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y la Artes.
- Real Academia Española (2004), *Diccionario de la lengua española*, 2 tomos, 22a. ed.
- SILVA CAMARENA, Juan Manuel (1987), "Estudio preliminar. El hombre: realidad vinculada. Notas en torno a los conceptos de individuo y comunidad", en *Filosofía social* (recopilación y selección de textos María Teresa de la Garza), México, Universidad Iberoamericana.
- PLATÓN (2008), *Diálogos I*, trad. y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó y Carlos García Gual, Madrid, Gredos.

GLOSARIO DE TÉRMINOS

- ANDRÓGINO. Criatura que posee los dos sexos.
- DEVELADO. De develar. Mostrar algo que se ignoraba.
- ESBOZAR. Indicar un concepto o plan.
- ESENCIA. Lo que hace ser a una cosa lo que es (lo que la define)
- ESTAGRITA. Natural de Estagira (antigua ciudad de Macedonia).
- METAFÍSICA. Término con el que se asigna tradicionalmente a la Ontología (Ciencia primera dedicada al estudio del Ser o realidad)
- MENESTER. Falta o necesidad de algo.

MERMADO (De mermar). Referencia a quien le falta algo o esta disminuido.
NATURALEZA. Esencia y propiedad característica de cada ser.
ONTOLÓGICO. Lo que hace ser a una cosa lo que es (lo que lo define).

ÍNDICE DE AUTORES

- ARISTÓTELES (384/3-322 a.C.), Filósofo griego nacido en Estagira y discípulo de Platón en Atenas, dentro de sus principales obras se encuentran: *Ética a Nicómaco*, *Física*, *Metafísica*, *Organon*, *Poética*, *Política* y *Retórica*.
- HOBBS, Thomas (1588-1679). Pensador inglés originario de Westport, la preocupación de sus reflexiones va dirigida a los problemas políticos y sociales, entre sus principales libros están: *De cive* (1647), *Leviathan* (1651), *De corpore* (1655), así como *De homine* (1922).
- JAEGER, Werner (1881-1961). Filólogo alemán nativo de Lobberich, dedicó su vida al estudio de la cultura griega clásica, de sus obras destacan: *Aristóteles* (1923), *Paideia: los ideales de la cultura griega* (1933), *Demóstenes: la agonía de Grecia* (1938) y *Teología de los primeros filósofos griegos* (1947).
- NICOL I. FRANCISCÁ, Eduardo (1907-1990). Filósofo hispano-mexicano que nace en Barcelona, entre sus principales textos se encuentran: *La idea del hombre* (1946), *Metafísica de la expresión* (1957), *Los principios de la ciencia* (1965), *Crítica de la razón simbólica* (1982) y *Psicología de las situaciones vitales* (1941).
- PLATÓN (428/427-347 a.C.). Filósofo griego originario de Atenas. Por lo general se suele distinguir tres etapas de sus escritos, la primer época (*Apología de Sócrates*, *Protágoras*, *Critón*, *Laches*, *Ion*, *Lisis*, *Carmides*, *Eutifron*, los dos *Hippias*, menor y mayor), los escritos intermedios (*Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo*, algunos libros de *La República*, *El Banquete*, *Fedón*, *Menexeno*), los escritos de crítica de la doctrina de las ideas y renovación del pensamiento platónico (*Teeto*, *Parménides*, *Crátilo*, *El Sofista*, *Filebo*, *El Político*) y los escritos últimos (*Timeo*, *Las Leyes*, *Critias*).
- SILVA CAMARENA, Juan Manuel (1945). Filósofo mexicano, entre sus principales textos tenemos: *La ciencia: un asunto de palabras* (2004), *Entre el duelo y la melancolía* (1990), *Los intereses de la razón* (1999), *La naturaleza humana y lo insólito* (1986).

Reflexiones sobre la ética profesional

Mónica González Hernández

Este escrito tiene como finalidad explorar algunas ideas sobre la ética profesional, pues considero que en el mundo contemporáneo es elemental reflexionar sobre este tema pues cada una de las acciones que realizamos desde el ámbito laboral, profesional y en la vida cotidiana conllevan implicaciones sobre nosotros mismos. Asimismo, podemos darnos cuenta que en conjunto la humanidad está haciendo algo mal, pues los problemas y las decepciones que nos alcanzan día a día son reflejo de una serie de acciones individuales que nos repercuten a todos. En este sentido, la intención de este texto es llevar a cabo una serie de reflexiones sobre la ética profesional que nos conduzcan a cuestionarnos sobre algunas acciones que realizamos, sea cual sea el ámbito en el que nos desarrollamos.

La idea que rige este escrito es que los hombres somos entes sociales. Somos entonces seres que determinamos nuestra vida a partir de relacionarnos con los otros, es decir, nuestras conductas están determinadas porque pertenecemos a una comunidad y cada una de las acciones que realizamos tienen que ver con los otros.

Todas las decisiones que tomamos a lo largo de nuestra vida tienen consecuencias hacia los demás, sean afortunadas o no. Una de esas acciones que realizamos y es trascendental para lo que será el eje de este trabajo es: la elección de una profesión y lo que hacemos con ella al ejercerla. Esta decisión implica cuestionamientos de tipo ético, ya que lo que hagamos con la profesión que decidimos asumir tiene una influencia en nuestro medio, en la comunidad que nos rodea. A lo largo de este escrito se presentan algunas reflexiones sobre la ética profesional. Primero, retomaré algunas ideas aristotélicas sobre la sociabilidad de los hombres; después, haré

alusión a la relación entre la vocación, el trabajo y la ética para enunciar, finalmente, algunas implicaciones que esta conjunción tiene.

Parto de la afirmación de que el hombre es un ser social. Para Aristóteles:

En todos los hombres hay pues por naturaleza una tendencia a formar asociaciones [...] la naturaleza [...] no hace nada en vano [...] el hombre es entre los animales el único que tiene palabra [...] la palabra está para hacer presente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él sólo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad [y por lo tanto el Estado].⁴

Retomando la idea aristotélica de que el hombre es un ser social debemos recordar que a lo largo del tiempo los seres humanos han constituido diversas formas de organización mediante las cuales han pretendido procurar su bienestar y, sin lugar a dudas, ésta debiera ser la función primordial en la constitución de las sociedades del hombre, desde la más primitiva hasta la más compleja. Para Aristóteles aquel que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades, no puede ser nunca miembro del Estado, “es una bestia o un dios”.² Si partimos de esta tajante afirmación y tomamos en cuenta que en la actualidad la mayoría de los seres humanos vivimos dentro de diversos grupos constituidos, es posible argumentar que los hombres nos necesitamos los unos a los otros al ser parte de organizaciones sociales ya sea simples o complejas.

Los seres humanos a lo largo de la historia hemos permanecido en grupos para conformar un orden social con el sentido de emprender acciones que van orientadas a tener “una serie de relaciones relativamente estables de las que emergen partes y sectores diferentes, cada uno de los cuales desempeña una actividad específica, complementaria de las demás: la política, la educación, la religión, la economía, la familia”,³ y que conforman un orden social, una organización social que es “el proceso que en todo tiempo y lugar lleva a los hombres a asociarse con fines de cooperación

¹Aristóteles, *Política*, trad. Antonio Gómez Robledo, p. 4.

²*Ibidem*, p. 5.

³Luciano Gallino, *Diccionario de Sociología*, trad. Stella Mastrangelo y Lorenzo Alegría, p. 669.

[...] destaca la importancia de un objetivo común como factor de integración".⁴ Ese objetivo común dentro de las diversas organizaciones sociales que se han constituido a lo largo del tiempo, es el bienestar común.⁵ En la actualidad gran parte de los seres humanos vivimos en estados constituidos y cada uno tenemos un papel, una tarea, un rol social, que contribuye al bienestar de nuestra gran y compleja organización.

Desde la formación de las primeras sociedades, cada uno de los miembros tenían un papel específico que desempeñar, que contribuyera al bienestar común; ese papel en las sociedades constituidas es "el conjunto de normas y expectativas que convergen en un individuo en cuanto ocupa una posición determinada en una red más o menos estructurada de relaciones sociales, o bien en un sistema social".⁶ Desde las primitivas organizaciones los papeles sociales han cambiado; sin embargo, algo permanece como una constante: cada individuo que es integrante de una comunidad tiene una función social, pues los individuos que conforman una sociedad contribuyen al conjunto de la vida social.

En las sociedades modernas algunas de esas funciones recaen de forma específica y organizada en las profesiones, por medio de las cuales contribuimos al bienestar común si nos atenemos al ideal de su función. Sin embargo, habrá que preguntarnos: ¿con qué fin un individuo decide qué papel desempeñar en una sociedad? En sentido estricto, la profesión es un llamado vocacional, es decir, "es la libertad inherente a la elección personal de una forma de vida",⁷ es un papel que elegimos ante la sociedad y nosotros mismos, pues "la palabra profesar" significa "declarar o enseñar en público" y deriva del latín culto *profiteri* (cuyo participio es *profesus*) que quiere decir "declarar abiertamente", "hacer profesión", "confesar".⁸ Al elegir y manifestar nuestra inclinación, nuestro interés hacia una profesión y responder a ese deseo es cuando atendemos el llamado vocacional.

Este proceso está directamente relacionado con lo que nos constituye como hombres de carácter, pues:

⁴Idem.

⁵Cfr. Aristóteles, *Política*, trad. Antonio Gómez Robledo.

⁶Gallino, *op. cit.*, p. 677.

⁷Nicol, *Ideas de vario linaje*, trad. Juan Manuel Silva, p. 293.

⁸Juan Manuel Silva Camarena, "¿Qué es eso de ética profesional?", en *Revista de Contaduría y Administración*, núm. 205, FCA-UNAM, México, abril-junio de 2002, p. 5.

Un hombre tiene carácter cuando permanece fiel a sí mismo [...] ya que es en el ejercicio vocacional, en la actividad profesional más concreta, que el carácter en su sentido ético se muestra habitualmente. La vocación humana es, para todos y para cada uno, la de volverse hombres, la de completar en sí la humanidad, de una manera libre y creadora⁹ [a partir de nuestros deseos].

Esta decisión es de vital importancia para hacer bien nuestro trabajo. Para cumplir de forma adecuada con el papel social que elegimos y contribuir al bien común. Primero, tenemos que comprometernos con nosotros mismos en el sentido de que el compromiso que asumimos, la profesión que elegimos, nos expone a realizar bien nuestro trabajo cuyo efecto repercutirá y se derramará socialmente, al asumir con responsabilidad y compromiso nuestra elección, con la única finalidad de "hacer bien lo que se hace (independientemente de sueldos y ganancias, premios y recompensas)",¹⁰ sencillamente por realización propia. El sentido existencial que el trabajo implica nos permite ser cabales, pues hay una relación entre el llamado vocacional que recibimos y el compromiso que asumimos para llevarlo a cabo de forma correcta. Aquí debemos detenemos, hacer algunos cuestionamientos y procurar aclarar: ¿es con base en la realización del ser que los hombres de nuestro tiempo eligen una profesión y desarrollan ese trabajo?, ¿en nuestros días la profesión es una decisión por el llamado vocacional o es por algún otro interés?, ¿qué implica que se tomen decisiones vocacionales en torno a otros intereses?

Para abordar estas interrogantes, un primer paso es hacer referencia al sistema económico que determina a las sociedades contemporáneas y aclarar lo que se entiende por trabajo y cuestionarnos si éste implica la realización de una verdadera existencia.

La idea del trabajo y su organización se ha transformado en las sociedades a lo largo del tiempo. Como resultado de este proceso, actualmente la mayoría de los seres humanos conciben de forma incorrecta la idea sobre el papel que el trabajo debe desempeñar para la vida de los hombres y para la comunidad por muy pequeña o extendida que sea en nuestro tiempo.

Recordemos que en las colectividades primitivas la división del trabajo implicaba la mera necesidad de sobrevivencia y las funciones que cada

⁹Nicol, *op. cit.*, p. 296.

¹⁰Silva, *op. cit.*, p. 11.

miembro de la comunidad tenía eran con base en las capacidades naturales; los hombres cazaban animales como consecuencia natural de su fuerza física y las mujeres criaban a sus hijos por su capacidad para alimentarlos y el único fin era el bienestar común. Con el paso del tiempo ocurrieron diversas transformaciones sociales y emergieron sociedades más complejas. La división del trabajo cambió y surgieron los oficios que atendían a la transformación de materias primas, como producto de nuevas necesidades de la comunidad. La organización social fue cambiando y con ella la idea esencial del papel que desempeñaban los miembros de la comunidad y los que cada uno ejercía. Con respecto al trabajo y la idea que se tenía de éste también se transformó, pues dejó de ser el medio por el cual se satisfacen las necesidades, y por el papel que desempeñaba en la comunidad.

La mayoría de las sociedades contemporáneas se encuentran organizadas en el sistema capitalista, el cual comienza a gestarse en los últimos años de la Edad Media y los primeros del periodo renacentista; en ella la especialización de los oficios se hizo cada vez más evidente y los gremios cobraron fuerza. Con las posteriores transformaciones políticas, culturales y sociales viene una veloz y radical transfiguración económica a finales del siglo XVIII; con ello se modifica también la concepción de trabajo y se transforma a la noción que la mayoría de los hombres tenemos en la actualidad. Esta nueva y generalizada concepción atiende a las ideas concebidas por Adam Smith en ese mismo siglo, a partir de las cuales se entiende “al trabajo como algo abstracto separado de referencias concretas”;¹¹ se le otorga el carácter de mercancía, como algo que se puede vender; se devela la idea del enorme papel que cumple el trabajo en la producción de riquezas y al parecer esta idea es la que domina hasta nuestros días. Marx es quien aporta la descripción del trabajo como mercancía. Es esta la concepción y la práctica del trabajo que domina en el sistema capitalista, sistema bajo el cual vivimos en el mundo contemporáneo. Marx describe al trabajo como “el conjunto de capacidades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole”;¹² y “el poseedor de

¹¹Jesús Rodolfo Santander, “El trabajo cuestionado”, en Juan Manuel Silva (coord.), *Meditaciones sobre el trabajo*, p. 67.

¹²Karl Marx, *El Capital*, trad. Pedro Scaron, tomo I, vol. I, p. 203.

dinero encuentra en el mercado esa mercancía específica: la capacidad de trabajo”,¹³ lo que permite a los hombres venderse a cualquier precio.

Podemos darnos cuenta que con el sistema capitalista en plenitud el trabajo que cada ser humano realiza es visto como una mercancía, como algo que se intercambia la mayoría de las veces por dinero. Esta concepción nos lleva a realizar otro cuestionamiento: ¿la profesión que un hombre elige, atiende a su llamado interior o elige las profesiones, según la factibilidad que hay por intercambiar su trabajo a cambio de mayor pago monetario?

Procuramos dilucidar la cuestión. La Organización Internacional del Trabajo (OIT) describe al trabajo como: el conjunto de actividades humanas remuneradas o no que producen bienes o servicios en una economía o que satisfacen las necesidades de una comunidad o proveen los medios de sustento necesarios para los individuos. Esta concepción aunque corresponde con la idea de producir bienes para la sociedad es limitada respecto a la idea de trabajo como “lo que nosotros los seres humanos tenemos que hacer para ser”,¹⁴ esto es, mediante el trabajo que realizamos nos ganamos dos cosas al mismo tiempo: la subsistencia y la existencia. Al parecer, en el mundo actual la subsistencia es lo que más importa en la vida de los hombres y se destina la concepción del trabajo sólo como un medio por el cual se puede obtener dinero; se concibe al trabajo sólo como un empleo, pues este último se realiza a cambio de un pago. Debemos recordar que el trabajo no es

hacer algo como mera reacción a la necesidad, sino que es parte esencial de nuestra naturaleza ya que el ser en el hombre, siempre es alguien por concebir, algo que se logra, que se puede obtener y que se renueva y se transforma [...] las cosas en cambio, el ser lo tienen siempre ya acabado, ya diseñado, ya logrado. No tienen nada qué hacer para ser [...] y lo que nosotros los seres humanos tenemos que hacer para ser, se llama trabajo.¹⁵

Con base en lo anterior podemos decir entonces que por medio del trabajo nos ganamos además de la subsistencia, la existencia. La concepción del trabajo como el medio por el cual nos realizamos como seres es

¹³*Idem.*

¹⁴Juan Manuel Silva Camarena, “Ser y hacer”, en *Meditaciones sobre el trabajo*, p. 93.

¹⁵*Idem.*

una idea muy lejana respecto a la concepción que los hombres tienen actualmente, pues la remuneración económica es, sin lugar a dudas lo que a la mayoría importa, antes que la satisfacción por desarrollar determinada actividad. Este problema está directamente relacionado con las concepciones y valores que tienen la mayoría de los hombres de nuestro tiempo, pues en este mundo se ve lo existente como una mercancía, donde casi todo se puede comprar y vender; el mundo se ha convertido en un lugar donde hasta la naturaleza tiene un precio, un valor y por ende también los hombres. Éstos se han convertido en medios para adquirir riqueza; sólo basta saber que 200 millones de niños en el mundo trabajan realizando tareas perjudiciales para su desarrollo físico, mental y emocional o que en el mundo entre 12 y 15 millones de personas viven como esclavos.¹⁶ Lo anterior, para generar riqueza concentrada en manos de algunos y no para generar un bienestar común entre los hombres. Dichos problemas nos conciernen, pues como ya se mencionó con anterioridad, la profesión es la elección pública que hacemos para desarrollar un trabajo determinado y el problema ético lo encontramos en que si la profesión que elegimos es por convicción, por atender al llamado interno que recibimos, como parte del diálogo que entablamos con nosotros mismos o atendemos a otras intenciones como: el interés por el dinero. Cuando no respondemos a ese llamado y nos dejamos llevar por otros intereses perdemos la oportunidad de “ser lo que queremos ser, lo que necesitamos ser, lo que deseamos ser”;¹⁷ utilizamos nuestra profesión sólo como un medio para generar ganancias, con lo cual se pierde una de las esencias del trabajo: la de existir como seres íntegros, para con nosotros mismos y con la comunidad. Si se concibiera al trabajo y, por lo tanto, a la profesión como el medio de existencia y no sólo de subsistencia, como la forma de expresar lo que somos, el compromiso con el trabajo y con la profesión que desarrollamos día a día sería mayúsculo y, así, habría una retribución y un mayor desarrollo de la comunidad, de las sociedades en las que vivimos y nos desarrollamos, pues cada una de las actividades que ejercemos tendría un solo fin: hacer bien lo que hacemos, con amor y con responsabilidad, con desinterés. El desinterés viene de la palabra amor, en este sentido, es con amor que debemos

¹⁶Información obtenida en el último informe de la Organización Internacional del Trabajo de la Organización de las Naciones Unidas.

¹⁷*Ibidem*, p. 95.

hacer cada una de las acciones que realizamos, pues: “toda acción es expresiva [y solamente el hombre reflexiona sobre la intencionalidad de sus actos ya que] la intencionalidad inherente al acto está cualificada por el destinatario de la intensión”,⁴⁸ por lo tanto, lo que importa es el compromiso que asumimos con lo que hacemos y no con lo que queremos obtener por lo que hacemos.

Si la mayoría de los hombres que vive en el mundo asumiera con ética su oficio, su empleo, su profesión, quizá no habrían problemas tan complejos como: la desigualdad social, la migración, la discriminación, el desempleo, la esclavitud, la trata de personas, las guerras, el analfabetismo, la insalubridad, la pobreza extrema, la desnutrición, el desempleo y la destrucción global del medio ambiente, sólo por mencionar algunos de los males a los que se enfrenta la humanidad, producto de las malas acciones de los hombres que afectan a gran parte de la población mundial y que reflejan el desinterés por la búsqueda del bien común. Lo anterior, es resultado de la suma de malas acciones, sea cual sea el ámbito en el que nos desarrollemos, ya sea como: campesinos, estudiantes o profesionistas, cuyos actos son intencionales, pues

el acto [...] es intencional por que tiene la intención de afectar a los demás. Estos expresan su no indiferencia cualificando el acto ajeno. El sentido no es siquiera bilateral: se produce siempre como una trama de relaciones existenciales. Y aunque sea por naturaleza fluido, como la existencia misma, tiende a estabilizarse en sistemas acreditados por el consenso (semánticos, morales, estéticos, políticos, jurídicos, religiosos, etcétera).⁴⁹

Con lo que respecta al ámbito de los profesionistas es evidente que quizá no se esté actuando con rectitud, pues los problemas que padece la sociedad se hacen cada día más evidentes y, suponiendo que quienes tienen una profesión son los encargados de tomar decisiones que afectan a una cantidad considerable de seres humanos, hay un sinnúmero de problemas que ponen en evidencia la incorrecta toma de decisiones.

Aunque en este texto se está tratando el tema de la ética profesional no son exclusivos de los profesionistas los asuntos éticos, pues es un tema que va más allá del ámbito profesional; es un tema sobre los seres huma-

⁴⁸Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 218.

⁴⁹*Idem*.

nos en su conjunto y el problema radica en que hay evidencias en las que se ve reflejado que la humanidad está actuando mal. Hay algo que quizá está evitando nuestra totalidad como seres humanos, nuestra realización, quizá no hemos tomado un buen camino con la libertad que tenemos, pues la plenitud no depende de las cualidades que la naturaleza nos ha otorgado como hombres, sino “más bien de lo que se acierta hacer con lo que se ha recibido”.²⁰ El llamado vocacional que cada hombre recibe quizá no lo ha asumido con el único fin de completarnos como hombres mediante de nuestro trabajo y hacer bien las cosas, sino con otras intenciones como el destacar social o económicamente. No debemos olvidar que

se recibe la capacidad vocacional de volverse, digamos, maestro carpintero, maestro de filosofía. ¿Quién será quien mejor logre hacerse hombre, un ser más auténtico? ¿Quién mostrará mejor las posibilidades de la humana condición? Eso depende. Se puede ser hombre pequeño siendo filósofo y se puede ser un hombre completo, siendo carpintero [...] los hombres son juzgados existencialmente por el servicio que prestan como hombres, cada uno en el lugar en que se encuentra (y si cambia de lugar el criterio es siempre el mismo) [...] Pues cada vocación tiene su *ethos* particular; y es la traición a su *ethos* lo que permite decir que un carpintero no es un hombre completo o que un hombre de Estado no es más que un político, o que un filósofo no es más que un sofista [...] pueden quedar todos como buena gente y tener un corazón excelente; pero habrán faltado al fin de sus vocaciones, olvidando las exigencias existenciales. Entre un filósofo y un sofista la diferencia no se encuentra en las ideas. La profesión es la misma; las ideas no importan, pues ellas todas son buenas. La diferencia es ética.²¹

La diferencia está en hacer bien o mal las cosas. Hacer bien o mal las cosas en el trabajo que realizamos es en donde radica la ética profesional; es un compromiso con nosotros mismos y con los demás. Recordemos que la profesión es una declaración pública, por lo tanto es comunitaria, lo que nos hace adquirir un compromiso con la sociedad. Al brindar un título es la comunidad quien otorga a los profesionistas una responsabilidad concreta, un papel que cada uno decide ejercer y que debería atender siempre a un llamado vocacional. Por lo tanto, los profesionistas tienen

²⁰Nicol, *op. cit.*, p. 297.

²¹*Idem.*

una responsabilidad moral y legal que el Estado y la sociedad otorgan y a la cual hay que responder. El trabajo que realizamos al ejecutar nuestra profesión debe ir siempre acompañado del compromiso y la responsabilidad que tenemos ante la sociedad, pues cada una de las acciones que llevemos a cabo tendrán un resultado, bueno o malo, responsable o no, que se reflejará en el bienestar o malestar de una comunidad, en el desarrollo o el retraso de nuestros comunes, en la armonía o el desequilibrio, en el orden o en el caos, en la felicidad o infelicidad de nosotros mismos y de los demás, pues somos infinitamente más sociables que las abejas y cada una de las acciones que realicemos, las decisiones que tomemos se van a ver reflejadas en la sociedad.

Hablar de ética en la profesión no sólo corresponde a tratar de forma abstracta temas sobre los códigos de ética de cada una de las profesiones, en donde los postulados que enumeran representan la esencia de las intenciones de la profesión para vivir y actuar dentro de la ética, como lo menciona cada uno de estos códigos. La ética, no sólo implica buenas intenciones, sino también actuar con responsabilidad en cada una de las cosas que hacemos en el ejercicio de la profesión y en la vida cotidiana.

Si no atendemos el llamado vocacional, y es por dinero que decidimos el papel que vamos a desempeñar en la sociedad, y es por interés económico que vamos a realizar el trabajo que nosotros mismos elegimos, quizá no alcancemos la felicidad ni como individuos, ni como sociedad y estaremos actuando mal, con segundos intereses y así estaremos perdiendo la oportunidad de demostrarnos como seres humanos cabales, como seres íntegros.

Recordemos que en las sociedades modernas la función social de una profesión es contribuir al conjunto de la vida social. Los títulos profesionales, a la par de la mayoría de los juramentos profesionales “apelan todos [...] a un compromiso fundamental, de índole ética, que el recién titulado adquiere consigo mismo, con la institución y con la nación”,²² por lo que está comprometido a contribuir al bienestar social haciendo bien las cosas a las que el profesionista se comprometió al decidir él, su camino, el cual deberá recorrer llevando a cabo los principios con los que se comprometió. Todo lo anterior esta relacionado con la intención con la que decidimos

²²Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, p. 94.

asumir una profesión y las acciones que realizamos cotidianamente, pues considero que si la intención primordial es la de obtener ganancias, el fin se pierde, pues no estaremos comprometidos con nuestra realización como seres humanos al hacer nuestro trabajo, no atenderemos a un verdadero llamado vocacional, no derramaremos ese bienestar a la comunidad y, por lo tanto, no estaremos siendo buenos seres humanos y quizá nos prestaremos a realizar malas acciones.

En consecuencia, cuando hablamos de ética profesional, es hacer alusión a la forma en cómo cada hombre vive su vida, si las acciones que realiza son buenas o malas, si asume su trabajo con responsabilidad o no, si es feliz con las actividades que él mismo decidió realizar por medio de una profesión o no, es hablar de buenos o malos seres humanos, pues estas diferencias son parte del engranaje que da forma a la sociedad y cada uno de los hombres, profesionistas o no, contribuiremos al desarrollo o al atraso social, al bienestar común o al malestar, a la paz o a la guerra, a la honestidad o a la corrupción, a la felicidad o a la infelicidad de la comunidad y, por lo tanto, de nosotros mismos, pues somos seres que vivimos en comunidad, en sociedad, y cada uno somos parte de ese conjunto, de esa cadena, del sendero que se construye día a día, por medio de acciones, de decisiones, de determinaciones que dan rumbo a la sociedad en la que vivimos y de la que todos somos parte. Habrá que pensar seriamente qué hacemos con ese papel, que socialmente decidimos asumir al elegir nuestra profesión y cada una de las acciones que realizamos y sí decidimos contribuir al malestar o al bienestar común al ser malos o buenos seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (2000), *Política*, trad. Antonio Gómez Robledo, México, UNAM.
- DURKHEIM, Émile (2002), *La división del trabajo social*, México, Colofón, S.A.
- FERRATER MORA, José (1994), *Diccionario de filosofía*, edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora, bajo la dirección de Joseph María Terri Cabras, 4 tomos, Barcelona, Ariel.
- GALLINO, Luciano (2005), *Diccionario de sociología*, trad. Stella Mastrangelo y Lorenzo Alegría, México, Siglo XXI Editores.
- GONZÁLEZ, Juliana (2007), *El ethos, destino del hombre*, México, FCE-UNAM.

- MARX, Karl (1979), *El capital*, trad. Pedro Scaron, tomo I, vol. I, México, Siglo XXI Editores.
- NICOL, Eduardo (1990), *Ideas de vario linaje*, trad. Juan Manuel Silva, México, UNAM.
- SILVA CAMARENA, Juan Manuel *et al.* (2002), "¿Qué es eso de la ética profesional?", en *Revista de Contaduría y Administración*, núm. 205, México, UNAM-FCA, abril-junio.
- _____ (2003), *Meditaciones sobre el trabajo*, México, UNAM-FCA.
- RIEZNİK, Pablo (2007), *Las formas del trabajo y la historia. Una introducción al estudio de la economía política*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

GLOSARIO DE TÉRMINOS

- BIENESTAR. Existir en estado conveniente, favorable, de conveniencia, holgado, oportuno, adecuado y acomodado en la vida.
- COMUNIDAD. Colectividad en la que sus miembros actúan recíprocamente, respecto de otros no pertenecientes a la misma colectividad, anteponiendo más o menos conscientemente los valores.
- ESTADO. Máximo ordenamiento normativo (jurídico) de una sociedad, y de aparato legislativo, judicial y militar que elabora e impone coactivamente a la población dicho ordenamiento.
- ÉTICA. Doctrina de las costumbres. Ciencia que se ocupa de los objetos morales en todas sus formas, filosofía moral. Actitudes o ideas morales.
- SISTEMA. Conjunto de elementos relacionados entre sí funcionalmente, de modo que cada elemento del sistema es función de algún otro elemento, no habiendo ningún elemento aislado.
- TRABAJO. Actividad intencionalmente dirigida, mediante cierto gasto de tiempo y energía, a modificar de determinada manera las propiedades de un recurso material cualquiera o simbólico.
- VOCACIÓN. Resultado del llamar de la conciencia, en el curso del cual la existencia se dirige la palabra a sí misma.

ÍNDICE DE AUTORES

- ARISTÓTELES (384-322 a.C.). Filósofo griego, nacido en Estagirita (Macedonia). Discípulo de Platón y maestro de Alejandro Magno, entre sus obras más importantes encontramos *Política*, *Metafísica* y *El arte poético*.

- GONZÁLEZ, Juliana (1936). Filósofa mexicana, profesora emérita de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, es miembro de varias sociedades filosóficas y científicas. Entre sus libros destacan: *El malestar en la moral: Freud y la crisis de la ética*, *El poder de Eros: fundamentos y valores de ética y bioética* entre otros.
- MARX, Karl (1818-1883). Filósofo alemán, principal teórico del socialismo y comunismo, cofundador de La Primera Internacional, de sus múltiples obras destacan: *El capital* (vol. I, 1867, vol. II y 2a. ed. póstumas de Engels, 1885 y 1894), *El manifiesto Comunista* (1848) y *Contribución a la crítica de la economía política* (1859).
- NICOL, Eduardo (1907-1990). Filósofo hispano-mexicano, nacido en Barcelona, algunos de sus textos son: *La idea del hombre* (1946), *Metafísica de la expresión* (1957), *Los principios de la ciencia* (1965) y *Crítica de la razón simbólica* (1982).
- SILVA, Juan Manuel (1945). Filósofo mexicano. Fue profesor ayudante y secretario del Seminario de Metafísica dirigido por Eduardo Nicol en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es miembro de la Asociación Filosófica de México y de la Methaphysical Society of America. Es coautor y traductor de un sinnúmero de obras sobre filosofía y psicoanálisis.

El humanismo en las ciencias administrativas: un acercamiento al pensamiento de Jean-François Chanlat

Carlos Juan Núñez Rodríguez

El hombre es un modo de ser tal que en él se funda esta dimensión siempre abierta, jamás delimitada de una vez por todas, sino indefinidamente recorrida, que va desde una parte de sí mismo que no reflexiona en un cogito al acto de pensar por medio del cual la recobra; y que, a la inversa va desde la pura aprehensión a la obstrucción empírica, al amontonamiento desordenado de los contenidos, al desplome de las experiencias que escapan a ellas mismas, a todo el horizonte silencioso de lo que se da en la extensión arenosa de lo no pensado.

MICHEL FOUCAULT,
Las palabras y las cosas

INTRODUCCIÓN

La intención de este ensayo es tener un acercamiento a la propuesta teórica del autor francés Jean-François Chanlat, la cual consiste en el desarrollo de una antropología de las organizaciones, es decir, ha incorporado una perspectiva humanística a la administración y a los estudios organizacionales. Mostrar la novedad y la pertinencia de dicha perspectiva es la finalidad de este artículo. Aunque la última es intentar comprender la propuesta teórica del autor francés Chanlat, para lo cual recurrí a algunos de sus textos, mostraré primero su novedad y cómo algunos aspectos resultan relevantes para el pensamiento y análisis administrativo y organizacional. Algo que no se puede dejar de mencionar es que es un autor de mucha actualidad.

Veremos cómo desde el humanismo se puede desarrollar un pensamiento administrativo u organizacional, o en todo caso, que para estas últimas es pertinente el humanismo; ello debido a la crisis que enfrentan tanto el pensamiento neoliberal, que funda el *management* actual, como la empresa guiada en su acción está sólo desde una razón instrumental basada en la competitividad y eficacia.

Es de resaltar que el pensamiento humanístico de Jean-François Chanlat está conformado por un estudio multidisciplinario,⁴ el cual integra perspectivas de la paleontología, neurología y lingüística, como de la inteligencia, psicoanálisis, antropología y ética. Dicha perspectiva multidisciplinaria le permite abordar y desarrollar con mayor rigor intelectual y académico la que parece ser su preocupación central: *¿qué es el hombre?* Preocupación evidentemente filosófica, particularmente ontológica que en apariencia todavía lo lleva a la búsqueda de esencias, de la que el pensamiento positivista del siglo XIX y científico del XX se han alejado. Por tanto, resulta extraño escuchar y leer a un científico buscando esencias y preocupándose por temas ontológicos.

Haciendo a un lado esta posible discusión, que podría ser muy interesante, es pertinente abordar el punto que Chanlat indica como artesanía de la interdisciplinarietà,² pues desde él se puede comprender su esfuerzo teórico e intelectual.³ Se podría rescatar como primer concepto central el

⁴A pesar de la multiplicidad de los métodos investigativos, se percibe la tendencia a procurar la unidad científica de nuestros tiempos. De entrada y como se verá, ya no se producen ciencias nuevas y las aproximaciones sistemáticas e interdisciplinarias de hoy nos muestran que cualquier modificación en las bases de la ciencia acarrea un crecimiento unitario en la cumbre de las mismas. Las especializaciones en los altos niveles académicos conducen por fuerza a visiones unitarias e integradas", C. Borrero, *La interdisciplinarietà*, p. 24.

²"El proyecto de la interdisciplinarietà traza, de época en época, uno de los grandes ejes de la historia del conocimiento, la preocupación por la unidad suscita el deseo de un reagrupamiento que pondría remedio a la intocable disgregación de los campos del conocimiento y de los hombres de ciencia", G. Gusdor, *Pasado, presente y futuro de la investigación interdisciplinaria*, p. 33.

³Cada punto de vista, a su manera, restituirá una parte de realidad, sin embargo, sólo del conjunto de las miradas podrá desprenderse realmente una imagen menos parcial, pues cruzándolas, multiplicándolas en planos diferentes, será como podremos interpretar la realidad observándola en un sentido más total, como podremos tratar de restituirla en su totalidad. Por desgracia, la división del conocimiento en disciplinas y los territorios científicos que se desprenden de esa división a menudo nos impiden hacerlo, pues, con frecuencia, la especialización refuerza las concepciones monocausales. Ninguna disciplina, sea la que fuere, escapa a ello. Ahora bien, esa tendencia debe ser combatida. Ninguna mirada agotará jamás lo real", Jean-François Chanlat, *Hacia una antropología de la organización*, pp. 335-336.

de contexto. El autor francés indica que sin éste no hay sentido, lo cual quiere decir que el contexto son los marcos de referencia que permiten volver inteligible un saber, un texto, una acción, un discurso, un seminario, etcétera. Precisamente la interdisciplinariedad permitirá comprender los marcos de referencia de la antropología en las organizaciones (propuesta teórica de Jean-François Chanlat). Es decir, que el contexto brinda los elementos u horizontes de interpretación. En este caso, para la antropología de las organizaciones el contexto es lo multidisciplinario.

Con respecto al tema de la interdisciplinariedad se puede decir que en el siglo XXI el conocimiento ha tomado tal grado de complejidad que es necesario recurrir a lo que algunos autores llaman complejidad, otros multidisciplina, algunos más interdisciplina⁴ y multicomplementariedad.⁵ Aunque dichos conceptos pueden tener distintos significados no es pertinente, para este texto, detenerse en una discusión profunda. Ahora bien, para dar respuesta a la pregunta: *¿qué es el hombre?* o *¿cuál es la identidad del ser humano?*, es necesario trascender respuestas clásicas que resultan insatisfactorias, como podría ser la de Aristóteles, quien diría que el hombre es un animal político y racional, respuesta evidentemente no falsa pero incompleta.

Dando un salto de varios miles de años, Chanlat retoma las preguntas y corre el riesgo de responder a ellas, para lo cual recurre a distintos saberes científicos que le permitan superar las limitaciones teóricas de algunas respuestas de antropología filosófica clásicas; aunque también se debe mencionar que hay autores de los siglos XX y XXI que han intentado dar respuestas, por ejemplo: Ernest Cassirer,⁶ Risieri Frondizi⁷ y Edgar Morin,⁸ quienes actualizaron las respuestas a esas preguntas en el horizonte filosófico

⁴La pluralidad de las disciplinas del conocimiento implica una diversidad de aproximaciones, ninguna de las cuales puede pretender absorber a las demás. El tema de la interdisciplinariedad no designa la búsqueda de un mínimo común múltiplo o de un máximo común divisor, evoca el espacio epistemológico global en cuyo seno se despliegan los saberes particulares, como otros tantos caminos desconocidos", *ibidem*, p. 47.

⁵La multicomplementariedad no es ni más ni menos que el reconocimiento de esta complejidad en el conocimiento y en la acción", Chanlat, *La multicomplementariedad en el conocimiento y en la acción*, p. 12.

⁶Cfr. E. Cassirer, *Antropología filosófica*.

⁷Cfr. R. Frondizi, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*.

⁸Cfr. E. Morin, *El método*, t. v, *La humanidad de la humanidad. La identidad humana*.

Para llevar a buen fin el propósito de este ensayo, se conformó de los siguientes apartados: “La necesidad de lo multidisciplinario en la antropología de las organizaciones”, “La ética como punto central de dicha antropología”, “La crítica al pensamiento managerial desde la postura de Jean-François Chanlat”, “La ética de la empresa más allá de la antropología de las organizaciones”, El pensamiento político multicultural como un horizonte que enriquece a la antropología de las organizaciones y, por último, una breve conclusión.

LA NECESIDAD DE LO MULTIDISCIPLINARIO EN LA ANTROPOLOGÍA DE LAS ORGANIZACIONES

Es pertinente partir de un aspecto central del pensamiento de Jean-François Chanlat, como lo es la necesidad de un estudio multidisciplinario, para la comprensión de lo real o de la realidad.⁹ Sin estudios multidisciplinarios la comprensión de la realidad sería imposible dado que viviríamos en el mundo de la pseudoconcreción como lo indica Karel Kosik.¹⁰ Esta comprensión multidisciplinaria de la realidad es aplicable a un aspecto de ella, es decir, al mundo de las organizaciones y de las empresas, pues el autor francés centra sus intereses en ella, aunque sus estudios teóricos permiten trascender por mucho ese aspecto.

Ahora bien, Chanlat parte de una afirmación sobre lo empírico, sobre el mundo (como totalidad de sentido) y cómo afecta éste al ser humano, a la vez que plantea como hilo de inteligibilidad a: “Los conflictos, las opiniones y las contradicciones se encuentran en el centro de la dinámica histórica”.¹¹

También indica que la investigación no está exenta de la determinación de la dinámica histórica. Por mi cuenta, puedo decir que Foucault, Deleuze, Derrida, etcétera, desarrollaron a partir de la década de los años setenta

⁹El autor utiliza estos conceptos como sinónimos, pero no lo son (para ver la distinción conceptual y, por lo tanto, el uso preciso es pertinente revisar la bibliografía de Zubiri). Cfr: X. Zubiri, *Inteligencia sintiente, inteligencia y logos, inteligencia y razón*. En última instancia lo real es lo que existe de suyo mientras que la realidad implica la subsunción de lo real a una totalidad de sentido.

¹⁰Precisamente Karel Kosik indica en el texto *Dialéctica de la totalidad* que quien sólo interpreta una parte de la realidad vive en el mundo de la pseudoconcreción y no logra comprender ni explicar los fenómenos que se le presentan como objeto de estudio.

¹¹Chanlat, *Hacia una antropología de la organización*, p. 336.

del siglo xx la relación entre saber y poder, la producción de saber desde un lugar en la sociedad. Se puede afirmar que Chanlat es un continuador de esa postura, la cual resulta clave para comprender las organizaciones, pues ella ha sido intencionalmente olvidada por múltiples autores. Con respecto a los estudios organizacionales Chanlat dice que no han aprovechado o han dejado de lado de manera intencional el conflicto, las opiniones y las contradicciones:

No obstante, si bien es cierto que esa dialéctica existe en todos los planos, tanto en el seno de la sociedad presente [...] todavía no ha sido integrada al proceso intelectual de las “ciencias de la administración”, ya que éstas han preferido, como ya lo dijimos anteriormente, basarse en una concepción más ortodoxa y, por ende, menos molesta para las organizaciones existentes.¹²

Además Chanlat indica que hay que desarrollar una antropología *élargie*:

L'anthropologie des organisations à laquelle nous invitons chacun à contribuer est une anthropologie adisciplinaire. Elle se veut une synthèse des connaissances fondamentales que nous avons sur l'humanité ou, pour parler comme Marcel Mauss, elle renvoie au total des sciences qui considèrent l'homme comme être vivant, conscient et sociable. Une telle anthropologie repose, d'une part, sur une certaine ouverture disciplinaire et, d'autre part, sur le retour de dimensions centrales souvent oubliées par le monde de la gestion.¹³

Esta antropología *élargie* tiene, por un lado, la necesidad de plantear una abertura disciplinaria, en donde se rescate un conjunto de conocimientos que Chanlat considera fundamentales a propósito del hombre, en especial los que lo dimensionan como un ser viviente, consciente y sociable: paleontología, neurología y lingüística; además el análisis del hombre desde el desarrollo de la inteligencia, el psicoanálisis, la ética,

¹²*Ibidem*, p. 337.

¹³Chanlat, *Sciences sociales et management*, p. 78. “La antropología de las organizaciones a la que nosotros invitamos a cada uno a contribuir es una antropología sindisciplina. Ella se ve como una síntesis de conocimientos fundamentales que nosotros tenemos sobre la humanidad o, para decirlo como Marcel Mauss, ella reenvía al total de las ciencias que consideran al hombre como un ser viviente, consciente y sociable. Tal antropología se basa, en una parte sobre una cierta abertura disciplinaria y, de otra, sobre el retorno de dimensiones centrales frecuentemente olvidadas por el mundo de la administración”, traducción del autor.

pues este conjunto de disciplinas han permitido al autor francés responder su duda ontológica.

Apropósito de la intención de responder a esa duda no se debe olvidar, primero, que desde Aristóteles se considera al hombre como un animal político y que vive en comunidad para reproducir su vida; segundo, que el pensamiento filosófico político moderno desde Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu, etcétera, plantean que el hombre es un ser vivo, que nace libre, que tiene derecho e incluso la obligación de defender su vida y libertad, por lo tanto a organizarse, construir un conjunto de organizaciones o instituciones que esa situación le permite. Sin olvidar que Hegel, Marx y Nietzsche plantean el tema de la vida, la experiencia y/o la conciencia, como elementos centrales de sus análisis; en el siglo xx Heidegger, Sartre, Marcuse, Levinas, etcétera, desarrollan el tema del humano como ser vivo, consciente, sociable y vulnerable, por lo que resulta interesante la propuesta de Chanlat en la medida que recupera una serie de campos epistémicos para responder a ¿qué es el hombre? y centrar la reflexión en la organización.

Por otro lado, también resulta novedosa la perspectiva de Chanlat gracias a estas dimensiones del humano, planteadas por otras disciplinas o campos epistémicos, que deben ser retomadas como centrales por el mundo de la administración, pues han sido frecuentemente olvidadas, para superar dicha situación los análisis multidisciplinarios son una necesidad de esta nueva antropología.

Cette volonté de circulation [...] il faut l'assumer comme centrale au projet des sciences humaines, projet qui n'interdit pas la cumulation disciplinaire de connaissances, mais qui se définit d'abord par l'exigence de reprise réflexive des expériences humaines et de leurs résultantes dans leur multidimensionalité.¹⁴

Ahora bien, la multidisciplinaria debe aceptar que cada disciplina aporta un aspecto de comprensión, estudio, clasificación y explicación de la realidad sin que ésta se ajuste en un conjunto o suma de todas las disciplinas.

¹⁴*Ibidem*, p. 79. "Esta voluntad de circulación [...] es necesaria asumirla como central en el proyecto de las ciencias humanas, proyecto que no prohíbe la acumulación disciplinaria de conocimientos, pero que se define en primer lugar por la exigencia de retomar la reflexión de las experiencias humanas y de sus resultados en su multidimensionalidad", traducción del autor.

En fin, Chanlat resalta algo central, lo cual, por un lado, no ha dejado de ocurrir y, por otro, tuvo en algunos contextos disciplinarios efectos contrarios: me refiero al cierre de las fronteras disciplinarias y de sus mundos conceptuales. Aunque también hay un conjunto de disciplinas no positivistas que se desarrollaron, han desarrollado y continúan desarrollándose en campos disciplinarios cerrados, pero que no responden a esta determinación cerrada positivista; por lo que se puede afirmar, junto con el autor francés, que la apertura de fronteras y el nomadismo de conceptos están cada vez más inscritos en nuestra experiencia de investigación.

Indica Chanlat que es momento de

[...] fundar una verdadera antropología de la organización",¹⁵ la cual permitiría superar el pensamiento *managereal*, lo propio de ella sería analizar en su unidad fundamental y especificidad al hombre, al humano, al *homo sapiens sapiens*, por lo cual el estudio que pretende realizar debe responder y retomar todas aquellas disciplinas que aporten algo pertinente con respecto al conocimiento de qué es el hombre:

Así, proponemos un doble desplazamiento del objeto de estudio: por una parte, en lugar de centrarnos sobre todo en cómo hacer para que la gente esté más satisfecha y sea más rendidora, como puede hacerlo la corriente ortodoxa, centraremos nuestra atención en el hecho humano en las organizaciones, a partir de los conocimientos desarrollados por todas las disciplinas que se interesan en el tema.¹⁶

De lo que se trata es de recuperar las dimensiones del hombre dejadas de lado, entre las que destacan las mencionadas por Chanlat: la espacio-temporal, la psíquica-afectiva, la simbólica y, en especial, la alteridad.

Como se puede interpretar a partir de los textos de Chanlat, plantea centrarse en el *factum* del hombre, en la organización, valorar las relaciones de ella con el medio, es decir, la organización deja de ser considerada como una entidad autopoietica que agota su razón de ser en sí misma, lo cual, entre otros elementos, resulta importante para una ética de las organizaciones, pues ha perdido el fetiche del pensamiento administrativo en donde primero está la empresa u organización y después de manera subordinada se encuentra el humano.

¹⁵Chanlat, *Hacia una antropología de la organización*, p. 326.

¹⁶ *Idem*.

Más allá de lo anterior Chanlat indica que el ser humano es: un ser genérico y singular, activo y reflexivo, de palabra, un ser de deseo y pulsión, un ser simbólico, espacio-temporal, objeto y sujeto de su ciencia. Para este autor la concepción del hombre forma parte de sus postulados teóricos e indica que a partir de ellos:

[...] buscaremos comprender la realidad humana en las organizaciones y presentar los primeros elementos de una teoría antropológica todavía en construcción, distinguiendo cinco planos estrechamente vinculados entre sí: el del individuo, el de la influencia recíproca, el de la organización, el de la sociedad y el del mundo.⁴⁷

El individuo es biopsicosocial, el cual está siempre en relación con un *alter* de tres formas: la relación uno-uno, uno-masa y nosotros-nosotros. A ellas las llamará Chanlat relaciones recíprocas; la última afecta en lo que denomina orden de la organización. Es precisamente la tercera la que plantea cómo y desde dónde se constituyen los distintos niveles sociales y las distintas relaciones.

El tercero y último tipo remite a la esfera de las identidades colectivas que delimitan la pertenencia social de los individuos. Y este tipo de influencia recíproca está igualmente omnipresente en el seno de las organizaciones. Establece las numerosas relaciones y divisiones nosotros-ellos/ellas que coinciden con los distintos universos sociales y los confirman: dirección-base, ejecutivos-obreros, gremios, universo masculino-universo femenino, nacionales "extranjeros". jóvenes-jóvenes, etcétera.⁴⁸

LA ÉTICA COMO PUNTO CENTRAL DE DICHA ANTROPOLOGÍA

Ahora bien, lo importante para la antropología de las organizaciones es inscribir el análisis de la alteridad en la organización, la cual no es reducible únicamente a la interacción que pueden tener los hombres con las mujeres ni a las relaciones heterofóbicas, pues éstas pueden surgir igualmente de una confrontación ordinaria con un universo cultural diferente.

⁴⁷*Ibidem*, p. 337.

⁴⁸*Ibidem*, p. 341.

Para un análisis ético habría que partir necesariamente de la primera relación, es decir, del uno-uno o cara a cara y, posteriormente, transformarlo en una análisis filosófico político desde una ontología y una metafísica que explicase dichas relaciones de identidad y diferencia al estilo Levinas.¹⁹

Dentro de la influencia recíproca se encuentra el modo de comunicación donde Chanlat desarrolla su explicación en un nivel lingüístico. Considero que a éste le falta la dimensión del giro lingüístico de la razón discursiva desarrollado por Karl Otto Apel y continuada por Jürgen Habermas, aunque en algún momento acepta que la razón es discursiva y que la dimensión ética está relacionada con ella, como se verá más adelante, pero no desarrolla el tema.

Después del individuo biopsicosocial, el individuo en relación hay un tercer plano, el cual es central:

La organización constituye el tercer plano del análisis. En el caso que nos interesa, forma el marco social de referencia en cuyo seno se insertan los fenómenos humanos que queremos estudiar más particularmente en este trabajo. Esa construcción social de un género particular puede ser vista como un sistema que pone en juego dos grandes subsistemas: por una parte, un subsistema estructuromaterial y, por la otra, un subsistema simbólico.²⁰

La organización crea un espacio entre el plano individual y la influencia recíproca, por un lado, y, por otro, el plano del mundo y de la sociedad. Con respecto a este último se puede decir que su orden (es decir el orden social) está presente en el orden organizacional y a la inversa, el organizacional altera y está presente en el orden social. El orden social es dinámico, por lo cual está en movimiento y plantea tensiones entre las múltiples relaciones.²¹

También el plano mundial es básico porque: "Esa gran fuerza del orden mundial es aún más potente hoy que ayer. Numerosas señales dan

¹⁹Me refiero principalmente a lo que Emmanuel Levinas denomina el deseo metafísico por el otro. *Cfr. Totalidad e infinito.*

²⁰Chanlat, *Hacia una antropología de las organización*, p. 345.

²¹"No obstante, esa inestabilidad no tiene su origen únicamente en las numerosas tensiones internas sino también en las múltiples relaciones que dicho orden sostiene con el sistema mundial", *ibidem*, p. 350.

prueba de ello: la economía no cesa de mundializarse; mediante la multinacionalización, las empresas consolidan su edificación [...] las fronteras nacionales se desdibujan [...].²²

Podríamos decir que el diagnóstico que hace de los planos mundial, social, individual es sumamente grave, dado que plantea un empobrecimiento, fragmentación social, precariedad desempleo, exclusión, destrucción ecológica, etcétera.²³

Este diagnóstico es lo que hace necesario agregar una dimensión que no está explícita en otros textos y que en *Les Sciences Sociales et le management* denomina el retorno de la ética:

La réflexion éthique touche donc à l'essentiel. Elle est au centre de la relation et la rend effective. Elle est, en effet, à la base de ce qu'on appelle le savoir-vivre et la civilité...L'éthique ne peut ainsi être confondue avec la déontologie. Cette dernière regroupe essentiellement des règles de conduite pratiques qui peuvent être interrogées justement par l'éthique. Par conséquent, l'éthique professionnelle ne peut être qu'une éthique appliquée.²⁴

Cabría preguntarse si la distinción que hace entre ética y deontología es pertinente, además si es cierto que la ética está relacionada con la reflexión sobre la buena vida y la civilización y, por último, si realmente el tema central es una ética aplicada al ámbito profesional. Pero con esto último el autor francés no deja de indicar lo que un conjunto de autores acepta: la emergencia de las éticas aplicadas y como parte de ellas las éticas profesionales. El autor termina reduciendo el pensamiento ético a dos dimensiones: "[...] nous nous contenterons de souligner l'apport de deux

²²*Ibidem*, p. 351.

²³"Face aux graves problèmes auxquels nous faisons face (fragmentation sociale, appauvrissement, précarité, chômage, exclusion, péril écologique, etc.), auxquels le management n'est pas étranger, l'urgence d'élargir nos visions devient criante". Chanlat, *Sciences sociales et management*, p. 77. "Frente a los graves problemas a los que nos enfrentamos (ruptura social, empobrecimiento, precariedad, desempleo, exclusión, ecocidio, etcétera), aquellos en los que la administración no es ajena, la urgencia de dirigir nuestra visión deviene un grito", traducción del autor.

²⁴*Ibidem*, p. 95. "La reflexión ética toca la esencia. Ella es lo central de la relación y el encuentro efectivo. Ella está, en efecto, a la base de lo que se llama saber vivir y la civilización. La ética no puede tampoco ser confundida con la deontología. Esta última reagrupa esencialmente las reglas de la conducta práctica que pueden ser interrogadas por la ética. Por lo tanto la ética profesional no puede ser más que una ética aplicada", traducción del autor.

types d'interrogations: le premier porte sur la notion de responsabilité et le second sur la notion de communication".²⁵

Defondo Chanlat plantea que las ciencias sociales tienen una responsabilidad con respecto a las sociedades, por lo cual deben dejar de ser meramente operativas y deben convertirse en ciencias que respondan a los problemas planteados por la sociedad.

Además con la reducción que hace del pensamiento ético a la responsabilidad y la comunicación, precisamente tiende el puente entre estudios organizacionales, administración y el humanismo. En todo caso la antropología de las organizaciones plantea el análisis multidisciplinario, parte de la pregunta de: ¿qué es el hombre? La intenta responder desde un conjunto de ciencias humanas e integrar dicha respuesta en el análisis de los dos campos epistémicos mencionados.

Surge una pregunta central: ¿por qué la necesidad de incorporar distintas disciplinas a una antropología de la organización o a una antropología *élargie*? Desde la interpretación que hago del autor, la respuesta apuntaría en su crítica al punto de vista reductivista del pensamiento *managereal*.

Esa profunda "economización" del mundo organizado moderno, esa "economización" como diría Gorz [...] y esa voluntad de asegurar el mantenimiento de un sistema de control de inspiración tayloriana o burocrática, o ambas, no han dejado de ejercer ciertos efectos en la orientación tecnocrática de esa disciplina que es sobre todo administrativa.²⁶

LA CRÍTICA AL PENSAMIENTO *MANAGEREAL* DESDE LA POSTURA DE JEAN-FRANÇOIS CHANLAT

El tema estaría en la reducción que un tipo de economía plantea como elementos centrales de su reflexión y, por lo tanto, en la intervención en la realidad sólo en un aspecto, por lo cual el pensamiento administrativo se habría desarrollado y desarrolla a la par de éste:

²⁵*Ibidem*, p. 96. "[...] nosotros nos contentaremos con subrayar el aporte de dos tipos de interrogación: la primera sobre la noción de responsabilidad y la segunda sobre la noción de comunicación", traducción del autor.

²⁶Chanlat, *Hacia una antropología de la organización*, p. 320.

[...] la obsesión por la eficacia, por el desempeño, por la productividad, por el rendimiento en el corto plazo, que hemos encontrado hasta ahora en nuestras organizaciones y en nuestras sociedades, ha empujado a la mayoría de los investigadores a circunscribir sus intereses a esas cuestiones y a reducir muy a menudo sus esfuerzos a simples técnicas de control [...].²⁷

Surge una concepción plenamente instrumental del hombre, al cual, hay que manipular y adaptar al proceso productivo o a la función que se le asigne en la organización, con lo cual se olvidan o se dejan de lado intencionalmente múltiples dimensiones del humano:

Si bien es cierto que el saber en el dominio del “comportamiento organizacional” se ha desarrollado ante todo con el deseo y la voluntad de mejorar la productividad y la satisfacción en el trabajo, es igualmente cierto que esa contaminación de las categorías económicas no ha tenido por único efecto el de desarrollar, como ya lo dijimos, una concepción del ser humano aislado; frecuentemente ha desembocado también perspectivas simplistas, mecánicas, instrumentales, elitistas, utilitaristas y universalistas.²⁸

La cita anterior no necesariamente concuerda con la evidencia empírica, pues la pregunta que surge es: ¿cómo se puede hablar de gente con mayor satisfacción en el trabajo, cuando conceptos y prácticas institucionales como competencia, eficacia, flexibilidad laboral llevan a experimentar una inestabilidad laboral, pérdida del poder adquisitivo del salario e incluso una pérdida total del empleo? La cita, por ejemplo, se confronta directamente con los análisis de Viviane Forrester²⁹ y de Joseph Stiglitz.³⁰ Por otro lado, esa perspectiva simplista, mecanicista, instrumentalista, elitista, utilitarista y universalista del hombre junto con lo anteriormente señalado sería lo que habría que cuestionar desde una perspectiva humanística que pretenda pensar el fenómeno organizacional y plantearse a los saberes organizacional y administrativo.

Chanlat está claro, el problema en las sociedades contemporáneas es producto de:

²⁷*Ibidem*, p. 321.

²⁸*Ibidem*, pp. 325-326.

²⁹*Cfr. El horror económico y una extraña dictadura.*

³⁰*Cfr. El malestar en la globalización. Los felices 90 y ¿por qué no funciona la globalización?*

L'hégémonie de l'économique à laquelle nous assistons dans nos sociétés est, en effet, celle d'une certaine logique: la logique capitaliste. Fondée sur la propriété privée, le jeu des intérêts personnels, la recherche du profit et l'accumulation, elle s'est historiquement imposée partout peu à peu. (...) Ce triomphe à la fois des idées capitalistes comme catégories dominantes de la pensée économique et du marché comme mode de régulation des échanges a eu pour effet immédiat de donner une place centrale à l'entreprise.³¹

El *management* sería el producto "teórico-pragmático" de ese triunfo económico financiero de la sociedad capitalista, la cual a partir de él (*management*) pretende racionalizar todas las esferas de la vida.

Frecuentemente las ciencias sociales tienen que replantar el lugar de éste pero para Chanlat hay tres grandes etapas: la primera, de finales del siglo XIX a la Segunda Guerra Mundial; la segunda, últimos años de la década de los cincuenta a inicios de los años ochenta; y la tercera:

À partir des années quatre-vingt, on entre dans une troisième phase qui est marquée par des modifications importantes, tant dans les discours que dans les manières de gérer. Les modes managériaux se succèdent à un rythme soutenu. La recherche d'efficacité est davantage dominée par des impératifs financiers à l'intérieur d'une économie qui s'ouvre au monde entier, économie qui réclame des organisations toujours plus performantes, plus flexibles et plus informatisées. Les ouvriers, les employés, les gestionnaires et les cadres sont plus nombreux à connaître l'expérience du chômage, de la précarité et de l'instabilité professionnelle. On est dans l'ère de la gestion stratégique.³²

³¹Chanlat, *Sciences sociales et management*, pp. 18-19. "La hegemonía de la economía a la que nosotros asistimos en nuestra sociedad es, en efecto, de una cierta lógica: la lógica capitalista. Fundada sobre la propiedad privada, el juego de intereses personales, la búsqueda del provecho y la acumulación, ella fue impuesta por todas partes poco a poco". "Este triunfo a la vez de las ideas capitalistas como categorías dominantes del pensamiento económico y del mercado como modo de regulación de los cambios tuvo por efecto inmediato dar un lugar central a la empresa", traducción del autor.

³²*Ibidem*, p. 40. A partir de los años ochenta se entró en una tercera fase que tiene modificaciones importantes, tanto en el discurso como en la forma de administrar. Las formas *manageriales* se suceden a ritmo sostenido. La búsqueda de eficacia está más dominada por imperativos financieros en una economía que se abre al mundo entero, economía que reclama a las organizaciones siempre actitudes renovadas, más flexibles y más informadas. Los obreros, los empleados y los administrativos están más expuestos a conocer la experiencia del desempleo, de la precariedad y la inestabilidad profesional. Se está en la era de la gestión estratégica", traducción del autor.

A propósito de la cual concluye nuestro autor: “La nature du management étant d’abord une pratique sociale qui vise le bon fonctionnement d’une organisation, ses exigences sont marquées au sceau de l’efficacité. Cette finalité dans les entreprises s’incarne dans un certain nombre d’indicateurs, la plupart du temps quantitatifs et financiers [...]”.³³

Esta tercera etapa es producto de una nueva época de expansión capitalista, la cual plantea nuevas exigencias como: flexibilidad, competitividad y globalización financiera. Ahora bien, a pesar de todas estas medidas económico-administrativas que se han tomado durante las últimas décadas los efectos del capitalismo actual son desfavorables en sus expectativas de crecimiento, aumento de productividad, no empobrecimiento, etcétera.

Estos fenómenos que Chanlat identifica en general en los países industrializados y en particular en Estados Unidos se acentúan en los países del Tercer Mundo, en específico me puedo referir a México. Los efectos no deseados y no buscados por la dirección *managereal* ocurren contra su impotencia tanto en países industrializados como aquellos que no lo son:

Alors que la gestion est un monde qui privilégie volontiers l’action, la froideur, le conformisme, la masculinité, l’homogénéité, la rationalité instrumentale, la certitude et l’universalisme abstrait, que la technocratie est souvent son milieu naturel et la figure du brillant technocrate, l’image même du bon gestionnaire efficace, nous savons que la réalité concrète du management est aussi et surtout pleine de passions, de manœuvres de coulisses, de désirs inavoués, de résultats incertains, de comportements déviants, de socialité parallèle, d’envie, de jalousie, de différences et de créativité parfois débordante.³⁴

³³*Ibidem*, p. 41. “La naturaleza del *management* estaría dado de acuerdo a unas prácticas sociales que ven el buen funcionamiento de una organización, sus exigencias son marcadas por el sello de la eficacia. Esta finalidad en la empresa se encarna en una cierta cantidad de indicadores, la mayoría cuantitativos y financieros”, traducción del autor.

³⁴*Ibidem*, p. 82. “Entonces el administrativo es un mundo que privilegia con gusto la acción, la frialdad, el conformismo, la masculinidad, la homogenización, la racionalidad instrumental, la seguridad y el universalismo abstracto, que la tecnocracia es frecuentemente su medio natural y la figura del brillante tecnócrata, la imagen misma del exitoso y eficaz administrador, nosotros sabemos que la realidad concreta del *management* está también, y sobre todo, llena de pasión, de choques, de deseos inconfesables, de resultados inciertos, de comportamientos desviados de sociedades paralelas, de deseos, de celos, de diferencias y de creatividad a veces desbordante”, traducción del autor.

Pero no sólo son los efectos no deseados sino que la propia racionalidad *managereal* lleva al enfrentamiento, a la envidia y al desplazamiento de la perspectiva humanista, por lo que el hombre deja de ser pensado como un criterio en el mundo capitalista y nada más se piensa desde dicho mundo para la competencia, la eficacia y las ganancias financieras. Es decir, hay un olvido deliberado del hombre como ser vivo.

LA ÉTICA DE LA EMPRESA MÁS ALLÁ DE LA ANTROPOLOGÍA DE LAS ORGANIZACIONES

Como se puede ver hasta aquí la administración y los estudios organizacionales se encuentran en la necesidad de un fenómeno teórico llamado estudios multidisciplinarios, ello producto de una exigencia teórica, social, epistémica que se le hace a todo campo disciplinario contemporáneo y de reciente diferenciación epistémica. Dichos estudios son en sí mismos multidisciplinarios, pues al parecer no han aportado conceptos, categorías y teorías que permitan enriquecer la comprensión y explicación de fenómenos sociales complejos vinculados a las organizaciones, pues no se debe dejar de tener en cuenta que las disciplinas que piensan el tema de lo humano llevan algunas más de 2 500 años de desarrollo en la tradición occidental, sin olvidar que hay otras tradiciones de mayor antigüedad. En todo caso parece que ha habido una recuperación conceptual, categorial y teórica de otras disciplinas, como la filosofía, la antropología, la psicología, la neurología, la paleontología, la lingüística, la economía, etcétera, para ir constituyendo como disciplina a los estudios organizacionales. El caso de la administración, aunque se sabe de manera oficial que surge a principios del siglo xx y que sus fundadores son Taylor, Ford, Fayol, etcétera, no deja, por ello, de ser multidisciplinaria.

Pero es conveniente retomar el tema ético, pues a partir del olvido deliberado del hombre por el pensamiento económico vigente y por el *management* que regula la expansión empresarial transnacional se puede ampliar el horizonte de comprensión de la ética para estudiar el fenómeno organizacional, lo cual en apariencia es una tarea que se está realizando desde múltiples partes del planeta, ante lo cual me sumaría a la propuesta de Chanlat de que las ciencias sociales deben responder a las exigencias teó-

ricas que les plantea la sociedad, dejar de ser meramente pragmáticas y ejecutantes de acciones acordes a lo que el sistema ponga de moda.

Chanlat en particular abre la posibilidad de un análisis multidisciplinario para estudiar una organización y en especial para plantear el tema ético en su aspecto de la alteridad.

Es precisamente en este momento cuando se debe desarrollar más el tema ético con respecto a las organizaciones y a las empresas, esto está planteado en los análisis de Chanlat, pero no del todo desarrollado.

Con respecto al tema de la ética se puede decir que se ha escrito mucho en los últimos años relacionado con la ética de la empresa, aunque no de las organizaciones, pero es central el análisis de la ética de la empresa para comprender el valor del humanismo en la administración y los estudios organizacionales.

Se puede decir que es en Estados Unidos y Europa en donde más se ha dado este fenómeno epistémico. En particular me refiero a la Fundación Etnor (Ética de los Negocios y de las Organizaciones) dirigida por Adela Cortina. Los autores que participan en la fundación mencionada están bajo la influencia de la ética del discurso desarrollada por Karl Otto Appel y continuada por Jürgen Habermas. Para plantear un primer acercamiento a una perspectiva de la ética de la empresa se puede partir de Adela Cortina, pero antes de ello veamos en qué consiste lo que denomina la ética aplicada y cómo de ésta se deriva la ética de la empresa:³⁵ "Las éticas aplicadas nacieron, pues, más que por 'imperativo filosófico', por *imperativo de una realidad social que la necesitaba en sociedades moralmente pluralistas*".³⁶ De manera extraña la autora dice que las éticas aplicadas suplen un vacío legal que es difícil de llenar, por lo que en distintos países surgieron comisiones éticas encargadas de elaborar recomendaciones que creen un nuevo *êthos*. Precisamente para esta autora lo que se tiene que crear como

³⁵La autora sobre el mismo tema dice: "La necesidad, cada vez sentida con más fuerza, de dar respuestas con altura humana a problemas como el de la destrucción de la ecosfera, el hambre en el mundo, el racismo y la prepotencia, la guerra interminable, la moral política y de los políticos, la conducta de periodistas y empresarios, el sentido ético de las profesiones y las instituciones, la presunta neutralidad de la economía o los problemas de la decisión médica en casos de conflicto moral, ha puesto a la ética contra las cuerdas: o proporciona principios que ayuden a la toma de decisiones o queda descalificada por *k.o. técnico*, porque un saber práctico debe ayudar a orientar de algún modo la acción [...]". A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, pp. 161-162.

³⁶A Cortina, *Razón pública y éticas aplicadas*, p. 14.

producto de lo que llama filosofía moral es una conciencia ética cívica transnacional, ello debido a que la ética cívica se encuentra en un proceso de globalización y se requiere formar un nuevo conjunto de valores, principios y virtudes en escala mundial. Aunque es importante mencionar que para dicha autora la ética aplicada no responde ni da como resultado una moral, lo cual se debe a que en cada contexto social sobre el que reflexiona la mencionada ética confluyen distintas valoraciones morales.

Una postura con respecto al desarrollo de la ética de los negocios es la del autor francés Gilles Lipovetsky. La reflexión que hace con respecto al tema indicado está determinada por lo que el autor llama, primero, posmodernidad y, segundo, hipermodernidad, pero veamos que dice de la ética de los negocios: "Más que nunca la ética se revela necesaria, más que nunca se ven sus límites, y a veces sus riesgos. La moral en los negocios es un camino saludable, a condición de que no sirva de pretexto al desentendimiento intempestivo del Estado y a la asfixia de los programas sociales".³⁷

Frente al sujeto narcisista que vive bajo el principio del placer y el proceso de personalización, por un lado, y, por otro, frente a los nuevos peligros a los que se expone la sociedad humana producto de su desarrollo se requieren valores que orienten la acción. Debido a los puntos anteriores es que se requiere desarrollar lo que el autor denomina una ética de futuros que dicta el siguiente imperativo categórico: "No comprometas las condiciones para la supervivencia indefinida de la humanidad en la Tierra".³⁸ Este tipo de imperativo categórico, además de mandar conservar la vida en la Tierra, le plantea al sujeto y a la sociedad un reclamo de una ética de la responsabilidad a largo plazo; por tanto, se requiere que la ética de los negocios o de la empresa se apegue a dicha ética de futuros y comparta la responsabilidad a largo plazo con lo que, en apariencia, se permitiría conciliar los intereses individuales y los colectivos.

Precisamente cuando el autor francés está analizando el resurgimiento de la ética plantea que, además de las amenazas de la técnica y los peligros que plantea la destrucción del medio ambiente, también está el tema empresarial: "Se trata del nuevo contexto económico, ideológico y político marcado por la nueva pobreza y la erosión de los grandes mitos históricos de la modernidad".³⁹

³⁷G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, p. 212.

³⁸*Ibidem*, p. 216.

³⁹G. Lipovetsky, *Metamorfosis de la cultura liberal*, pp. 45-46.

Entonces la ética empresarial responde a distintas circunstancias: una que es producto del desencanto ante la modernidad; otra que hay que asegurar la vida de la especie en el futuro y, por último, que la propia empresa ve como un buen negocio a la ética.

Es muy importante reparar en el conjunto de afirmaciones que hace Lipovetsky. Primero, parece que la empresa requiere un discurso legitimador y como parte de él estaría el discurso ético; segundo, que la ética empresarial, se supone, no basta para hacerle frente al nuevo contexto mundial: se requieren compromisos y responsabilidades políticas por parte de la empresa, lo cual está desde nuestra perspectiva en duda, pues hasta ahora la mayoría de las empresas privadas no asumen ninguna política o responsabilidad sociales; tercero, en caso de que no haya compromiso de una política social empresarial entonces la ética se convierte en un dispositivo de manipulación y desmovilización. En gran parte, dada la carencia de una política social empresarial, la ética empresarial, es decir, su supuesta responsabilidad, los códigos de ética desarrollados en ésta, ha sido usada nada más como un discurso y un supuesto medio de legitimación, que no ha aportado nada en el nivel teórico a la filosofía moral.

Resulta más interesante la postura ética de Lipovetsky que la de Cortina, pues el primero piensa en el futuro y desde él formula un imperativo categórico, mientras que el segunda se acopla al pensamiento neoliberal.

EL PENSAMIENTO POLÍTICO MULTICULTURAL COMO UN HORIZONTE QUE ENRIQUECE A LA ANTROPOLOGÍA DE LAS ORGANIZACIONES

Con respecto a la filosofía política se puede decir que es un campo epistémico que habría que agregar al análisis de la antropología de las organizaciones, pues las organizaciones funcionan en un Estado o conjunto de estados que tienen estructuras políticas definidas; desde el Estado se pretende regular a las empresas u organizaciones, es más, éste es un organismo que a veces también olvida deliberadamente al hombre como ser vivo.

Por lo anterior, es pertinente retomar una de las posturas que se ha desarrollado en las últimas décadas: el multiculturalismo. Para ello recurro a una perspectiva, la del autor español-mexicano Luis Villoro, quien preci-

samente plantea de manera completamente diferente al pensamiento liberal lo que debe ser el Estado contemporáneo.

Este autor parte de las definiciones de nación, Estado, etnia y pueblo para plantear en qué ha consistido el pensamiento liberal, desde el cual se funda el Estado-nación y muestra sus debilidades. Mismas que es necesario que se transforme dicho Estado-nación en un Estado-multicultural o multinacional, en Estado plural o comunidad renovada, que en los hechos ya lo es, pero no lo acepta y en su pretensión por homogenizar termina negando la diversidad de las naciones históricas que lo constituyen. Una forma de transformar al Estado-nación liberal es con la categoría de comunidad, por medio de la cual aparecen nuevas determinaciones a los conceptos centrales del pensamiento liberal y permiten reconocer derechos e intereses de las naciones históricas o comunidades que conforman al Estado-nación.

Para Luis Villoro pareciera que se vive el fin de una época, la crisis de una institución moderna, la del Estado-nación. Este autor marca la diferencia que hay entre nación y Estado. La nación tiene cuatro grandes características que no necesariamente coinciden con las del Estado:

- 1) Forma de vida compartida, una manera de ser, sentir y actuar en el mundo.
- 2) Se pertenece a una nación a partir de la relación familiar, la ascendencia, la sangre.
- 3) Una nación tiene una continuidad temporal.
- 4) Continuidad en el espacio.

Según Villoro hay dos clases de naciones. La tradicional o histórica, cuyo origen se remonta al pasado, es decir, origen y continuidad cultural son los ejes de su identidad y lo que permite permanecer en ella. Las proyectadas en donde se acepta la construcción de una identidad por asumir más que una heredada. La pertenencia a esta nación se da por aceptar el proyecto hacia el futuro. La nación cumple con la necesidad de todo ser humano de pertenecer a una comunidad y tener identidad.

Si bien cualquier nación requiere instituciones políticas para organizar su vida, no toda institución política pertenece a una nación en específico. Lo cual se acentuó en la modernidad y con la fundación del Estado por el pensamiento liberal: "Si entendemos por 'Estado' un poder político y administrativo unificado, soberano, sobre un territorio limitado, que se reserva

en él el monopolio de la violencia legítima, no siempre las naciones han coincidido con un 'Estado'".⁴⁰

La identificación entre Estado y nación es producto del pensamiento moderno, aunque de fondo se ha descubierto falsa. Lo que ocurrió en la formación de los estados modernos es que las naciones los antecedieron y fueron negadas por ellos.

No nada más está la negación de los pueblos preexistentes al Estado-nación, sino que precisamente son los filósofos modernos europeos contractualistas, estilo John Locke, quienes se encargan de justificar a dicho Estado desde una construcción ahistórica y por lo tanto metafísica. Ese tipo de justificación pretende encubrir una realidad, la de los pueblos negados por la expansión europea.⁴¹

Se explica así que una figura jurídica nueva, como el "derecho de los pueblos", no haya aparecido hasta que fuera común la conciencia de los agravios sufridos por los pueblos no occidentales por causa de la colonización; la percepción generalizada de un daño colectivo se hace expresa primero en los movimientos de liberación nacional de las antiguas colonias, que conducen a su independencia; después en la rebeldía de pueblos que han sufrido de un "colonialismo interno" dentro de sus propios países.⁴²

Éste es precisamente uno de los puntos finos que le plantea el multiculturalismo al liberalismo, no sólo existen individuos con derechos, sino que el individuo existe en una comunidad, en un pueblo y desde ahí, dicho individuo se constituye. Es decir, el pueblo es una condición trascendental de la existencia del individuo, por lo cual si se viola o no se reconocen los derechos de los pueblos a existir se violan los derechos humanos de los individuos.

Para Luis Villoro el multiculturalismo exige un reconocimiento de la diversidad, el cual parte de las siguientes tesis: los individuos forjan su identidad en una cultura, toda cultura es valiosa, los estados-nación son plurales:

⁴⁰Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 17.

⁴¹"Sin embargo, de hecho la realidad nunca respondió a esa concepción; siempre hubo Estados que ejercían su dominio político sobre una multiplicidad de pueblos (nacionalidades, etnias) y pueblos divididos entre varios Estados soberanos", Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 157.

⁴²*Ibidem*, p. 160.

[...] el pluralismo nace de la conciencia de haber sufrido un daño y del movimiento para liberarse de él: liberación de viejas culturas esclavizadas o menospreciadas por el Occidente, reacción contra la marginalización de un pueblo dentro de una nación, conciencia de la propia dignidad dañada, humillada por la actitud arrogante del dominador. El multiculturalismo nace de un reclamo de libertad.⁴³

Desde la perspectiva de este autor, el pensamiento político y filosófico se convierte en ideología cuando se utiliza para justificar el poder, por lo cual el liberalismo se convierte en una ideología que ha servido para negar la pluralidad de naciones, culturas, pueblos o etnias y ha legitimado el sometimiento al poder de una nación dominante o hegemónica en lo que se conoce como Estado-nación, el cual es un Estado-plural *de facto*, que vive una desigualdad también *de facto*.

En el fondo el pensamiento multicultural es una respuesta a la postura ideológica del liberalismo nacional monista y a la irrupción de movimientos de liberación a lo largo y ancho del planeta contra la razón occidental hegemónica. Como propuesta ante las situaciones mencionadas, Luis Villoro propone la creación del Estado plural, el cual: “[...] nace [...] del movimiento de la liberación de los pueblos que tuvieron que pagar el precio de la marginación por aceptar el dominio de la nacionalidad hegemónica”.⁴⁴

CONCLUSIÓN

Se manejó en la introducción que Jean-François Chanlat tenía la intención de responder la pregunta ¿qué es el hombre? Se dijo que era una pregunta ontológica que intenta ser resuelta desde las denominadas ciencias humanas; se analizaron algunos de los aspectos de la obra escrita del propio Chanlat con intención de recuperar sus análisis éticos de la organización y mostrar la necesidad de recuperar el humanismo en la administración y en los estudios organizacionales en la época del capitalismo neoliberal.

⁴³*Ibidem*, pp. 186-187.

⁴⁴*Ibidem*, p. 197.

Aunque es pertinente mencionar que hubo que agregar dos perspectivas más de lo que considero parte de lo que es un estudio multidisciplinario (una de esas perspectivas es desarrollada por el propio Chanlat en su antropología organizacional), las perspectivas son: la ética de los negocios y la filosofía política en tanto crítica del pensamiento liberal, en el aspecto de multiculturalismo.

La pregunta mencionada se puede responder desde la perspectiva del autor francés: el hombre es un ser producto de la evolución primero de la vida y después de la especie, que dicha evolución lo llevó a la posibilidad de desarrollar su cerebro a partir de una tensión entre bipedismo, liberación y utilización de la mano, elaboración de lenguaje, en resumen, de la complejización de la propia especie y de la transformación del medio, el crecimiento cerebral le permitió desarrollar el aprendizaje, lo cual a su vez le permitió que el cerebro se volviera más complejo; el aprendizaje, la memoria y el lenguaje le permitieron a la especie y al individuo pensar simbólicamente y volver más compleja la sociedad, la especie y los individuos que la conformaban. Precisamente ahí es donde comienza la necesidad de las normas, ya fuesen establecidas a partir del funcionamiento del aparato psíquico, en forma de normas morales o de leyes legales, de hecho el Estado liberal, producto de la modernidad, es un resultado de esa complejización. Pero lo último que se analizó de la necesidad de los Estados multiculturales muestra que las sociedades aún no están en el final de la evolución, la misma necesidad de éticas de la empresa o de las organizaciones indica, como síntoma, que la evolución social ha llevado a la sociedad donde la patología está presente y que debe ser regulada éticamente, que demanda el fin del Estado liberal y la superación del *management* neoliberal, para rescatar al hombre como ser vivo, con necesidades y como elemento central de las propias sociedades, es decir, superar el olvido intencional del hombre.

Por todo lo dicho hasta aquí, puede establecerse que el hombre puede tener una esencia, la cual consistiría en la evolución de la vida, de la especie, de la sociedad y del individuo, pero no por ello la construcción social es armónica ni deja de plantear tensiones en múltiples niveles que pueden terminar manifestándose en patologías, lo cual acontece de múltiples formas: una es el olvido del hombre; otra, la búsqueda de la ganancia y la eficacia solamente; una más, es el desarrollo de pensamientos que sirven

para legitimar el dominio del hombre y de la naturaleza, el cual tiene por resultado la destrucción tanto del hombre como de la naturaleza; por último es construir organizaciones donde el hombre no cuenta más que como factor de la producción o recurso de la propia organización. De lo anterior se puede entender la necesidad del humanismo en la antropología de las organizaciones y en la administración.

BIBLIOGRAFÍA

- CHANLAT, Jean François (1994), "Hacia una antropología de la organización", en *Gestión y política pública*, vol. III, núm. 2, segundo semestre, México, pp. 317-364.
- (1998), *Sciences sociales et management. Plaidoyer pour une anthropologie générale*, Montreal, Les presses de l'Université Laval y Editions Eska.
- (1990), *L'individu dans l'organisation*, Montreal, Les presses de l'Université Laval y Editions Eska.
- (1974), "La multicomplementariedad en el conocimiento y en la acción", en *Gestion et culture d'entreprise. Le Chemin d'Hydro-Quebec*, cap. 10, trad. Clara María Cavagnaro, Québec-Amerique, Montreal, pp. 203-223.
- CORTINA, Adela (1994), *Ética de la empresa*, España, Trotta.
- (2001), *Alianza y contrato*, España, Trotta.
- (2002), *Por una ética del consumo*, España, Taurus.
- (2003), *Razón pública y éticas aplicadas*, España, Tecnos.
- (2007), *Ética aplicada y democracia radical*, España, Tecnos.
- (2007), *Ética mínima*, España, Tecnos.
- FRONDIZI, Risieri (2004), *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, México, FCE.
- KOSIK, Karel (1967), *Dialéctica de la totalidad*, trad. Adolfo Sánchez Vázquez, México, Grijalbo.
- LEVINAS, Emmanuel (1977), *Totalidad e infinito*, trad. Daniel E. Guilloit, España, Ediciones Sígueme.
- LIPOVETSKY, Gilles (1990), *El imperio de lo efímero*, trad. Felipe Hernández y Carmen López, España, Anagrama.
- (1994), *El crepúsculo del deber*, trad. Juana Bignozzi, España, Anagrama.
- (1998), *La era del vacío*, trad. Joan Vinyoli y Michèle Pendanx, España, Anagrama.
- (2002), *Metamorfosis de la cultura liberal*, trad. Rosa Alapont, España, Anagrama.
- (2006), *Los tiempos hipermodernos*, España, Anagrama.

- MORIN, Edgar, *El método. tv. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*, trad. Ana Sánchez, España, Cátedra.
- VILLORO, Luis (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, UNAM.
- (2001), *De la libertad a la comunidad*, México, FCE, ITESM.
- (2007), *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE.

GLOSARIO DE TÉRMINOS

- ANTROPOLOGÍA DE LAS ORGANIZACIONES. Propuesta teórica de Jean François Chanlat que parte de una perspectiva multidisciplinaria y tiene por fin responder a la pregunta ¿qué es el hombre?, además de fundar un humanismo en la reflexión sobre las organizaciones con el fin de superar el pensamiento managereal.
- CONTEXTO. Marcos de referencia que permiten volver inteligible un saber, un texto, un conocimiento, etcétera.
- ESTADO. Poder político que posee un territorio delimitado, además de tener el monopolio legítimo de la violencia.
- ÉTICA. Saber filosófico que se interroga sobre lo práctico y sus regulaciones.
- ÉTICA APLICADA. Surge de los retos que el hombre enfrenta en la actualidad, no es un saber exclusivo de la filosofía, de hecho surge de un conjunto de actores sociales y de la colaboración de distintos campos epistémicos.
- MULTICULTURALISMO. Pensamiento político que al afirmar la diversidad cultural que existe plantea una crítica a los Estados-nación y al pensamiento liberal. Pugna por preservar la diversidad en el nivel político, legal, lingüístico y sobretodo del modo de producción.
- MULTIDISCIPLINARIO. Perspectiva epistémica que integra distintos campos epistémicos para la elaboración de una investigación o de una reflexión teórica.
- NACIÓN. Forma de vida compartida que da identidad al individuo y al grupo, además de sentido de pertenencia, también tiene continuidad temporal y espacial.
- PENSAMIENTO MANAGEREAL. Dispositivo económico que funciona a partir de la búsqueda del rendimiento de las organizaciones al pensar principalmente la eficacia, el desempeño y la productividad.

ÍNDICE DE AUTORES

- ARISTÓTELES (384/3-322 a.C.). Filósofo griego nacido en Estagira, Macedonia. Discípulo de Platón durante 20 años y preceptor de Alejandro Magno.

- Aristóteles es considerado como el padre de las ciencias. Entre sus obras se encuentran *Ética nicomáquea*, *Ética eudemia*, *Magna Moralia*, *Política*, *Económicos*, *Tratado del alma*, *Poética*, *Retórica*, *Organón*, *Física*, *Metafísica*, entre otras.
- CHANLAT, Jean (1950). Administrador y sociólogo francés. Catedrático de Administración y Sociología en l' École des Hautes Études Commerciales de Montréal. Ha desarrollado la antropología en las organizaciones. De sus obras cabe mencionar: *Sciences sociales et management. Plaidoyer pour une anthropologie générale, L'individu dans l'organisation, La multicomplementariedad en el conocimiento y en la acción*.
- CORTINA, Adela (1947). Filósofa española. Catedrática de Filosofía Jurídica, Moral y Política de la Universidad de Valencia, España. Entre sus obras destacan: *Ética sin moral* (1990), *Ética de la empresa* (1994), *Razón pública y éticas aplicada* (2003) entre otras.
- DUSSEL, Enrique (1934). Filósofo argentino impulsor de la teología de la liberación. Algunas de sus obras más importantes son: *1492 El descubrimiento del otro* (1992), *Ética comunitaria* (1986), *Hacia un Marx desconocido* (1988), *Filosofía de la producción* (1977), *Filosofía de la liberación* (1977).
- FAYOL, Henry (1844-1925). Ingeniero francés nativo de Estambul, contribuyó en el área de la administración con su escrito: *Administración industrial y general* (1916).
- FRIEDMAN, Milton (1912-2006). Es considerado uno de los más importantes economistas de la de los últimos tiempos. Recibió el Premio Nobel de Economía en 1976 “[...] por sus resultados en los campos del análisis del consumo, historia y teoría monetaria y por su demostración de la complejidad de la política de estabilización”. Sus obras más conocidas son: *Una teoría de la función del consumo* (1957), *Dinero y desarrollo económico* (1973) y *Teoría de los precios* (1976).
- HINKELAMMERT, Franz (1931). Economista, filósofo y teólogo de la liberación. Nacido en Alemania, ha residido durante más de 30 años en Latinoamérica, actualmente labora en el Departamento Ecuménico de Investigaciones en Costa Rica. Sus principales obras son: *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970), *Las armas ideológicas de la muerte* (1977), *Democracia y totalitarismo*, (1978), *Crítica a la razón utópica* (1984), *Democracia y totalitarismo* (1987).
- HOBBS, Thomas (s. XVI-XVII). Filósofo empirista inglés, crítico del espiritualismo cartesiano porque sólo reconoce como única realidad la experiencia externa de las cosas; sin embargo, mantuvo la misma concepción mecanicista del universo como Descartes. Su principal obra titulada *Leviatán*, fue publicada en 1648.
- IANNI, Octavio (1926-2004). Sociólogo brasileño, destacado por sus aportes al análisis de la globalización, sus textos más difundidos son: *La sociedad*

global (1992), *Teoría de la globalización* (1996) y *Enigmas de la modernidad-mundo* (2000).

LIPOVETSKY, Gilles (1944). Filósofo francés. Profesor de Filosofía en la Universidad de Grenoble. Su obra aborda el tema de la posmodernidad e hipermodernidad (término acuñado por él). Asimismo, estudia la cultura de masas, el consumo, el individualismo, la moda, el lujo y la cultura como mercancía. Entre sus principales obras se encuentran: *La era del vacío* (1983), *El principio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas* (1987), *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas* (2004), *La felicidad paradójica* (2007) y *La pantalla global* (2009).

STIGLITZ, Joseph E. Premio Nobel de Economía 2001, ex vicepresidente del Banco Mundial, al que renunció en el año 2000. Profesor de Economía de la Universidad de Columbia.

VILLORO, Luis (1922). Filósofo e historiador mexicano de origen español. Profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México. Su pensamiento ha atravesado distintos derroteros desde la concepción del indígena, pasando por la filosofía analítica, hasta llegar al pensamiento multicultural. Con respecto a esta última etapa destacan sus obras: *Estado plural, pluralidad de culturas*, *De la libertad a la comunidad*, *Los retos de la sociedad por venir*.

Los intereses por la ética de la empresa

Claudia Liliana Padrón Martínez

La ética de la empresa es un tema de plena actualidad. Cada vez es más frecuente encontrar publicaciones, conferencias o mesas de discusión en las que se plantea la importancia de conocer y promover los principios y valores éticos que deben regir las acciones empresariales; de la misma forma, se organizan con mayor frecuencia foros y congresos internacionales en donde se intercambia una diversidad de ideas y propuestas sobre la materia. El interés por el papel de la ética en la empresa se ha extendido más allá de los ámbitos académicos y empresariales, pues diversas organizaciones tanto públicas como privadas, gubernamentales y no gubernamentales manifiestan una creciente inquietud por conocer las ideas y las acciones con respecto a la ética de las empresas. Por todo lo anterior, se afirma que la empresa y su compromiso ético es el tema de nuestro tiempo, como lo expresaría Adela Cortina retomando la expresión de José Ortega y Gasset.

El creciente interés por tener información sobre las actividades empresariales se debe a la importancia que las empresas –particularmente las multinacionales– han adquirido, debido, entre otras cosas, al posicionamiento económico que ha alcanzado; sin duda la empresa y los negocios son el eje más importante en la estructura económica mundial y, por lo tanto, tienen una fuerte influencia en la organización política y social. Se podría afirmar que la sociedad contemporánea se constituye a partir de sus organizaciones y, dentro de éstas, las empresas ocupan un lugar sustancial; pues el liderazgo económico que han obtenido las sitúan por encima del control de los diferentes gobiernos, desde esta posición ejercen un enorme poder determinando la condición de vida de los millones de miembros de la sociedad contemporánea.

Como ciudadanos nos importa conocer la actividad de las empresas en la medida en que sus inversiones, su crecimiento o sus pérdidas o retiro de capitales nos anticipan determinadas situaciones económicas y laborales. En otros términos, nos comunican la posibilidad de obtener, mejorar o perder nuestros empleos o de experimentar cambios en nuestras finanzas personales; sin duda, el desempeño económico de las empresas, anuncia la ruta que tomará la economía en general y junto con ella, nuestras vidas. Por ello, querámoslo o no, es imposible abstraernos del desempeño empresarial, pues éste nos afecta de forma directa.

Es probable que por estas razones en nuestros días nos parezca “natural” que haya una difusión tan amplia en relación con el desempeño de las actividades empresariales; además, la propia ciudadanía quiere saber acerca de los factores que influyen directamente en la economía. Lo que a primera vista no queda claramente comprendido, de acuerdo con las afirmaciones planteadas al inicio de este ensayo, es conocer por qué se ha puesto tan en boga el tema de la ética de las empresas, qué es lo que subyace por debajo del marcado interés por éste y por qué hay una difusión tan amplia del tema.

El objetivo que nos proponemos en este breve texto es analizar cuáles son los motivos reales que mueven el interés por la ética en el ámbito empresarial y por qué resulta tan importante divulgar este interés en diferentes espacios de la estructura social. También pretendemos mostrar cómo las empresas multinacionales en estos tiempos de globalización capitalista imponen sus valores de eficiencia y competitividad en el mundo entero; lo que ha ocasionado graves consecuencias de injusticia social. Esto nos impulsa a denunciar que el hecho de que la empresa publicite su compromiso social a partir de un juicio falso de su responsabilidad ética es una práctica inmoral; asimismo, a plantear, finalmente, la necesidad de comprender el auténtico sentido del compromiso ético.

Lo que parece es que en el mundo contemporáneo la genuina forma de concebir la ética se ha tergiversado radicalmente en los diferentes ámbitos de la acción social y singularmente en el mundo empresarial. Creemos que el marcado interés de los empresarios por mostrar su “interés” hacia el tema de la ética se debe a que ello les reditúa económicamente. No obstante, también sostenemos la idea de que a pesar de que la llamada ética de las empresas pueda ser utilizada como estrategia comercial, en su

sentido fidedigno la ética (sin apellidos) es tanto una necesidad para las empresas y organizaciones como para la sociedad en su conjunto.

SOBRE EL INTERÉS DEL MUNDO EMPRESARIAL EN LA ÉTICA

Como generalmente se sabe, la mayoría de los directivos de las empresas buscan el beneficio de los propietarios; el reconocimiento y el poder económico; las ganancias a corto plazo y, además, la proyección de una imagen positiva de su compañía en la opinión pública. Para conseguir esto se han valido de diferentes recursos y en las últimas décadas han encontrado en la ética una herramienta valiosa para el desempeño de sus organizaciones.

Por ello la ética se ha convertido en un tema obligado dentro del ámbito empresarial. En diversos artículos y foros empresariales es frecuente escuchar hablar acerca de la responsabilidad ética de la empresa y en ellos también se promueve la urgente necesidad de crear códigos de ética que regulen sus acciones. Entre las razones para incorporar acciones éticas dentro de las organizaciones empresariales, encontramos, por ejemplo, las manifestadas en el artículo "La ética empresarial desde la perspectiva de los costes de transacción. Un enfoque teórico", en donde se sostiene que la ética, en el seno de las organizaciones empresariales, "implica una importante reducción de los costes de transacción y, en consecuencia, una mejora de la eficiencia económica. Y si esto es así, según la teoría de los costes de transacción, la ética permite una justificación contemporánea de la empresa en las sociedades actuales, especialmente en el avance de su proceso institucional".⁴ Según lo expuesto por este texto, la ética sería un medio para alcanzar el fin de la eficiencia económica. Además, su autor afirma que las empresas han advertido en la relación económica-ética

un beneficio inequívoco para sus intereses y para sus objetivos estrictamente empresariales. La imagen empresarial, es decir, la reputación, se ha convertido en un elemento capital en el desarrollo comercial de las empre-

⁴Francisco Joaquín Cortés García, "La ética empresarial desde la perspectiva de los costes de transacción. Un enfoque teórico", en *Boletín Económico*, núm. 28: 95, p. 47.

sas. Además, la confianza derivada de la imagen y reputación empresarial, está permitiendo reducirlos cotes de transacción, y, a su vez, está contribuyendo a fidelizar los clientes.²

Como es evidente, las razones que en este artículo se exponen para introducir la ética en el mundo empresarial son claramente utilitarias; aunque su autor, en algunos pasajes, sostiene que las empresas que incluyan “propuestas éticas” son efectivamente compañías éticas, ya que las empresas utilitaristas eran las que se concebían según la propuesta de la economía neoclásica. De acuerdo con estas afirmaciones, queda de manifiesto que hay una marcada ambigüedad en el uso del término ética por parte de muchos estudiosos.

Las aseveraciones como la de que una empresa que demuestra estar comprometida con el cuidado del entorno, con el apoyo social y, en general, con una buena actuación ética obtiene mejores beneficios en términos de lealtad de los consumidores, demuestran que la ética ha atraído la atención del mundo empresarial precisamente en la medida en que puede ser un elemento estratégico para su desarrollo económico. Y, de esta forma, se ha llegado al extremo de la ambición al utilizar la ética como un elemento para producir ganancias. Por ejemplo, en el artículo titulado “La ética empresarial en las relaciones económicas internacionales”, Fernando Navarro afirma lo siguiente: “Hoy cada vez son más los empresarios que reconocen que la ética es rentable [...] el comportamiento no ético de una empresa si es transmitido a la sociedad puede resultarle costoso en términos de pérdida de confianza en la empresa, y producirle un costo económico y de posición en el mercado que puede ser difícil de superar”.³ Esto demuestra que la preocupación de la empresa por la ética es, a veces, por completo inmoral: sin ética, se gana menos. “La rentabilidad de la ética”, entonces, es suficiente para que ella adquiriera importancia en la mentalidad de ciertos empresarios.

Actualmente hay empresas que han elaborado estudios para mostrar una relación que hay entre el cuidado de la actuación social, la protección del medio ambiente y el posicionamiento de la empresa en el mercado.⁴ De

²*Ibidem*, p. 48.

³Fernando Navarro, “La ética empresarial en las relaciones económicas internacionales”, en *La empresa socialmente responsable*, p. 163.

⁴Como los realizados por *Innovest Strategic Value* (empresa radicada en Nueva York que realiza estudios de mercado).

esta forma se asocia directamente el nivel de responsabilidad de la empresa con su nivel de aceptación en el mercado, por lo que los empresarios están invirtiendo en este tipo de investigaciones con las que pueden corroborar la relación entre su “compromiso ético” y sus ganancias.

En otras palabras, el tema de la ética en el mundo de los negocios, al concebirse como fuente de ganancias de orden económico, cobra un sentido no ético, sino evidentemente comercial. Y, así, la relación que hay entre la ética con la empresa aparece, con mayor urgencia, como necesaria. Un ejemplo más de esta situación lo encontramos en la presentación del libro *La empresa socialmente responsable*,⁵ donde Gonzalo Sichar afirma que de acuerdo con una encuesta realizada sobre un universo de 1 000 directores de *marketing* de Estados Unidos: “Un alto nivel de responsabilidad social está asociada a altos niveles de motivación y de compromiso por parte de los trabajadores, mejora la lealtad de los consumidores y el rendimiento empresarial, medido por el crecimiento de los beneficios y de las ventas”.

También ha sido redituable crear algunos códigos de ética en ciertas empresas y organizaciones. Se trata en realidad de catálogos de prohibiciones que legitiman ciertas sanciones a las conductas que no convienen a la empresa por razones económicas. No tienen un sentido ético en verdad. Y muchas veces sirven para evadir las responsabilidades legales, como cuando al empleado se le exige trabajar más de las horas legalmente establecidas apelando a su fidelidad por la empresa. La exposición de Josep Lozano es clara:

Sin negar la utilidad pedagógica que puedan tener en el marco de un proceso de desarrollo organizativo, muy a menudo los códigos éticos no son más que una expresión de una voluntad de control adaptado a los tiempos y a las culturas de empresa no son más que el deseo de fusionar los deseos personales con las finalidades de la organización. En definitiva, la ética se vería reducida a ser un instrumento más de la gestión, subordinada a sus finalidades y funcional para sus objetivos.⁶

Es indudable que los códigos de ética creados por distintas empresas no han ofrecido verdaderas soluciones a ciertos conflictos éticos, no han servido de mucho para conducir a un buen funcionamiento de la actividad

⁵Gonzalo Sichar (coord.), *La empresa socialmente responsable*, 187 pp.

⁶Josep Lozano, *Ética en la empresa*, p. 40.

empresarial y, quizá, lo más grave es que han sido utilizados para encubrir ciertas actividades de prestigiasdas empresas que ostentaban tenerlos y posteriormente han sido protagonistas de grandes escándalos éticos. Estos códigos, en muchos casos, han hecho muy poco para impedir la realización de malas prácticas cometidas por las diversas organizaciones que los han elaborado. Cabe señalar que con la aplicación de estos códigos a favor de la empresa se ha incrementado la confusión acerca del papel de la ética.

Nos encontramos ante un horizonte empresarial donde los valores más importantes desde el punto de vista ético tienen que ver, directa o indirectamente, con el logro del máximo beneficio económico. En estos tiempos el papel de la empresa, de "la empresa global" para ser más precisos, influye de manera determinante en los demás ámbitos de la vida y en ella el planteamiento por la ética sólo se da en la medida en la que ésta es reductible a sus objetivos y, paradójicamente, puede justificar ciertas acciones inmorales de su actuar.

ÉTICA, EMPRESA Y ECONOMÍA MUNDIAL

Es importante en el estudio de la ética empresarial comprender el comportamiento de la economía global, pues es ineludible conocer el contexto en el que las empresas se desenvuelven y realizan sus negocios para tener mayor claridad de su desempeño, pues el proceso de globalización ha transformado el papel de la empresa. Es necesario no perder de vista el horizonte económico, social y político para analizar la posibilidad de valorar éticamente las acciones empresariales.

Es lugar común referirse a la actual forma de vida como la era de la globalización, que se define como la época de la expansión del libre mercado cuyo objetivo principal es la optimización en el nivel mundial del capital financiero. La globalización económica es el escenario creado e impulsado por los "ideales" de "la empresa global", donde el poder de los estados se ha minimizado al grado de ya no contar con medios para controlar el poder de los mercados y carecer de mecanismos para frenar los flujos de capital que determinan la economía y con ella la forma de vida de países enteros. El papel del Estado y del poder político se ha reducido a meros

medios para que las empresas mundiales puedan realizar, en forma cada vez más eficiente, sus proyectos de expansión.

El Estado se ha transformado hasta el grado de no poder ya interponerse en los mercados y, por el contrario, tiene que intervenir en todas las relaciones sociales en nombre de la privatización. No hay que olvidar que la privatización es una política del Estado. Los intereses empresariales solamente pueden empujar políticas de privatización por parte de los poderes del gobierno. Sin embargo, ha sido la propia autoridad del gobierno la que ha conferido a las empresas trasnacionales (de producción mundial) un poder por encima del que poseen los propios estados. De esta forma han sido los gobiernos quienes les han otorgado a las empresas un inmenso poder.

Esta situación quedó claramente expresada en voz de Marc Blondel,⁷ quien en uno de los foros económicos de Davos manifestó: “Los poderes públicos no son en el mejor de los casos, más que un segundo contratista de la empresa. El mercado manda. El gobierno gestiona”.

En este contexto la “empresa global” es la que determina el rumbo que siguen la política y la economía en escala mundial y, obviamente, el interés que lo impulsa, se relaciona directamente con sus objetivos de rentabilidad y ganancia. Este tipo de empresa lo que busca es el máximo beneficio económico, y para ello, mediante ciertas fusiones, incrementa su productividad en países donde los salarios son muy bajos y coloca sus productos en el mercado que tiene un nivel económico de vida mucho más alto. De esta manera el mercado global ha creado su propia política, sus instituciones supranacionales, sus redes de influencia y sus propios medios de actuación.

Con respecto a esta circunstancia Ignacio Ramonet⁸ ha sostenido lo siguiente:

El papel del Estado, dentro de una economía global, es incómodo. Ya no controla los cambios, ni los flujos de dinero, de información o de mercancías y, a pesar de todo, continuamos teniéndolo como responsable de la formación de los ciudadanos y del orden público interno, dos misiones que

⁷Marc Blondel es secretario general de la Confédération Générale du Travail-Force Ouvrière (CGT-FO, Francia).

⁸Ignacio Ramonet, “Globalización, ética y empresa”, en *Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*, p. 104.

precisamente dependen mucho de la situación general de la economía [...] El Estado ya no es totalitario, pero la economía, en la era de la globalización, tiende a serlo cada vez más.

Como se puede observar, son las grandes empresas, “las empresas globales”, las que determinan nuestra forma de vida por el inmenso poder que han adquirido, entre otras cosas, por medio de prácticas que en gran medida se encuentran alejadas de todo compromiso ético. Así, en este horizonte de economía global de libre mercado, los valores más importantes no son los valores éticos, sino los que tienen que ver directamente con la obtención del máximo beneficio económico para estas empresas. La eficiencia y la competitividad son los valores más buscados, ya que la eficiencia en su proceso productivo y su capacidad de competencia determinan su poder económico y de expansión en el mercado. Cuando la empresa es eficaz y rentable, se mira como la forma ideal de organización, como el paradigma a seguir y se cree que lo que es eficaz en la empresa puede serlo en cualquier otro ámbito. En la práctica empresarial todos los medios son correctos si éstos son eficaces, independientemente de que su actuar sea ético o no.

El movimiento de la economía del libre mercado parece estar fuera de las decisiones políticas de cualquier gobierno, pero también se le considera que está libre de la crítica moral, pues se cree que el mercado global se ha convertido no sólo en paradigma de eficacia, sino también de justicia; no se pone en duda su responsabilidad ética, porque se cree que su responsabilidad se limita al beneficio económico y al cumplimiento de las leyes. No obstante, es evidente que ni la empresa ni el mercado son éticamente neutrales, debido a las graves repercusiones de su inmensa capacidad de injerencia social.

En esta lógica de eficiencia y rentabilidad las empresas se preocupan por cada uno de los factores que puedan alterar sus ganancias económicas y la buena imagen social de la empresa se ha convertido en un factor muy importante para su posicionamiento en el mercado mundial. Por ello, las empresas han detectado la necesidad de hablar de ética, de elaborar códigos, de promover su “actuar ético” de esta manera, y para manifestar su “interés” por el asunto de la ética organizan encuentros internacionales y foros empresariales sobre este tema; además de publicitar y hacer del

conocimiento público que sus acciones se efectúan de acuerdo a cánones éticos y divulgar ampliamente que los valores con los que conducen y orientan sus proyectos, tanto laborales como comerciales, se desarrollan de acuerdo con estos preceptos.

Estas afirmaciones responderían, en alguna medida, a los cuestionamientos que dieron origen a este ensayo: ¿por qué se ha puesto tan en boga el tema de la ética de las empresas?, ¿qué es lo que subyace en el marcado interés por la ética de la empresa?, ¿por qué hay una difusión tan amplia sobre este tema?

Resulta claro que el tema de la ética empresarial ha tenido una gran difusión, porque forma parte de la retórica discursiva de los empresarios y porque puede ser empleada como un elemento importante de mercadotecnia que, a su vez, se emplea para mejorar la buena imagen no sólo de la empresa sino también del quehacer político y económico. Así, es evidente y contradictorio que cuando más se habla de ética, la vida de la mayoría de los hombres es cada vez más inhumana y, de igual forma, es mayor la injusticia, la desigualdad y la violación de los derechos humanos.

Sin embargo, y precisamente por estas graves circunstancias en las que se encuentra el mundo, es necesario e ineludible plantearse la pregunta por el sentido de la ética no en la comprensión retórica y demagógica –que impera en los discursos cuya finalidad es distinta al de un genuino impulso de responsabilidad moral– sino en su sentido fidedigno que promueva una mejor forma de vida.

Por ello, es imperioso hablar de “los intereses por la ética de las empresas” para demostrar lo paradójico de los intereses que promueven su importancia y hacer evidente la inmoralidad que subyace a estos intereses. Es necesario dejar en claro que la auténtica ética no persigue fines utilitarios como el de la ganancia económica. Es preciso denunciar como una práctica inmoral el que la empresa promocióne su compromiso social con una idea falsa de su responsabilidad ética.

En el ámbito de la empresa, como en las otras actividades humanas, es ineludible preguntarse por el genuino sentido de la ética y, sobre todo, comprometernos a actuar éticamente. Por supuesto que es necesario el papel de la ética en el mundo empresarial, pero no con este sentido ambiguo que se le ha dado, sino el de un verdadero compromiso con la comunidad mundial y con idea clara del hombre que queremos ser. No debemos

olvidar las ideas básicas: “La ética –dice Eduardo Nicol– es más que una asignatura; no es parte de la filosofía; no es un código de conducta, un formulario de obligaciones y sanciones. Si se quiere puede incluir algo de todo esto; pero es más y por lo tanto es otra cosa. La ética depende de una idea del hombre”.

BIBLIOGRAFÍA

- CORTÉS GARCÍA, Francisco Joaquín, “La ética empresarial desde la perspectiva de los costes de transacción. Un enfoque teórico”, en *Boletín Económico de ICE*, núm. 28: 99, p. 47, consultado en: http://www.revistasice.com/cmsrevistasICE/pdfs/BICE_2899_47-58__A7541F480F40A08F8F8A1BD888FE8262.pdf
- CORTINA, Adela (2003), *Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*, Madrid, Trotta.
- _____ (2008), *Ética en la empresa*, 8a. ed., Madrid, Trotta.
- LOZANO, Joseph (1993), *Ética y empresa*, Madrid, Trotta, 317 pp.
- NICOL, Eduardo (1990), *Ideas de vario linaje*, México, UNAM, 440 pp.
- SICHAR, Gonzalo (coord.) (2003), *La empresa socialmente responsable*, Madrid, Fundación CIDEAL, 187 pp.

GLOSARIO DE TÉRMINOS

- CAPITALISMO.** Modo de producción basado en la propiedad privada de los medios de producción, detentada en una minoría. El fin de la producción no es la satisfacción de necesidades humanas, sino la valorización del propio capital, su acrecentamiento ad infinitum, sin importar si para ello hay una demanda sustentada en la necesidad; ésta puede ser fabricada, impuesta para estimular un consumo ansioso y masificado. La mayoría de la población no es propietaria, se ve forzada a vender su fuerza de trabajo a un ajeno y suele carecer de las oportunidades básicas para dignificar su existencia.
- COMUNIDAD.** La comunidad es una relación de individuos que actúan recíprocamente, en la que se comparten valores, normas, costumbres, tradiciones, creencias e intereses colectivos. En la comunidad se producen relaciones sociales que se convierten en factores característicos de solidaridad entre los miembros (Luciano Gallino, *Diccionario de sociología*, entrada “Comunidad”).

ESTRUCTURA. Se emplea en su sentido sociológico para manifestar aquello que se determina o se estructura socialmente por medio de instituciones, leyes, costumbres, normas, y que se opone a la agencia o discernimiento individual. En términos económicos, lo estructural da cuenta de la fundamentación material de la vida social a través de los *medios de producción* correspondientes a un *modo de producción* derivado de la ordenación formal-jurídica de la propiedad de los medios de producción.

ÉTICA. La ética es la teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad; es decir, es ciencia de una forma específica de la conducta humana. La ética se ocupa de un objeto propio: el sector de la realidad humana que llamamos moral, constituida por un tipo peculiar de hechos o actos humanos. Su objeto de estudio lo constituye un tipo de actos humanos: los actos conscientes y voluntarios de los individuos que afectan a otros, a determinados grupos sociales, o a la sociedad en su conjunto (Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 24-27).

MORALIDAD. Moral fáctica o moral en acción.

ORGANIZACIÓN. Entenderemos por organización como una colectividad con una frontera relativamente identificable, un orden normativo, niveles de autoridad, sistemas de comunicación y sistemas de coordinación entre los individuos; esta colectividad existe de manera continua en un espacio de acción y se involucra en actividades que se relacionan por lo general con un conjunto de metas; las actividades tienen resultados para los miembros de la organización, para la organización misma y para la sociedad (Richard Hall, *Organizaciones: estructura y proceso*, 3a. ed., Bogotá, Prentice Hall, 1983, p. 33).

POLÍTICA. Actividad constituida por los hombres a fin de organizar su convivencia social. Para Aristóteles, la política tiene una relación estrecha con la ética, dado que la primera es expresión ética de lo colectivo, y la ética es expresión individual de la aspiración colectiva virtuosa. Luego, en la modernidad se dirige más hacia el sentido de las artes para la consecución y mantenimiento del poder sobre los otros.

VALOR. Grado de utilidad o aptitud de las cosas, para satisfacer las necesidades o proporcionar bienestar o deleite.

ÍNDICE DE AUTORES

BLONDEL, Marc, Secretario general de la Confederation Generale du Travail-Force Ouvriere (CGT-FO, Francia).

CORTINA, Adela (1947). Filósofa española. Catedrática de Filosofía jurídica, moral y Política de la Universidad de Valencia, España. Entre sus obras desta-

can: *Ética sin moral* (1990), *Ética de la empresa* (1994), *Razón pública y éticas aplicadas* (2003), *Alianza y contrato* (2005), entre otras.

NICOL, Eduardo (1907-1990). Filósofo hispano-mexicano que nace en Barcelona, entre sus principales textos se encuentran: *La idea del hombre* (1946), *Metafísica de la expresión* (1957), *Los principios de la ciencia* (1965), *Crítica de la razón simbólica* (1982) y *Psicología de las situaciones vitales* (1941).

ORTEGA y GASSET, José (1883-1955), Filósofo español, su obra ensayística fue muy prolífica, su pensamiento influyó en varias generaciones de pensadores, particularmente, entre intelectuales españoles, fue fundador de *La Revista de Occidente*, una de las publicaciones de divulgación en habla hispana más importantes en la que se tradujeron obras de destacados filósofos como Edmund Husserl y Bertrand Russell. Entre sus obras se encuentran: *Meditaciones sobre el Quijote*, *El tema de nuestro tiempo*, *La Rebelión de las masas*, entre muchas otras.

RAMONET, Ignacio (1943). Intelectual español residente en Francia. Es doctor en Semiología e Historia de la Cultura por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) (Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales, París) y catedrático de Teoría de la Comunicación en la Universidad Denis-Diderot (Paris-VII). Especialista en geopolítica y estrategia internacional y consultor de la ONU, actualmente imparte clases en la Sorbona de París.

SEN, Amartya (1933). Economista bengalí nacido en India, conocido por sus trabajos sobre las hambrunas, la teoría del desarrollo humano, la economía del bienestar y los mecanismos subyacentes de la pobreza. Recibió el Premio Nobel de Economía en 1998 y el Bharat Ratna en 1999 por su trabajo en el campo de la matemática económica.

El desempleo: lugar de exclusión social primordial para la educación moral en las empresas

Clara Sánchez Islas

etico en el sentido en que podían entenderlo los griegos: el ethos era la manera de ser y la manera de comportarse.

MICHEL FOUCAULT⁴

El desarrollo de las facultades intelectuales y morales del ser humano ha sido parte sustancial para su convivencia con los otros como ser social. Para ello, la actividad educativa lo ha instruido en el aprendizaje de conocimientos y conductas necesarias. De ahí que la educación del individuo sea indispensable para su aceptación y funcionamiento en la sociedad.

Así, desde la antigüedad, Sócrates mediante la mayéutica buscaba “dar a luz el verdadero conocimiento”, ya que lo consideraba innato. Recordemos que por medio de preguntas hacía caer en contradicción a sus interlocutores para mostrarles sus equivocaciones y reconocieran, con ello, su ignorancia para poder ser alumbrados por la verdad.

Sócrates enseñaba la importancia de “conocerse a sí mismo” en el examen interior, en la profundidad del propio ser, en una constante interrogación hacia adentro en la búsqueda de la verdad; “conocerse a sí mismo” como posibilidad de transformación de la vida misma y de la relación con los demás, pues Sócrates buscaba la verdad de sí mismo y de los otros. Además, si en la filosofía socrática la verdad implicaba el conocimiento del bien, entonces el comportamiento moral era ineludible.

La moral implicaba el encuentro con la verdad del ser, de lo que se es, de lo esencial de todo ser humano. La moral como guía de una vida recta

⁴Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, vol. III, p. 398.

y virtuosa. No obstante, Sócrates fue juzgado y condenado a muerte, pues su labor educativa lejos de proporcionarle una aceptación y funcionamiento al interior de la sociedad trajo como consecuencia que fuera acusado, entre otras cosas, de impiedad y de corromper a los jóvenes.

La condena de Sócrates nos lleva a pensar que la educación puede ser diversa y que según la sociedad a la que se pertenece será la educación requerida.

Las sociedades modernas han propugnado por una educación en la cual, entre otras cosas, se instruya al sujeto para la vida productiva en las instituciones u organizaciones –industriales, médicas, penitenciarias, por mencionar algunas–, desarrollando aquellas capacidades indispensables para esta función, capacidades cimentadas en la eficacia económica y tecnológica.

Las empresas en estas sociedades buscan ser productivas y competitivas y necesitan trabajadores que contribuyan a estos objetivos. Por eso, promueven actividades de capacitación y actualización entre sus empleados; proponen programas de estímulos, bonos de compensación, entre muchos otros pagos por ser un buen trabajador. De esta manera, van educando al sujeto bajo los valores de la empresa, normando al mismo tiempo su conducta.

Sin embargo, esta educación empresarial va más allá de la empresa misma y de sus asalariados, pues aquellos sujetos que han sido rechazados y despedidos en ellas, o bien, que están en espera de ser contratados, en su lugar de exclusión social se encuentran cooptados por estas demandas de las empresas, razón por la cual, saben que tienen que formarse –educarse– en ellas para poder ser aceptados en el campo productivo de la sociedad.

A partir de este enfoque, el desempleo como factor negativo de la sociedad y que se ha considerado lugar de exclusión del individuo no productivo, es un estado valioso en las sociedades actuales, pues en él se desarrollan facultades intelectuales y morales indispensables para el sistema social; y, más aún, es un lugar primordial en la educación para el trabajo.

Ahora bien, el campo de la negatividad ha sido motivo de análisis de Michel Foucault, pensador francés cuya búsqueda genealógica ha posibilitado la reflexión de problemas sociales y humanos desde una perspectiva que permite recuperar aquello que había sido olvidado y así darles un nuevo sentido.

Por ello, esta exposición rescata su pensamiento para abrir un espacio de reflexión acerca del desempleo y la educación moral de las empresas en las sociedades modernas.

Hablaré en primera instancia del panóptico, dispositivo disciplinario que distribuye a los individuos bajo una organización jerárquica y les impone una tarea o conducta; posteriormente, me ocuparé de los llamados cuerpos dóciles, es decir, de aquellos susceptibles de ser sometidos, utilizados, transformados y perfeccionados, que han sido ocupados por el poder; y trataré de mostrar finalmente, a partir de estas ideas, que si bien el desempleo es un lugar de exclusión social del individuo que no trabaja, es también el lugar en donde puede educarse y prepararse en los conocimientos, comportamientos y habilidades requeridas para ser aceptado en una empresa.

El panóptico es una figura arquitectónica en forma de anillo, en medio de la cual hay un patio grande con una torre en el centro; el anillo se encuentra dividido en celdas que tienen ventanas que dan al interior y al exterior, permitiendo así que la luz atraviese la celda de un lado a otro. La distribución de esta construcción, permite situar a un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un obrero, a un condenado, a un enfermo, a un escolar. Desde la torre por efecto de contraluz, pueden percibirse las siluetas cautivas y así los sujetos de las celdas pueden ser vigilados. Además desde ahí es posible ver sin ser visto, se puede ejercer una vigilancia constante, se puede ejercer un poder. Pues el obrero, el condenado, el enfermo, el escolar, al saberse vistos realizarán su función ya que ante sus ojos estará sin cesar la silueta de la torre.

El panóptico es un modelo de sociedad moderna, la capitalista “[...] es la utopía de una sociedad y un tipo de poder que es, en el fondo la sociedad que actualmente conocemos, utopía que efectivamente se realizó”.²

Por otro lado, éste produce un saber que trata de verificar si un individuo se conduce o no como se debe, si cumple con las reglas, si se organiza de acuerdo con la norma. En el panoptismo el poder y el saber controlan hasta el más mínimo detalle pues la mirada vigilante se encuentra por doquier; así, sin recurrir a medios de fuerza se establece un dispositivo que

²Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 99.

hace a los individuos realizar buenas acciones: “El panoptismo es capaz de reformar la moral, preservar la salud, revigorizar la industria, difundir la instrucción, aliviar las cargas públicas, establecer la economía como sobre una roca [...] todo esto por una simple idea arquitectónica”.³

Es así como en el capitalismo industrial se pone de manifiesto la ocupación del cuerpo por el poder y el saber, se ha constituido una microfísica del poder por medio de la cual el cuerpo es manipulado en forma calculada en sus elementos, gestos y comportamientos; lo anterior, con la finalidad no sólo de que el individuo haga lo que se desea sino para que opere de acuerdo con la rapidez y eficacia que se determina, volviéndose dócil y útil.

Para ello se necesitan técnicas disciplinarias, las cuales se encuentran bajo la forma de reglamentos, códigos, exámenes, test, conversaciones, interrogatorios, consultas, asesorías, cronologías ritmadas; en general, métodos disciplinarios de observación prolongada.

Estas técnicas disciplinarias persiguen, en primer lugar, que el ejercicio del poder sea discreto, invisible y que presente poca resistencia por parte del individuo; en segundo lugar, buscan que los efectos del poder se extiendan en toda la sociedad, y, en tercero, pretenden ligar el crecimiento económico del poder con su rendimiento en el interior de los aparatos industriales, militares, médicos: “en suma aumentar a la vez la docilidad y la utilidad de todos los elementos del sistema”.⁴

Ahora bien, de lo anterior se desprende que el panóptico no sólo es un modelo generalizado de funcionamiento social que permite entender las relaciones de poder y saber, inscritas en los cuerpos dóciles, sino también es una figura de tecnología política que puede ser utilizada para múltiples aplicaciones como: corregir la conducta de los presos, curar enfermos, instruir estudiantes, vigilar obreros, o bien, educar e instruir para ser contratado en una empresa. Es precisamente en este sentido que el panoptismo alcanza incluso al desocupado, al desempleado, pues lo observa desde su torre vigilante, lo registra, lo examina, lo recompone y lo prepara para su funcionalidad en el trabajo.

Por una parte, ser desempleado en esta sociedad es ser inútil, es decir, no cumplir con los requisitos solicitados por las empresas, no ser apto para desempeñar un trabajo que reditúe ganancias al patrón; es ser su-

³Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 240.

⁴*Ibidem*, p. 224.

perfluo, innecesario y, por lo tanto, excluido. Por otra, y paradójicamente, es ser útil para este capitalismo, pues para que funcione es necesaria la existencia de una masa de trabajadores disponibles que cumplan los requisitos de contratación, que estén dispuestos a comportarse como la empresa lo dicte y, además, para que el patrón pueda ofrecer salarios bajos, con pocos derechos laborales, para que los costos de producción sean mínimos y para que en el momento en que ya no se necesite un trabajador forme parte de este grupo, regulando con ello la ley de la oferta y la demanda.

De este modo, estas sociedades fabrican a sus empleados con tecnologías que van más allá de los códigos y reglamentos del lugar de trabajo, pues incluso cuando el individuo no labore en ese sitio su cuerpo se prepara y se ejercita en ese lugar social de exclusión con la finalidad de pasar la inspección demandada y ser aceptado, es decir, pasar de la exclusión a la inclusión social.

En esta inspección, el sujeto es calificado, clasificado y castigado, en tanto este examen hace visible a los demás sus diferencias; si se encuentra sujeto a la norma, si es normal, será contratado y quedará inscrito en el orden social. En caso de ser considerado anormal, no obtendrá el trabajo y será recluso en su lugar de exclusión.

Asimismo, es a partir de esta dicotomía normal-anormal que se hace necesaria la conformación de una serie de técnicas disciplinarias que tienen como tarea medir, controlar y corregir a los anormales; de ahí, que hoy en día, hayan centros destinados a la capacitación para el trabajo; capacitación para presentar un examen de admisión escolar; capacitación para ser un buen ejecutivo; capacitación en el manejo de la computación, en una palabra, capacitación para ser un sujeto normal.

En las sociedades modernas existe, por ende, un vínculo entre la empresa y el desempleado; un vínculo tan fuerte que incide en el trabajador volviéndolo un cuerpo dócil y útil. Es el emergente que aparece ofertando habilidades y conocimientos indispensables para el éxito empresarial y que desaparece cuando su preparación es rebasada por el dinamismo con el cual se desarrollan estas organizaciones.

Es así como, en la relación empresa-desempleado, se encuentra implícita una educación moral que por medio de técnicas disciplinarias produce su fuerza de trabajo. Desde un marco social, los sujetos de acción moral son

constituidos a partir del poder ético existente en la compleja red de relaciones sociales, pues el ojo vigilante del panoptismo cumple su función.

Por consiguiente, surge la interrogante: ¿por qué se ha considerado como negativa la existencia del desempleo en las sociedades industriales, si su sustento económico se encuentra cimentado en primera instancia, en la posibilidad de elegir fuerza de trabajo capacitada y barata?

BIBLIOGRAFÍA

- DREYFUS L. HUBERT, Paul Rabinow (1988), *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- FOUCAULT, Michel (1992), *Microfísica del poder*, España, Ediciones La Piqueta.
- _____ (1994), *Hermenéutica del sujeto*, España, Ediciones La Piqueta.
- _____ (1998), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- _____ (1999), *Estética, ética y hermenéutica*, vol. III, Barcelona, Editorial Paidós.
- _____ (1999), *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI Editores.

GLOSARIO DE TÉRMINOS

GENEALOGÍA. Método de análisis de aquello que limita, condiciona e institucionaliza las formaciones discursivas. El genealogista se remonta a la procedencia y emergencia de los sucesos, remueve lo que se percibía inmóvil –fisuras, fragmentaciones–, sondea los bajos fondos haciendo aparecer lo oculto.

DISPOSITIVO. En primer lugar es un conjunto heterogéneo, que comprende, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales; así los elementos de un dispositivo implican tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos. En segundo lugar, el dispositivo comprende la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos; por ello, ese discurso puede aparecer como programa de una institución, o por el contrario como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica, darle acceso a un campo nuevo de racionalidad. Los elementos discursivos o no se encuentran en un juego de cambios de posiciones, de modificaciones, de funciones, que pueden ser muy diferentes. En tercer lugar, el dispositivo es una especie de formación, que en un momento histórico determinado tuvo

como función primordial responder a una urgencia. Esta formación tiene por consiguiente una posición estratégica dominante, con lo cual el dispositivo se convierte en un mecanismo de control-sujeción.

Para Foucault, el dispositivo se halla siempre inscrito en un juego de poder y, también, siempre ligado a saberes, que nacen de él y a la vez lo condicionan.

PODER. Conjunto más o menos coordinado de relaciones.

TÉCNICAS DISCIPLINARIAS. Métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, garantizando su docilidad y utilidad; establecen con discreción y con el menor gasto, relaciones jerárquicas de poder en todo el cuerpo social.

Responden a tres criterios: 1. Que el ejercicio del poder sea menos costoso en gasto, discreción, invisibilidad, resistencia. 2. Que sus efectos sean de gran intensidad y extensión. 3. Ligar el crecimiento económico del poder con su rendimiento en el interior de los aparatos pedagógicos, médicos, empresariales, entre otros.

ÍNDICE DE AUTORES

FOUCAULT, Michel (1926-1984). Filósofo, psicólogo e historiador francés y catedrático en muchas universidades del mundo; fue, entre otras cosas, director del Instituto Francés en Hamburgo y del Instituto de Filosofía de la Facultad de Letras en la Universidad de Clermont Ferrand; nombrado profesor de Historia y Sistemas de Pensamiento en el Collège de France.

Sus reflexiones han permitido pensar los problemas desde otro lugar el de la negatividad, al margen de las instituciones, de las organizaciones sociales y políticas; con ello, ha posibilitado una búsqueda genealógica del sujeto y su historia. En su obra encontramos una metodología que nos permite analizar y diagnosticar lo que sucede en las sociedades actuales.

¿Humanismo o mercantilismo?

Juan Manuel Silva Camarena

Hace 40 o 50 años los filósofos europeos hablaban de humanismo, convencidos de que se referían a algo actual e importante. Se desplegaba por entonces la terrible década de los cuarenta del siglo xx y Jean-Paul Sartre, el conocido filósofo francés que hablaba del ser y nada, se había planteado la pregunta de si el existencialismo era un humanismo; otro pensador francés, mediante una carta, le había consultado a Martín Heidegger, el famoso pensador alemán que discurría sobre el ser y el tiempo, si consideraba que la palabra humanismo tenía todavía algún sentido.

Ahora parece que la palabra ya no se usa. En nuestros días podríamos sufrir de pobreza moral, espiritualidad disminuida y hombría hartamente menguada y aparecería como única alternativa la de ser globalifílicos o globalifóbicos. ¿Acaso tenemos aún el deseo de tener más de dos o tres ideas en la cabeza, ocupados por entero en la consecución del dinero? Para muchos la máxima aspiración no es sino la de enriquecerse a toda costa. Quizá para la mayoría sea ya algo natural el hacer primero lo que tenga que ver con las ganancias. Luego se atendería lo demás, aunque se trate de cosas verdaderamente importantes. En una situación como ésta la negación más rotunda del humanismo no viene formulada por alguna doctrina antihumanista, por ideas en contra, sino directamente promovida por el predominio de la actitud utilitaria, la que desea sacar provecho de todo, cueste lo que cueste. El colmo del mal, en este caso, consistiría en no advertir esta nueva manera de venderle el alma al diablo. Siempre ha habido quienes atesoran mezquinamente el dinero y quienes lo buscan sin descanso. Siempre ha sido necesario, pero sólo en nuestros días se le convierte en el sentido último de la vida.

Es natural que una filosofía callejera que circula en las conversaciones de café despierte desconfianza entre los profesionales del saber filosófico. Pero en el seno de nuestra consideración no importa que el existencialismo haya sido una filosofía de moda; viene al caso recordar, en cambio, que esa escuela de pensamiento, entre otras, haya transmitido algo más que el capitalista afán de lucro. Por el contrario del existencialismo de Marcel del amor y la fidelidad, el de Sartre nos puso a hablar de la náusea y el desamparo, de la desesperación y la angustia. Uno y otro escribían para la academia, para el espectador de teatro o el lector de periódico. Tal vez Sartre y Heidegger hablaron demasiado de la muerte; quizá Marcel se concentró demasiado en las aproximaciones concretas al misterio ontológico, pero junto con unos filósofos cristianos, como Maritain, y unos marxistas, como Mondolfo, hablaron de nosotros mismos y, sobre todo, hablaron con firmeza, sin tartamudear, con familiaridad, de lo que somos y de lo que podíamos ser, de humanismo, y por tanto, y entre otras cosas, de compromiso, libertad y moral.

Sea como sea, hoy el dinero es preocupación y ocupación primera. Pero ¿vale la pena la dicha del tener si éste abre las puertas a la desdicha? Claro que esta pregunta parece exagerada y propia de un sermón dominical. Pero sin la voluntad de exagerar ni la de edificar conciencias, es imposible no advertir que día tras día se aclaran los perfiles de la alternativa actual: *humanismo* o *mercantilismo*, no hay de otra. O aceptamos convertir nuestra propia vida en una mercancía para tener un lugar en el mercado, o renunciamos a la vida que éste impone (la de producir y consumir mercancías) y decidimos que nuestra existencia sea la de seres humanos.

Para que sea más comprensible lo que queremos decir, vamos a referirnos a un debate entendido como auténtico diálogo, y no como una polémica vulgar en la que los contendientes no aspiran sino a demostrar que el oponente está equivocado. Cuando se dialoga en verdad lo que se anhela es descubrir la verdad, y si ésta aparece no importa que venga de un lado o del otro, y tampoco importa que las opiniones arbitrarias de ambos frentes queden igualmente descalificadas ante las evidencias de lo real.

Como una parte del diálogo sobre el humanismo que mencionamos al comienzo, estaba, por un lado, Jean-Paul Sartre, el pensador francés que era conocido como el padre del existencialismo –aunque en realidad lo fuera Marcel– y, por el otro, Martín Heidegger, famoso filósofo alemán que

la gente identificaba por existencialista, y que había sido rector de la universidad cuando Hitler estaba ya en el poder. El debate no pretendía recuperar la forma de ser, la cultura y los conocimientos de los griegos y los romanos de la antigüedad clásica mediante un humanismo clásico que pensara la *humanitas* como sinónimo de *paideia*, ni pugnaba por un humanismo renacentista como el del movimiento filosófico y literario de la Italia de la segunda mitad del siglo XIV que inspirado en el clásico reconocía e intentaba alcanzar el valor pleno del hombre en su mundo natural e histórico. El humanismo italiano y el español podía renovarse en cualquier momento, pero en el ambiente de las ideas y hasta en el de las luchas políticas de ese momento del siglo XX se hablaba más bien de un humanismo cristiano y uno marxista que, cada uno a su modo, finalmente apelaba al ser del hombre para crear una conciencia verdaderamente humana del significado y el sentido de la vida. A punto de terminar el conflicto armado de la segunda guerra mundial, y de un modo ciertamente inesperado, la gente culta se encontró de cara a una discusión filosófica centrada en el debate de si el hombre debía subordinarse al Ser o si éste debía sojuzgar al ser humano. En un mundo en el que la última palabra se decía con una bomba atómica y a las personas se les escapaba la vida en las ciudades o las trincheras, el pensamiento daba razones que nadie parecía escuchar. Sin embargo, acontecían los sucesos de tal modo que Sartre pudo pensar que hallaba un ambiente adecuado para hablar del hombre como una pasión inútil; quizá Heidegger creyó que era la ocasión de descubrir al ser humano como un ser para la muerte.

No es menester precisar con detalle cómo se originó la discusión y cómo se entretejían las circunstancias. Pero es necesario entender bien lo que se debatía, en primer lugar, para favorecer nuestra comprensión del pasado y, en segundo, para ver más claramente nuestra subordinación actual, no al Ser sino al "Mercado".

Es suficiente con mencionar que en 1945 Sartre dictó una conferencia que muy pronto se volvió famosa, bajo el título: "¿El existencialismo es un humanismo?", y que al año siguiente Heidegger escribió una carta en la que respondía a dos preguntas que le había formulado el filósofo francés Jean Beaufret. Esta carta, que se volvió tan famosa como la conferencia de Sartre, se publicó como "Carta sobre el humanismo". Aunque se pueda decir con razón que estos filósofos europeos hablaban de cosas muy dis-

tintas, queriéndolo o no el discurso de ambos llegaba a una oposición clara y rotunda: el francés decía que los seres humanos estábamos situados en un plano en el que *sólo había hombres*, mientras que el alemán sostenía que en el plano en el que estábamos situados *estaba principalmente el ser*. Las dos afirmaciones, que por ese tiempo llegaban al entendimiento de la mayoría de los pensadores europeos, circulaban en lengua francesa, pues el profesor alemán, como para que le quedara en claro a su opositor, la había escrito en francés: [...] *précisément nous sommes sur une plain où il y a seulement des hommes** (Sartre); [...] *précisément nous sommes sur une plain où il y a principalement l'Être*** (Heidegger).

Lo que estaba en discusión eran problemas bastantes complicados de ontología, teoría del conocimiento y teoría del hombre. Pero si alguien se lo hubiera propuesto habría podido prescindir de esas cuestiones peliagudas y expresar una preocupación lisa y llana: no hay duda de que el humanismo me garantiza una vida auténticamente humana, pero ¿cómo se puede ser verdaderamente humanista? Reconociéndolos como “humanistas”, como fundadores del “humanismo”, desde hace mucho tiempo se utiliza para hablar de los griegos de la Grecia clásica una palabra que no es griega. Pero la cosa sí es griega y, en ese momento, como ahora, buscamos la manera de apropiárnosla.

El asunto del humanismo había ingresado en la discusión porque Sartre defendía al existencialismo de diversas críticas y ataques verbales. El escritor francés sintió la necesidad de defenderse de los reproches que le habían hecho los católicos, los cristianos y los comunistas. El escenario parecía ser éste: se piensan las cuestiones filosóficas con rigor, se les divulga suficientemente –Marcel utiliza el drama, Sartre el teatro y la novela–, como lo hacen los católicos con su doctrina y los marxistas con la suya, y el éxito final dependerá del nivel de humanismo que se logre alcanzar. Por esta razón el autor de *El ser y la nada* emprendió la tarea de explicar, de viva voz, y de una vez por todas, lo que es el existencialismo, y por qué razón debe ser considerado como un genuino humanismo. Evidentemente esta cuestión no es tan fácil como la de saber, por ejemplo, si los mexicanos somos americanos o si es cierto que los gatos son felinos vertebrados y carnívoros. A juicio del filósofo era necesario precisar lo que debe enten-

*Estamos precisamente en un plano en donde solamente hay hombres.

**Estamos precisamente en un plano donde se halla, principalmente, el ser.

derse por existencialismo, y era urgente aclarar en qué consiste el humanismo. El existencialismo se había puesto de moda, y había rebasado los límites de lo académico, adoptándose como una concepción de mundo *pret a porter*, literalmente lista para ser utilizada –adoptada– por quien lo deseara. Por decirlo así, a la menor provocación cualquiera podría declararse existencialista.

En ese tiempo el existencialismo ya era una filosofía popular, de la que se hablaba en los cafés de París, y de buenas a primeras cualquiera podía declararse existencialista, o estaba a punto de adoptar la doctrina. Naturalmente los profesores del gremio filosófico preferían llamar filosofía de la existencia a la que ponía más énfasis en la existencia que en la esencia cuando trataba el tema del hombre. Pero cualquiera podía volverse existencialista, con buenas o malas razones. El propio Sartre, en su conferencia, refiere el caso de una señora que cuando se sentía nerviosa dejaba escapar alguna mala palabra y se disculpaba inmediatamente: “perdón, me estoy poniendo existencialista”.

Nosotros, en cambio, ya no podemos ponernos existencialistas, ni marxistas ni cristianos, ni nada. Este es un punto que no debe perderse de vista. Ahora todo parece indicar que no podemos optar ya por una cosa o por otra. Ahora somos mercantilistas o mercantilistas. ¿Se entiende? Somos sujetos bien sujetos al afán exclusivo de tener. La necesidad manda, dicen unos; quien manda es el “Mercado”, afirman otros. A nuestro juicio, empero, todos tienen la razón. Mucha necesidad se nos viene encima cuando el Estado deja libre al “Mercado”, y si la necesidad es excesiva hace a un lado a la libertad. Sin discusión que quepa: cuando se pone al margen la libertad, se pone al hombre fuera del juego propio de la existencia. Sin embargo, cabe la posibilidad de una complicación: la necesidad nos aplasta, pero hay algo que nos hace polvo. Eso que es más fuerte que toda necesidad es la convicción (no importa aquí cómo la hemos adoptado) mediante de la cual justificamos nuestra actitud actual frente al mundo, de cara a cosas y personas: *nada debe hacerse si nada va a ganarse*. Así, evidentemente la libertad queda anulada, aniquilada. En todo caso, ahora podemos decir: “perdón, me estoy poniendo mercantilista”. Y ante nuestro horizonte no aparece ningún signo o indicio de algo que pudiera cambiar el estado actual de las cosas. Nada que nos pudiera dar la oportunidad de creer en otra forma de vida.

Lo que dio vida a la discusión que estamos comentando fue la necesidad de decidir de qué modo podíamos lograr un auténtico humanismo que nos permitiera vivir realmente como seres humanos. Lo que en nuestros días podríamos echar de menos es una necesidad semejante. ¿Cómo podríamos recuperar en el mundo de hoy las ganas de vivir auténticamente?

La ironía del caso, la que muestra una oposición radical entre la realidad y lo que los hombres desean, consistió en que la discusión sobre el humanismo tenía como telón de fondo un escenario espantoso en el que se dibujaba crudamente lo que ahora vemos como el momento más terrible de nuestra historia. La segunda guerra mundial podía verse precisamente como el nivel más alto de deshumanización jamás alcanzado por los hombres en el planeta. Corría el año de 1945. Fue el tiempo en el que en Europa culminaba el espantoso holocausto que había comenzado en 1939. Fue la época en que tuvo lugar el lanzamiento de las primeras bombas atómicas en dos ciudades de Japón. Habían quedado atrás los campos de batalla y morían civiles y soldados por igual. Había pasado lo peor: el genocidio ejecutado por los nazis y sus cómplices, y el asesinato de más de 240 000 civiles inocentes en Hiroshima y Nagasaki cometido por las fuerzas estadounidenses, apoyados “moralmente” por los aliados.

Más que nunca, como nunca, se podían echar a andar los cuestionamientos. Frente a la brutalidad insólita de la Segunda Guerra Mundial, ¿quién podría negar la apremiante necesidad de cualquier humanismo que insista en tomar al hombre como fin y valor superior de todas las cosas que existen?

Sartre definió lo que entendía por existencialismo: “un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente”. Propuso una teoría del hombre según la cual el ser humano se hace a sí mismo al elegir sus valores morales, y no puede dejar de hacerlo. Pero sus valores no los dicta Dios, ni están inscritos en una supuesta naturaleza humana. No hay que mirar al cielo ni dentro de nosotros mismos para saber qué es lo que debemos hacer. Dios no existe, y tampoco existe una esencia humana previa a la existencia de los hombres, por tanto, todo está permitido, y como todo está permitido el ser humano es enteramente responsable, por un lado, de todo lo que hace y, por el otro, del tipo de hombre que elige ser. El hombre, entonces, está condenado a ser libre, y a querer su libertad como la de los demás, sin poder compartir esta responsabilidad

ni con la naturaleza ni con Dios. Por esto no puede mitigarse nunca la responsabilidad de sus actos recurriendo a algún determinismo natural o los mandatos de la voluntad de alguna divinidad. Como no hay apoyo en Dios, está desamparado, y como tiene que elegir siempre, se angustia. De esto no puede escapar.

¿Y el humanismo? Sartre quiere acabar con ese humanismo que consiste en dar valor al ser humano en función de los actos más altos de ciertos hombres, como si el hombre pudiera hacer un juicio sobre él mismo, y derivando así en un culto a la humanidad demasiado peligroso, por ser un humanismo cerrado en sí mismo, y a la postre mero fascismo. El existencialismo, según él, propone más bien la doctrina de un humanismo en el que el hombre, rebasándose siempre a sí mismo, construye al hombre, le da forma. "Humanismo –dice él–, porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo [...] no es volviendo hacia sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto humano".

Heidegger entra en la discusión, diciendo que el verdadero humanismo no coloca al hombre como lo más importante sino al Ser. El hombre es hombre de verdad por su relación con el Ser mismo. Sin esa relación, aunque se rebase a sí mismo para encontrarse a sí mismo, no tiene realmente importancia. Por eso cree Heidegger que el humanismo de Sartre es un humanismo que no entiende la verdadera importancia del hombre.

¿Y a dónde fue a parar esta discusión? La perdimos de vista durante muchos años. Tenemos que saltar por encima del tiempo y buscar algo que se parezca a una exigencia de humanismo, aunque haya tomado el aspecto de un fenómeno social pintoresco y banal, como el de los *hippies* estadounidenses y muchos grupos de música popular que decidieron creer que era mejor el amor que el odio, mejor la paz que la guerra. Estas personas, fuera y dentro de Estados Unidos, tenían enfrente la guerra de Vietnam, de 1959 a 1975, entre el norte y el sur de este país, que costó la muerte de más de dos millones de vietnamitas y cerca de 57 000 estadounidenses. ¿Simplemente otro episodio de la historia que no podía evitarse?

En 1986 se celebró en la Universidad Nacional Autónoma de México un congreso sobre el humanismo. La participación de Eduardo Nicol ("Humanismo y ética") toma, a nuestro juicio, el hilo clave de la madeja: la unidad

entre ética y humanismo. Ésta no es una doctrina (sea existencialista o cristiana, marxista o católica), sino una forma propia del ser hombre. La vida moral no es para el hombre una opción, sino una necesidad. “El humanismo no aparece sino donde una ética está bien arraigada en la comunidad”. En otras palabras, no son cosas que vaya cada una por su lado. No hay ética sin humanismo, y no hay humanismo sin ética. Entonces parece que la relación entre el hombre y el Ser, subrayada por Heidegger, no constituye el punto fundamental. Con la relación entre humanismo y ética se vuelve a poner en la mesa de discusión la relación de la moral y la realización del hombre, como en los tiempos del humanismo existencialista.

De nuevo parece tener sentido lo que dijo Sartre en su conferencia: “El hombre se hace, no está todo hecho desde el principio, se hace al elegir su moral, y la presión de las circunstancias es tal, que no puede dejar de elegir una”. Tal vez nadie como Nicol ha insistido tanto en el papel de la libertad en la autogestión de hombre, el único ente cuyo ser está siempre a medias. Pero la libertad marcha respecto a la necesidad.

Ahora parece la ocasión adecuada para unir, tanto en nuestro pensamiento como en las acciones, la *naturaleza natural* del hombre con su *naturaleza ética*, con su *segunda* naturaleza. En 1985, en un texto que escribí para el Secretario de Educación Pública (*cfr.* “Notas sobre la educación moral”), denuncié el peligro de nuestro tiempo: la amoralidad de la que somos víctimas cuando las fallas graves de nuestra educación moral nos permiten permanecer indiferentes frente a la inmoralidad, sea nuestra o ajena. Esto puede ser conceptualizado como el punto verdaderamente crítico de la crisis del humanismo.

Grave como fue el escenario de la segunda guerra mundial y sus consecuencias, no es tan terrible como eso que la hizo posible: el comienzo del fin del humanismo. Del humanismo que nace con el descubrimiento extraordinario de la libertad humana, y que acaba con su aniquilación o su anulación. Ya nada es posible, cuando todo es necesario. Y lo que ahora parece necesario, y viene bien para justificar la abolición de la libertad, es prescindir de la moralidad. Aunque sabemos bien, ya tuvimos medios y tiempo de aprenderlo, e incluso de probarlo trágicamente, es que si prescindimos de la moral tenemos que renunciar a nuestra propia naturaleza. ¿Quién habitará en mi cuerpo, inevitablemente como un extraño para mi propio cuerpo, si tiene que desaparecer ese que hoy soy yo mismo?

Ya no podemos escandalizarnos de un predominio de la mediocridad, pues en la banalidad de nuestros días, en el predominio de la mercantilización, lo único que importa es lo que sirve para comprar y vender mercancías: el dinero. Si en última instancia importa sólo el dinero, se acaba la ética; si se acaba la ética, no hay humanismo. Pronto podría no haber ya espacio para la libertad, pues se transforma en algo verdaderamente inútil si la elección, cualquier decisión, sale sobrando. Y no podemos fingir ignorancia: no podrá elegirse ya nada cuando hayamos hecho la elección trágica, la que consiste en decidir no volver a decidir, cuando hayamos elegido no elegir más. Un suicidio del hombre inimaginable en cualquier otro tiempo de la historia de la humanidad. Pero, ¿es ya nuestra elección?, ¿es lo que estamos eligiendo?

BIBLIOGRAFÍA

- HEIDEGGER, Martín (1959), *Carta sobre el humanismo*, trad. Rafael Gutiérrez Girardot, Madrid, Taurus.
- NICOL, Eduardo (1987), "Humanismo y ética", *Ideas de vario linaje*, UNAM. Originalmente publicado en Rubén Bonifaz Nuño (ed.), *El humanismo en México en las vísperas del siglo XXI*, México, UNAM.
- _____ (1990), "Notas sobre la educación moral", en *Ideas de vario linaje*, UNAM.
- SARTRE, Jean-Paul (1970), *¿El existencialismo es un humanismo?*, Buenos Aires, Sur.
- SILVA CAMARENA, Juan Manuel (1986), "A propósito de Heidegger: polémica o diálogo?", *Revista de Filosofía*, XIX, 56, México, UIA, mayo-agosto, pp. 243-264.
- _____ (1988), "Diálogo sobre humanismo y existencialismo", primera parte, *Revista de Filosofía*, XXI, 63, México, UIA, septiembre-diciembre, pp. 324-333.
- _____ (1989), "Diálogo sobre humanismo y existencialismo", segunda parte, *Revista de Filosofía*, XXI, 64, México, Universidad Iberoamericana, enero-abril, pp. 32-39.
- _____ (1989), "Diálogo sobre humanismo y existencialismo", tercera parte, *Revista de Filosofía*, XXI, 65, México, UIA, mayo-agosto, pp. 123-131.
- _____ (1990), "Diálogo sobre humanismo y existencialismo", cuarta y última parte, *Revista de Filosofía*, XXI, 67, México, UIA, enero-abril, pp. 87-110.
- _____ (1990), "Diálogo sobre humanismo y marxismo", primera parte, *Revista de Filosofía*, XXI, 68, México, Universidad Iberoamericana, mayo-agosto, pp. 201-210.

- _____ (1991), "Diálogo sobre humanismo y marxismo", segunda parte, *Revista de Filosofía*, xxiv, 70, México, Universidad Iberoamericana, enero-abril, pp. 72-77.
- _____ (2000), "Humanismo, técnica y tecnología", primera parte, *Contaduría y Administración*, núm. 198, División de Investigación de la Facultad de Contaduría y Administración, UNAM, pp. 11-27.
- _____ (2000), "Humanismo, técnica y tecnología", segunda parte, *Contaduría y Administración*, núm. 198, División de Investigación de la Facultad de Contaduría y Administración, UNAM, pp. 11-27.
- _____ (2000), "Humanismo, técnica y tecnología", tercera y última parte, *Contaduría y Administración*, núm. 199, División de Investigación de la Facultad de Contaduría y Administración, UNAM, pp. 19-54.

GLOSARIO DE TÉRMINOS

ANGUSTIA. La náusea, la desesperación, el desamparo y la angustia son algunos de los temas preferido por el existencialismo sartreano, por lo que se le opuso siempre un "existencialismo" cristiano, especialmente el socratismo cristiano de Gabriel Marcel, cuyo principal objeto de reflexión fue la esperanza, el amor, la fidelidad, etcétera. A diferencia del temor, en el cual se tiene miedo a algo concreto, la angustia no se vive en relación con nada preciso: es, por ejemplo, el puro sentimiento de la posibilidad (Sartre, *El ser y la nada*), o la experiencia ante la nada de la pura imposibilidad de la existencia, o sea la muerte (Heidegger, *El ser y el tiempo*). Para Sartre, el hombre tiene que decidir, y al hacerlo, tiene que experimentar angustia (cfr. *El existencialismo es un humanismo*).

ATEÍSMO. Negación de la existencia de Dios o de los dioses.

COMPROMISO. Al no existir Dios, el hombre contrae la obligación consigo mismo de hacer su ser, ya que comienza por ser nada (cfr. J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*).

DESAMPARO. Según Sartre, no es otra cosa sino el reconocimiento de que Dios no existe, y por tanto, de que se está sin apoyo ni socorro alguno. El desamparo implica decidir uno mismo su ser (cfr. *El existencialismo es un humanismo*). Véase *angustia*.

DESESPERACIÓN. Según Sartre, hay desesperación porque es necesario contar sólo con lo que depende mi voluntad, o el conjunto de posibilidades que hace posible mi acción (cfr. *El existencialismo es un humanismo*). Véase *angustia*.

DINERO. Medio de intercambio de mercancías inventado por el ser humano, que ha complicado demasiado sus relaciones morales y políticas. Cfr. J. M.

Silva Camarena, "La experiencia del dinero", *Revista de Filosofía Ingrima*, núm. 3, México, diciembre, 2008.

DOCTRINA ANTIHUMANISTA. Al mal llamado "existencialismo" de Martín Heidegger se le ha reprochado el ser una doctrina antihumanista porque concede al ser una posición de mayor importancia que la que otorga al hombre.

GLOBALIFÍLICOS O GLOBALIFÓBICOS. Adictos o enemigos de la globalización. Sobre el tema de la globalización véanse los siguientes textos: Joseph E. Stiglitz, *El malestar en la globalización*, Madrid, Taurus-Santillana, 2002; Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, Buenos Aires, Paidós, 1999; Zygmunt Barman, *La globalización, consecuencias humanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

EL HOMBRE: UNA PASIÓN INÚTIL. Frase con la que termina el libro de Jean-Paul Sartre titulado *El ser y la nada* [*L'être et l'néant*, 1943]: "Así, la pasión del hombre es inversa de la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil" (versión castellana de Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 1966, p. 747).

EL SER Y LA NADA. El problema filosófico de las relaciones entre el ser y la nada se origina en el pensamiento griego presocrático cuando Parménides sostiene que la nada no es y que de ella nada puede afirmarse.

EL SER Y EL TIEMPO. El problema filosófico de las relaciones entre el ser y el tiempo se planteó originalmente en la filosofía presocrática, especialmente Parménides y Heráclito, al tratar de resolver el problema del ser y el cambio, de la permanencia y el devenir.

ÉTICA. En un primer significado quiere decir lo mismo que moral; en un significado específico y preciso quiere decir teoría filosófica cuyo objeto de estudio es la moral o comportamiento moral del ser humano.

EXISTENCIALISMO SARTREANO. Teoría filosófica que sostiene que la existencia precede a la esencia. Primero se vive tal como se ha elegido vivir, y esta forma de vida decide lo que se es, la esencia.

FASCISMO. Movimiento político y social del siglo xx, cuyo carácter totalitario, antidemocrático, anticomunista, promovió Benito Mussolini en Italia después de la Primera Guerra Mundial.

FILOSOFÍA. Conjunto de disciplinas que plantean los problemas fundamentales de lo real, el conocimiento, la ciencia, la moral, el arte, la historia, etcétera, en un constante trabajo de interrogación.

HIPPIE. Movimiento juvenil de los años sesenta en Estados Unidos de Norteamérica, que formó un complejo de ideas y experiencias, desde el consumo de drogas, meditación, hedonismo, revolución sexual, música de rock y country, nomadismo, comunas, protesta contra el consumismo y contra la intervención norteamericana en Vietnam.

- HITLER, Adolfo (1889-1945). Militar y político alemán, de origen austriaco, fundador del régimen nacionalsocialista y del partido nazi. Un enfermo mental cuya experiencia mental máxima fue la guerra. *Cfr.* Eric H. Ericsson, "La leyenda de la infancia de Hitler", en Johannes Cremerius (comp.), *Neurosis y genialidad*, prólogo de Carlos Castilla del Pino, Madrid, Taurus, 1979.
- HOLOCAUSTO. Gran asesinato de seres humanos.
- HUMANISMO. Reconocimiento, incremento y respeto de la naturaleza humana, su libertad y su dignidad.
- HUMANISMO CRISTIANO. La idea de que el reconocimiento, incremento y respeto de la naturaleza humana, su libertad y su dignidad, sólo pueden producirse en la persona que se reconoce primero como criatura de Dios. *Cfr.* Jacques Maritain (1882-1973), *Humanismo integral*. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad (*Humanismo integral*, 1936), Biblioteca Palabra, Madrid, 1999.
- HUMANISMO CLÁSICO GRECO-LATINO. La idea de los filósofos romanos, como Cicerón, que entendían la palabra *humanitas* como la que hace referencia a la educación del hombre como tal, lo que los griegos habían llamado *paideia*, de donde surge el concepto mismo de *humanismo*, como plena formación del espíritu del ser humano, lo cual puede lograrse con las buenas artes y las letras y los textos clásicos (las llamadas humanidades).
- HUMANISMO ESPAÑOL. Ramón Lull (1232-1315) y Juan Luis Vives (1492-1540). *Cfr.* Joaquín Xirau, *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, Fundación Caja Madrid, Anthropos, Barcelona, 1999.
- HUMANISMO EXISTENCIALISTA SARTREANO. La idea de que el reconocimiento, incremento y respeto de la naturaleza humana, su libertad y su dignidad, sólo pueden producirse en la persona que ha reconocido que debe inventar su ser, haciéndolo con sus decisiones propias, puesto ni Dios existe y tampoco existe una naturaleza humana ya configurada y acabada en el fondo de cada uno.
- HUMANISMO ITALIANO. Francesco Petrarca (1304-1374): Coluccio Salutati (1331-1406); Leonardo Bruni (1374-1444); Lorenzo Valla (1407-1457); Giannozzo Manetti (1396-1459); León Bautista Alberti (1404-1472).
- HUMANISMO MARXISTA. La idea de que el reconocimiento, incremento y respeto de la naturaleza humana, su libertad y su dignidad, sólo pueden producirse en una sociedad comunista, no capitalista, en la que la persona se reconoce como tal en el trabajo no enajenado y por tanto libre. *Cfr.* Carlos Marx (1818-1883), *Manuscritos económico-filosóficos*, Louis Althusser (1918-1990) *et al.*, *Polémica entre marxismo y humanismo*, México, Siglo XX, 1976. Rodol-

fo Mondolfo, *El humanismo de Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

LIBERTAD. En términos de teoría ontológica, y no sólo de teoría política, el ser mismo del hombre. Idea que permite hablar de la libertad como hecho y como derecho (cfr. Eduardo Nicol, *La vocación humana*) véase “La cosa pública”, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1997.

MERCANTILISMO. Afán o espíritu mercantil aplicado a cosas y personas que por su propia naturaleza no deben ser objeto comercio (de venta y compra). Véase J. M. Silva Camarena, “El exilio de las cosas. Mercancía y mercantilismo”, *Contaduría y Administración*, núm. 196, División de Investigación de la Facultad de Contaduría y Administración, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000, pp. 43-53.

MORAL. Acción humana relacionada con el deber de cumplir una norma moral y, y por tanto, susceptible de valoración moral propia y ajena.

MORALIDAD. El carácter propio de lo que se conforma en el cumplimiento del deber prescrito en una norma moral susceptible de valoración

NATURALEZA HUMANA. Esencia humana, permanente y fija. Para Sartre, no hay naturaleza humana en la que pueda fundarme, y por tanto, tengo que inventar mi vida, mi ser (cfr. *El existencialismo es un humanismo*).

NÁUSEA. Véase angustia.

ONTOLOGÍA. Disciplina filosófica que trata del problema de la constitución de la realidad (el ser, el ente, la apariencia, la nada, el tiempo, etcétera).

Estamos precisamente en un plano en donde solamente hay hombres.

(Heidegger): Estamos precisamente en un plano donde se halla, principalmente, el ser.

PRET-A-PORTER. Expresión francesa que significa listo para usarse, para llevarse.

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO. Disciplina filosófica cuyo propósito es el de explicar los diversos problemas de los fenómenos cognoscitivos (epistemología).

UTILITARISMO. Aquí se emplea este término a la actitud humana que valora exageradamente la utilidad y la pone como fin de toda acción, no al concepto del utilitarismo moral, como el de Jeremy Benham (1748-1834) que considera el interés como primer principio de la ética.

VALORES MORALES. A diferencia del *precio* de los objetos, el valor moral tiene que ver con el bien: *lo que se aprecia o se aprueba*. En general, cualquier cosa del terreno de la moral que se selecciona o se elige por valiosa o digna.

VENDER EL ALMA. Expresión antigua, especialmente del cristianismo, que significa obtener cosas de valor mundano a costa de perder la vida interior o la vida posterior a la muerte física. Cfr. Johann Wolfgang von Goethe: *El doctor Fausto* (1808).

ÍNDICE DE AUTORES

- HEIDEGGER, Martín (1889-1976). Filósofo alemán, profesor de la Universidad de Friburgo, autor del famoso libro *El ser y el tiempo* (1927).
- MARCEL, Gabriel (1889-1973). Pensador y escritor francés, autor de obra filosófica (como *El misterio del ser*, *El hombre problemático*, *Diario metafísico...*) y dramática (como *Roma ya no está en Roma*, *Un hombre de Dios...*).
- NICOL, Eduardo (1907-1990). Filósofo mexicano, de origen catalán, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, autor de varios libros: *Psicología de las situaciones vitales* (1944); *La idea del hombre* (1946).
- SARTRE, Jean-Paul (1905-1980). Filósofo y escritor francés, autor de novelas, obras de teatro, y texto de filosofía: *El ser y la nada* (1943), *Crítica de la razón dialéctica*.
- SILVA CAMARENA, Juan Manuel (1945). Filósofo mexicano, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Facultad de Contaduría y Administración de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ex rector de la Universidad del Claustro de Sor Juana, autor de *Autognosis* (1986), compilador de *Meditaciones sobre el trabajo*, de varios autores (2003) y numerosos ensayos.

Índice

AGRADECIMIENTOS	5
PRESENTACIÓN	
<i>Claudia Liliana Padrón Martínez</i>	7
LA BASE ÉTICA DE LAS RELACIONES HUMANAS EN LA EMPRESA: SOBRE EL CONCEPTO DE RECURSOS HUMANOS	
<i>Jesús Arroyo Estrada</i>	9
La base ética	9
El prójimo y el extraño	12
Hombres y engranajes	14
Bibliografía	17
Glosario de términos	17
Índice de autores	18
EL SIGNIFICADO DE LA DIVISIÓN DEL TRABAJO EN LA ADMINISTRACIÓN A PARTIR DEL CONCEPTO DE VIRTUD EN ARISTÓTELES	
<i>Luis Antonio Cruz Soto</i>	21
Introducción	21
La división del trabajo en la comunidad y su relación con el comportamiento administrativo	23
El concepto de virtud en el comportamiento administrativo	29
Conclusión	35
Bibliografía	36
Glosario de términos	37
Índice de autores	39
ACERCA DE UNA TEORÍA DE LA ACCIÓN (ARISTÓTELES Y SU TEORÍA DE LA ACCIÓN)	
<i>Benito Gabino Flores</i>	41
Bibliografía	49
Glosario de términos	49
Índice de autores	49

¿EXPERIENCIAS ÉTICAS FUNDAMENTALES?	
<i>Teresita García González</i>	51
Bibliografía	59
Glosario de términos	59
Índice de autores	59
SOBRE LA INDIVIDUALIDAD Y LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LAS ORGANIZACIONES	
<i>José Alberto García Narváez</i>	61
Bibliografía	69
Glosario de términos	69
Índice de autores	70
REFLEXIONES SOBRE LA ÉTICA PROFESIONAL	
<i>Mónica González Hernández</i>	71
Bibliografía	81
Glosario de término	82
Índice de autores	82
EL HUMANISMO EN LAS CIENCIAS ADMINISTRATIVAS: UN ACERCAMIENTO AL PENSAMIENTO DE JEAN-FRANÇOIS CHANLAT	
<i>Carlos Juan Núñez Rodríguez</i>	85
Introducción	85
La necesidad de lo multidisciplinario en la antropología de las organizaciones	88
La ética como punto central de dicha antropología	92
La crítica al pensamiento <i>managereal</i> desde la postura de Jean-François Chanlat	95
La ética de la empresa más allá de la antropología de las organizaciones	99
El pensamiento político multicultural como un horizonte que enriquece a la antropología de las organizaciones	102
Conclusión	105
Bibliografía	107
Glosario de términos	108
Índice de autores	108
LOS INTERESES POR LA ÉTICA DE LA EMPRESA	
<i>Claudia Liliana Padrón Martínez</i>	111
Sobre el interés del mundo empresarial en la ética	113
Ética, empresa y economía mundial	116
Bibliografía	120
Glosario de términos	120
Índice de autores	121

EL DESEMPLEO: LUGAR DE EXCLUSIÓN SOCIAL PRIMORDIAL
PARA LA EDUCACIÓN MORAL EN LAS EMPRESAS

<i>Clara Sánchez Islas</i>	123
Bibliografía	128
Glosario de términos	128
Índice de autores	129
¿HUMANISMO O MERCANTILISMO?	
<i>Juan Manuel Silva Camarena</i>	131
Bibliografía	139
Glosario de términos	140
Índice de autores	144

Ensayos sobre problemas de ética en las organizaciones
se terminó de imprimir en la Ciudad de México
durante el mes de junio del año 2010.
La edición, en papel de 75 gramos,
estuvo al cuidado de la oficina
litotipográfica de la
casa editora.

