

# Ética y crisis (económica)

Emilio Martínez Navarro  
*Universidad de Murcia*



**FUNDACIÓN FOESSA**  
FOMENTO DE ESTUDIOS SOCIALES  
Y DE SOCIOLOGÍA APLICADA

## 1. Aclarando los términos

Hablar de ética se presta a múltiples ambigüedades y malentendidos, y hablar de crisis, otro tanto. Por ello conviene comenzar estas reflexiones aclarando el sentido en que serán utilizados estos términos aquí.

En cuanto a la ética, hay dos acepciones que son relevantes: por un lado, la ética en cuanto “moral vivida” y, por otro lado, la ética como “moral pensada” (por seguir la distinción clásica de José Luis Aranguren<sup>1</sup>). La ética entendida como “moral vivida” alude a los referentes morales concretos que orientan de modo general el comportamiento de las personas y de las instituciones de una época determinada y de un lugar concreto; por ejemplo, si nos preguntamos cuál es la “moral vivida” de Occidente en la actualidad, parece obligado referirse a los Derechos Humanos, a los valores de las constituciones democráticas, y en general, a las creencias morales que se han ido consolidando desde finales de la Segunda Guerra Mundial hasta hoy, y que incluyen elementos tales como el rechazo del racismo, del machismo y de la corrupción (especialmente de la que atañe a los políticos, pero no tanto de la que atañe a la picaresca empresarial), el rechazo de la violencia en general, y de la guerra en particular, como modo de solución de los conflictos, la preocupación por el hambre y la miseria que padecen sobre todo los llamados “países menos adelantados”, el rechazo al sufrimiento que causamos a numerosas especies de animales (especialmente a las que utilizamos para alimentación, experimentación y festejos) y también la preocupación por los daños que estamos causando al medio ambiente, con los consiguientes riesgos para la salud humana y para la supervivencia y calidad de vida de nuestra generación y las generaciones futuras.

Está claro que no todos los miembros de la humanidad actual compartimos exactamente los mismos referentes morales, ni siquiera en Occidente: es obvio que hay personas, colectivos e instituciones que han desarrollado una mayor sensibilidad moral, mientras que otros la han desarrollado en un grado menor, y otros incluso no la han desarrollado lo más mínimo. Pero, en líneas generales, podemos tomar como dato cierto la existencia de una “moral vivida” de nuestra época en Occidente que comparte el aprecio por ciertos valores y principios como los que acabamos de mencionar. El hecho de que gran parte de la población esté indignada por los efectos de la crisis, como por ejemplo, los desahucios, la pérdida masiva de puestos de trabajo, los recortes en las prestaciones sociales, etc., se puede interpretar como un juicio moral negativo que muchos hacemos sobre los comportamientos de los causantes de dicha crisis (hasta el punto de poner en circulación el lema “¡No es una crisis, es una estafa!”). Obsérvese que no se podría realizar tal juicio moral condenatorio si no hubiese previamente una convicción moral firme de aprecio a aquellos valores que acabamos de mencionar. En adelante, nos referiremos aquí a tales valores compartidos como “los valores ilustrados”, puesto que mantenemos la tesis de que, en líneas generales, la moral vivida de nuestra época expresa la adhesión a los principios de la tradición ilustrada como la igual dignidad de toda persona, la libertad, la solidaridad, el respeto a las diferencias legítimas, etc.<sup>2</sup>

La segunda acepción del término “ética” que hemos mencionado, la ética en tanto que “moral pensada”, se refiere a la Filosofía Moral, a la ética que elaboran los filósofos a través de sus reflexiones, distinciones conceptuales y propuestas teóricas, expresadas a través de libros, publicaciones, intervenciones en coloquios y demás. Tales aportaciones analizan la moral vivida, la critican, la revisan y sistematizan, dando lugar a un continuo debate entre especialistas que, en ocasiones, puede provocar algunos cambios en la mentalidad moral de la población, generalmente a través de la educación y de los medios de comunicación, y también puede producir efectos en la realidad social a través de la política y el derecho. Ejemplos de este tipo de ética son las teorías ético-políticas de filósofos como John Rawls, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Karl Popper, Hanna Arendt, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Adela

<sup>1</sup> ARANGUREN, J.L.L. (1994): “Ética (1958)”, en *Obras completas*, vol. 2, Madrid: Trotta, pp. 159-502.

<sup>2</sup> CORTINA, A. (2013): “¿Puede conducir la crisis de valores a una crisis de civilización?” en *Temas para el debate*, octubre, nº 227, pp. 36-38.

Cortina, etc. Este tipo de ética no puede expresarse en forma de una lista de valores más o menos compartidos, como hemos hecho en el caso de la ética como “moral vivida”, sino que en este caso tendríamos que exponer y analizar diferentes propuestas de teoría ética y comprobar en qué coinciden y en qué discrepan, en qué aspectos hay un acuerdo más o menos unánime y en qué otros no existe tal acuerdo, sino más bien interpretaciones rivales que conducen a legitimar modelos de sociedad alternativos muy diferentes. En este sentido, cada teoría ético-política puede presentar una explicación diferente a la hora de analizar las causas de la actual crisis, y en consecuencia, cada una propondrá soluciones y medidas políticas muy distintas. A lo largo de este ensayo aludiremos a algunas de las más relevantes teorías ético-políticas contemporáneas tratando de mostrar cuál sería su visión de la crisis y cuáles serían las medidas que podrían recomendar para superarla.

En relación con el término “crisis” es notoria su ambigüedad. El diccionario de la R.A.E. recoge siete acepciones distintas, pero bastante relacionadas, y la última de ellas es, quizá, la que mejor encaja con las reflexiones de este ensayo: “situación dificultosa o complicada”<sup>3</sup>. Un buen número de analistas coincide en señalar que vivimos desde hace años sumidos en una grave crisis que tiene aspectos políticos, económicos, ecológicos, culturales, etc. En síntesis, se trata, según algunos, de una profunda “crisis de civilización”, que ya está dando lugar a conflictos y catástrofes en los que se ven involucradas millones de personas (guerras, inundaciones, sequías prolongadas, etc., que provocan migraciones masivas, muertes y secuelas graves)<sup>4</sup>. No cabe duda de que la situación es realmente “crítica”, es decir, “dificultosa y complicada”, pero parece obvio que únicamente podemos superarla manteniéndonos alejados de dos actitudes igualmente inoperantes: el optimismo ingenuo y el catastrofismo. Aquí hablaremos de la crisis, más bien, como una realidad punzante que abre oportunidades para rectificar nuestro comportamiento individual y colectivo en el sentido de abrir esperanzas razonablemente fundadas de un futuro mejor.

La tesis que pretendo defender en este ensayo es que, ciertamente, atravesamos una crisis en España y en otros países “desarrollados” que afecta especialmente a millones de personas que han perdido su casa, o su empleo, o ambas cosas, con el consiguiente aumento de la pobreza, la desigualdad, la exclusión social y la falta de perspectivas de futuro para los jóvenes, para los inmigrantes, para las personas que carecen de un mínimo de formación profesional, y en general, para los colectivos más vulnerables. Para las demás personas, y me incluyo, puede ser más o menos doloroso tener que aceptar reducciones de ingresos, recortes en prestaciones sociales y frustración de expectativas legítimas de promoción profesional, pero lo cierto es que todo ello no reviste la misma gravedad que en el caso de los colectivos que carecen de empleo y de expectativas de llegar a tenerlo. Vivimos en un mundo social en el que el empleo es la clave para la vida digna de la mayoría de las personas: si lo tienes, la crisis te afecta, pero más o menos sobrevives y sales adelante; pero si no lo tienes, y careces de condiciones para tenerlo en un futuro, entonces la crisis te afecta de lleno, y la situación se convierte en agustiosa, desesperante y destructiva. En este sentido, aquí vamos a centrarnos en la crisis que está afectando en los últimos años a los países del Occidente “desarrollado”: una crisis que, al parecer, ha tenido su origen en una mala gestión del sistema económico, y especialmente del sector financiero, y que está afectando muy especialmente a los colectivos

<sup>3</sup> R. A. E. (2001): “crisis” (en línea). <http://lema.rae.es/drae/>, acceso 2 de enero de 2014.

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, RIECHMAN, J. (2012): *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta. Ensayos ecosocialistas*, Madrid: Los libros de la catarata. En esta obra, el autor mantiene que en nuestro mundo domina el *capitalcentrismo*, no el antropocentrismo, y que la crisis socioecológica mundial que padecemos es una crisis de civilización; afirma que el éxito del capitalismo se ha basado en la quema de unos recursos fósiles que están a punto de agotarse, dejando un desastre ecológico y antropológico descomunal. Como vía de supervivencia propone la adopción de una ética social de mínimos, transcultural, para que las personas vivan una vida decente en el siglo XXI: a) satisfacción de las necesidades básicas de todos los seres humanos, y b) cierto margen de libertad para poder desarrollar proyectos personales de vida que se desplieguen dentro de lo razonable tratándose de seres mortales que vivimos en una biosfera finita.

más desfavorecidos desde el punto de vista económico-social, en estrecha relación con la cuestión de la inserción laboral<sup>5</sup>.

¿Qué se puede aportar desde la perspectiva de la reflexión filosófica acerca de la relación entre ética y crisis? En los próximos apartados vamos a tratar de señalar algunos elementos que pueden ayudar a pensar juntos en torno a esta cuestión. A la luz de lo que llevamos dicho, la cuestión que acabo de formular se puede desglosar en estas otras cuestiones más simples: 1) ¿Estamos ante una crisis de valores, una crisis de la ética como “moral vivida”, que esté afectando a nuestras creencias básicas en Occidente, hasta el punto de que la actual crisis económico-social se pueda interpretar como producto de semejante crisis ética? 2) ¿Ha habido falta de ética entre los factores desencadenantes de la crisis? En caso afirmativo, ¿en qué ha consistido tal falta de ética y qué se podría hacer al respecto? 3) ¿Hay algunas aportaciones procedentes de la ética filosófica, de la “moral pensada”, que puedan arrojar algo de luz sobre el diagnóstico de esta crisis económico-social y ofrecer alguna orientación para gestionar dicha crisis, y en su caso ayudar a superarla?

## 2. ¿Estamos ante una crisis de valores?

Los valores son cualidades valiosas de las cosas, de las personas y de las instituciones que apreciamos positivamente y que por ello nos proponemos realizarlos, es decir: hacerlos realidad cuando todavía no existen, y mantenerlos o cuidarlos cuando ya existen. También se puede hablar de ciertas realidades como si fueran valores, como cuando decimos que la democracia es un valor, o que la familia lo es también, etc. En general, lo que consideramos “valores” es todo aquello que nuestras creencias, algunas de ellas heredadas de una larga tradición, y otras asumidas innovadoramente desde la autonomía personal, señalan como valioso, como digno de ser realizado, mantenido y fomentado.

Desde este punto de vista, no parece que exista actualmente una verdadera crisis de valores en Occidente<sup>6</sup>. Más de palabra que de obra, ciertamente, pero seguimos valorando la igual dignidad de las personas, los derechos humanos que se derivan de tal reconocimiento de la igual dignidad, los procedimientos democráticos frente al autoritarismo y al totalitarismo, la igualdad de oportunidades expresada en el acceso universal a la educación y a la asistencia sanitaria, el respeto a las diferencias legítimas que no engendren desigualdades, etc. En líneas generales, esta crisis económico-social ha despertado la indignación de la mayoría de las personas a las que está afectando negativamente, sea cual sea el grado en que nos afecta. No necesariamente los más afectados se están sintiendo más indignados, porque en muchos casos se trata de colectivos demasiado resignados de antemano, demasiado acostumbrados a soportar la exclusión. Sin embargo, la indignación que sentimos muchos ciudadanos ante la situación, creada en gran medida por los excesos financieros, es una manifestación clara de que hay una mentalidad ética que sigue viva, que no está en crisis: seguimos creyendo que la corrupción financiera es éticamente condenable, así como sus consecuencias nefastas en forma de despidos, recortes de prestaciones sociales, pérdida de perspectivas laborales, etc.

<sup>5</sup> Sobre las causas de la actual crisis económica, cuyos primeros síntomas se sitúan a mediados de 2007, véase TORTELLA, G. y C. E. NÚÑEZ (2009): *Para comprender la crisis*, Madrid: Gadir; CONILL, J. (ed.) (2009): *Empresas éticas ante la crisis actual. Seminario permanente de ética económica y empresarial 2008-2009*, Valencia: Fundación Étnor.

<sup>6</sup> CORTINA, A. (2013): “¿Puede conducir la crisis de valores a una crisis de civilización?”, cit.

## 2.1. Los valores en el ámbito de la política

Si nos detenemos en el análisis del valor “democracia”, como sistema político que permite cambiar al gobierno sin violencia, y como procedimiento que permite gestionar los asuntos públicos con atención preferente a los derechos humanos y a los intereses de las mayorías de turno, entonces observamos que la población sigue creyendo en este sistema como el mejor de los posibles, y lo que se reivindica no es el abandono de la democracia, sino que ésta sea *real*, es decir, que atienda verdaderamente a los intereses de los ciudadanos, y no a los de los grandes lobbys corporativos, que en gran medida han sido los causantes de la crisis.

Es verdad que se puede palpar en el ambiente una fuerte desafección por la política oficial, visible en el rechazo al comportamiento de los partidos políticos y de las actuales mayorías parlamentarias (“¡No nos representan!” es un lema muy escuchado en algunas manifestaciones y concentraciones de protesta en los últimos años). Pero nadie reivindica seriamente la desaparición del sistema democrático para ser sustituido por otro sistema, sino que más bien se está demandando una nueva forma de hacer política democrática: menos corrupta, más participativa, más transparente, más cumplidora de lo que se promete en las campañas electorales, más fiel a las bases de los partidos y menos dependiente “del aparato dirigente” de los mismos, etc. En síntesis, los ciudadanos piden más ética a los políticos, y también que se hagan las reformas oportunas del actual sistema democrático para hacerlo más democrático, no menos. Desde el punto de vista de la “moral vivida”, por tanto, se podría decir que los ciudadanos están divididos en esta cuestión en dos grandes grupos: conformistas e inconformistas; por un lado quienes, pese a todo, continúan apoyando la gestión de los partidos mayoritarios frente a la crisis y disculpan sus corrupciones; por otro lado, quienes alzan sus voces en movilizaciones de protesta reclamando una nueva forma de hacer política democrática más ajustada a los valores éticos ilustrados.

Es obvio que estos grupos no coinciden en el diagnóstico de la situación política, y por consiguiente no coinciden tampoco en la actitud ante la crisis: los conformistas parece que confían en que los partidos tradicionales van a saber resolver la situación, aunque para ello tengan que mentir a los ciudadanos, elevar el nivel de violencia policial, etc. Mientras que los inconformistas exigen —exigimos— un cambio de rumbo a los partidos e instituciones democráticas en el sentido de atender al clamor de los golpeados por la crisis y de llevar a cabo las reformas que harían del sistema político vigente un sistema más democrático, más atento a los intereses y necesidades del *demos*, del pueblo. En cualquiera de los dos casos, parece que los valores últimos de referencia serían los valores ilustrados, pero las diferencias entre ambos grupos muestran claramente que cada uno de ellos no interpreta del mismo modo cuáles han de ser los medios concretos que pueden conducir a la realización de tales valores. En otras palabras, puede que ambos grupos coincidan en valorar los mismos principios constitucionales, pero tal vez los jerarquizan de modo diferente, y en todo caso no coinciden en las políticas que habría que aplicar para hacer realidad aquellos principios.

## 2.2. Los valores en el ámbito de la economía

En el terreno de los valores ligados a la economía hay mucha más división en la mentalidad ética de nuestra época: por un lado, un sector de la población valora muy positivamente el capitalismo como un sistema capaz de acercar las mercancías, incluso las que en un primer momento sólo están al alcance de una minoría, a casi todo el mundo; el propio Karl Marx, reconocido crítico del capitalismo, admitía la superioridad de este sistema frente a todos los sistemas anteriores de la historia, y elogiaba especialmente la capacidad del capitalismo para producir de todo en grandes cantidades, característica que, a su juicio, habría de mantenerse en sistemas postcapitalistas para poder satisfacer las necesidades de toda la población.

Muchos creen que el capitalismo no tiene alternativa porque viene a ser el mejor de los sistemas económicos posibles, a pesar de sus fallos y crisis recurrentes. Por otro lado, amplios sectores de la población valoran negativamente el sistema capitalista, desde perspectivas diversas, proponiendo fórmulas de gestión económica de distinto tipo: la Economía del Bien Común, heredera de la tradición cooperativista, la fórmula de los indígenas andinos *Sumak Kawsai* (el buen vivir), etc. Finalmente, un tercer grupo de la opinión pública valora negativamente el tipo de capitalismo de casino global en el que estamos inmersos, en el que los Estados y la política pierden protagonismo a favor de los grandes poderes financieros, pero al mismo tiempo, este tercer grupo reivindica un tipo de capitalismo con rostro humano, que recupere “la economía social de mercado” defendida históricamente por la socialdemocracia y que ha mostrado ciertos logros éticos importantes, especialmente en algunos países del norte de Europa, pero también en España en los últimos treinta años.

Este último grupo reconoce las dificultades con las que se encuentra la realización del ideal socialdemócrata en un mundo globalizado y dominado por los intereses de poderosos grupos económicos, interesados exclusivamente en el mantenimiento de una alta tasa de beneficio. No obstante, sigue siendo manifiesto que una mayoría social valora una economía que asuma el objetivo que le es propio: construir una sociedad en la que todos podamos vivir dignamente, sin exclusiones, sin miseria, sin injusticias. En esta línea se podrían situar también ciertas iniciativas reformistas, como la Banca Ética, la promoción de la Ética Empresarial y la Responsabilidad Social Corporativa, etc.

### 2.3. Los valores en el ámbito de la cultura

En el plano de la cultura prevaleciente en sociedades como la europea, parece claro que también han triunfado últimamente los valores consumistas, egoístas y mafiosos que están en el origen de la corrupción y de muchos abusos llevados a cabo por entidades financieras, medios de comunicación de masas, etc. Pero estos escándalos han sido contestados, repudiados por amplios sectores de la población: no se aceptan como valores positivos ni el enriquecimiento a costa de los más débiles (por ejemplo, en el escándalo de las llamadas “preferentes”), ni el consumismo desaforado al que nos empuja la publicidad, ni la existencia de paraísos fiscales, ni la telebasura, radiobasura y prensabasura con la que los poderosos tratan de doblegar el espíritu crítico y la participación democrática. Es verdad que el ambiente cultural que nos rodea está seriamente viciado por estas lacras, pero también es verdad que existe un amplio movimiento de resistencia a las mismas, en el que cobran protagonismo las organizaciones solidarias, la prensa alternativa, las asociaciones de consumo justo, etc.

En resumen, no creo que estemos propiamente ante una crisis de valores, en el sentido de que las gentes hayan abandonado los valores ilustrados y abrazado otros valores alternativos, sino que estamos ante una crisis económico-social que, en líneas generales, responde a un desprecio por parte de ciertos grupos a esos mismos valores ilustrados que siguen siendo objeto de adhesión por amplias mayorías, además de ser proclamados solemnemente en las constituciones democráticas y en los documentos de Naciones Unidas. También está claro que este desprecio por parte de algunos a los valores ilustrados, esta falta de ética por parte de una minoría poderosa, que estaría en el origen de la crisis, tiene un respaldo sistémico, es decir, que no ha sido únicamente fruto de las decisiones egoístas e insensatas de una serie de personas que en su momento pusieron en riesgo el sistema financiero por afán de lucro personal; en este caso, este tipo de cosas pudo ocurrir porque el sistema lo permitía, porque era posible hacerlo, dadas las condiciones del sistema; pero también es obvio que el sistema en sí mismo no es responsable de nada; en otros tiempos se consideraba al diablo como responsable último de todos los males, y en tiempos más recientes se dice que la culpa de todo lo malo la tiene el sistema, la globalización, etc., pero toda estas “explicaciones” son, a nuestro juicio, falsas: los verdaderos responsables de los malos efectos del sistema son las personas

que lo han diseñado y las que lo han gestionado sin establecer los controles y supervisiones a las que el propio sistema obligaba. Una fuente importante de la indignación que experimentamos los ciudadanos es la falta de rendición de cuentas y del consecuente justo castigo a quienes han provocado la crisis. Parece que la impunidad esté campando a sus anchas, y ello se percibe como una tremenda injusticia; por ejemplo, algunos ejecutivos financieros que permitieron o directamente provocaron la crisis con sus decisiones irresponsables, o bien permanecen en sus puestos con sueldos millonarios, o bien se les despide con indemnizaciones millonarias, mientras que las víctimas de la crisis pierden su vivienda, su empleo, sus ahorros de toda una vida, etc. Y llegado el caso, las autoridades prefieren auxiliar con dinero público a los bancos, y no a las víctimas, ¿no hubiera sido mejor para todos rescatar a las personas, y con ello ayudar a que no cayesen las instituciones? Este tipo de escándalos está contribuyendo en muchos casos a que los ciudadanos nos sintamos un tanto desesperanzados e impotentes, pero ello no significa que hayamos cambiado de valores éticos, sino más bien todo lo contrario: lo que observamos es un clamor reclamando que se tomen mucho más en serio estos valores, especialmente por parte de las personas que han asumido responsabilidades en la gestión política y económica.

Así pues, la crisis que estamos viviendo no es propiamente una crisis de valores, sino una crisis económica provocada por un sector social y que ha desatado una reacción de indignación en la mayoría de la población. Esta mayoría rechaza los comportamientos *inmorales* de los gestores económicos y políticos, juzgados como tales a la luz de los valores básicos a los que seguimos aferrados en Occidente, a pesar de que la crisis ha provocado ciertas tensiones en cuanto a las prioridades que han de establecerse entre tales valores, como comentaremos a continuación.

## 2.4. La crisis de 2007 desde el punto de vista ético

La presente crisis que atraviesa nuestro país y algunos otros países de Europa, junto con Estados Unidos, tiene su origen<sup>7</sup> en una serie de malas prácticas financieras que tienen que ver con la llamada “burbuja financiera” y con cierta desregulación y falta de adecuada supervisión que, finalmente, dieron lugar a la quiebra de algunas entidades como bancos, aseguradoras, inmobiliarias, etc., y al “rescate” por parte del Estado de otras muchas; rescate que ha provocado un déficit presupuestario muy grave, con las consecuencias ya mencionadas de cierre de empresas y elevación del desempleo que, en el caso español es especialmente horroroso: niveles de más del 25% de la población activa. Como ya hemos señalado, éticamente es muy relevante el hecho de que en el origen de la crisis hay una serie de comportamientos irresponsables, imprudentes y opacos. Por ejemplo<sup>8</sup>:

- Directivos de bancos y cajas de ahorro que olvidaron las precauciones habituales y asumieron riesgos que no debieran haber asumido.
- Funcionarios de organismos supervisores que no inspeccionaron adecuada y eficazmente lo que tenían obligación de supervisar.
- Falta de una regulación más estricta en el terreno de los productos financieros que debiera haber evitado la proliferación de los llamados “activos derivados” (sobre todo en Estados Unidos, pero con repercusiones en bancos europeos) y los abusos en torno a las llamadas “preferentes”.

<sup>7</sup> TORTELLA, G. y C. E. NÚÑEZ (2009): *Para comprender la crisis*, cit.

<sup>8</sup> CORTINA, A. (2009): “Empresas éticas en tiempos de incertidumbre” en CONILL, J. (ed.) (2009): *Empresas éticas ante la crisis actual. Seminario permanente de ética económica y empresarial 2008-2009*, cit., pp. 131-149. (Disponible en <http://www.etnor.org/librosemi.php>)

Estos comportamientos son éticamente rechazables por dos razones principales: la primera es una cuestión de principios: que toda persona o institución tiene un deber básico de responsabilizarse de sus actos y de justificarlos adecuadamente ante sí misma y ante los demás; este deber corresponde a la estructura misma de la moralidad: ser persona consiste, entre otras cosas, en tener que elegir inteligentemente entre varias alternativas y hacerse responsable de la que uno elige, estando dispuesto a justificar la elección. La segunda razón es una cuestión de consecuencias de la acción: los comportamientos mencionados siembran la desconfianza, y sin confianza se hunde la economía: esta es una causa directa de la crisis.

Un elemento que ha estado en el origen de estos comportamientos ha sido lo que algunos expertos llaman “incentivos perversos”, un elemento que, combinado con la falta de ética profesional de quienes gestionaron tales incentivos, ha conducido a situaciones de excesiva acumulación de riesgos y al consiguiente desastre económico; un ejemplo de este tipo de “incentivos perversos” fue, en Estados Unidos, la derogación, en 1999, de Ley Glass-Steagal<sup>9</sup>. Esta ley estaba vigente desde 1933 y establecía normas estrictas para los bancos, con especial atención a la separación entre bancos comerciales y bancos de inversión, dado que los riesgos y las fuentes de fondos son muy diferentes en un caso y en otro. Los gobernantes de turno abolieron esta ley con objeto de introducir “mayor flexibilidad” en los mercados financieros, mercados que, supuestamente, sabrían autorregularse y comportarse con prudencia. Sin embargo, la tentación de aceptar dinero a corto plazo e invertirlo a largo plazo, una práctica que dicha ley había impedido anteriormente, pero que ahora estaba permitida, fue una tentación muy fuerte para muchos operadores financieros, que a la postre condujo a decisiones imprudentes y a consecuencias desastrosas.

En el caso español se puede observar que también hubo “incentivos perversos” que han incidido en el desastroso resultado final. Al parecer, el sistema financiero español había dejado a las cajas de ahorros en una situación muy ambigua, y potencialmente peligrosa, al permitir que ciertos intereses partidistas y de grupos particulares (constructoras, aseguradoras, etc.) pudieran primar por encima de la debida prudencia en la concesión de los créditos.

Volviendo al caso de Estados Unidos, otros “incentivos perversos” fueron: por una parte, la existencia de los llamados “chiringuitos financieros” (*hedge funds* y similares, que son instituciones parecidas a los bancos pero que legalmente escapan a los controles de la banca convencional) y, por otra parte, la creación de los “activos derivados” (productos financieros muy complejos, y por lo tanto muy poco transparentes para el cliente que los compra, que incluyen una combinación de diversos elementos con distintos riesgos; entre tales elementos se incluyeron algunos, como las famosas hipotecas *subprime*, de muy difícil cobro por haber sido concedidas sin suficientes garantías). La quiebra de muchos de esos “chiringuitos financieros” y la pérdida de valor de los “activos derivados” hasta convertirse en “activos tóxicos” dio lugar a una cadena de suspensiones de pagos de venerables bancos y aseguradoras, con la consiguiente repercusión en todo el sistema bancario estadounidense, que se vio obligado a pedir ayuda al gobierno federal (los rescates millonarios) en medio de una terrible situación de desconfianza mutua entre los operadores financieros y de cierre del crédito a las empresas. No cabe duda, pues, de que tanto la derogación de la Ley Glass-Steagal como la permisividad con los “chiringuitos financieros” y con los arriesgados y opacos “activos derivados” fueron incentivos perversos para tomar decisiones erróneas por parte de personas que se dejaron llevar por el afán de lucro a corto plazo y también, en algunos casos, por los intereses particulares de un departamento de la entidad financiera para la que trabajaban, perdiendo de vista el interés general de la entidad en su conjunto. Este tipo de personas, que tomaron decisiones erróneas en un clima de euforia en el que parecía que las ganancias no se acababan nunca, no pueden ser considerados como buenos profesionales; porque, desde el punto de vista ético, es preciso distinguir entre el mero “técnico” y el buen profesional propiamente dicho; ya decía Aristóteles que tan experto en venenos es el que los utiliza para sanar como el que los usa para matar; es decir, que el mero “técnico” es aquel que

<sup>9</sup> TORTELLA, G. y C. E. NÚÑEZ (2009): *Para comprender la crisis*, cit., pp. 92-93.

conoce los entresijos de su oficio, pero no se plantea las cuestiones éticas que le llevarían a tomar únicamente decisiones prudentes, mientras que el profesional propiamente dicho es alguien que, no solamente conoce a fondo la técnica, sino que la maneja sin dejarse llevar por incentivos perversos, sin perder de vista las metas de su profesión y las consecuencias a corto, medio y largo plazo. El mero “técnico” se deja llevar en muchos casos por el cortoplacismo, por el egoísmo y por los intereses de su grupo inmediato, mientras que el profesional propiamente dicho está mejor formado, tiene una mayor amplitud de miras, tiene una mayor sabiduría porque no sólo domina los medios para alcanzar ciertas metas, sino que reflexiona sobre qué metas han de tener prioridad y acierta en establecer las prioridades adecuadas.

Una medida preventiva para futuras crisis, en este sentido, sería una mayor insistencia en la formación ética, en el entrenamiento moral, de la población en general y de los profesionales en particular. Porque la prudencia se puede aprender a través de un adecuado entrenamiento, y la profesionalidad no cae del cielo, sino que es producto de un esforzado proceso formativo que no descuida los aspectos éticos, sino que los incluye de modo explícito y continuado en los planes de estudio y en los cursos de reciclaje profesional.

### 3. Análisis éticos en relación con la crisis

En el apartado anterior hemos tratado de enfocar la cuestión de la relación entre ética y crisis desde el punto de vista de la “moral vivida”, esto es, de la ética como conjunto de creencias más o menos compartidas en las sociedades modernas, que involucran la adhesión a ciertos valores que hemos dado en llamar “los valores ilustrados”. Desde ese punto de vista, hemos insistido en que esta crisis es, sobre todo, una coyuntura económico-social que está dañando a millones de personas, y que por ello provoca una condena moral de gran parte de la población, en forma de indignación, de protestas y de exigencia de reformas del sistema económico. Ahora bien, desde el punto de vista de la reflexión ética, desde la ética filosófica o “moral pensada”, podemos señalar ahora las aportaciones de algunos autores relevantes que, desde mucho antes de que surgiera esta crisis, han realizado interesantes análisis y reflexiones que también pueden ser útiles para esclarecer la relación entre ética y crisis. Recordemos la pregunta que dejamos planteada al final del apartado primero de este ensayo: ¿Hay algunas aportaciones procedentes de la ética filosófica, de la “moral pensada”, que puedan arrojar algo de luz sobre el diagnóstico de esta crisis económico-social y ofrecer alguna orientación para gestionar dicha crisis, y en su caso ayudar a superarla?

Si se acepta como un hecho que la crisis económico-social que padecemos ha provocado la indignación de amplios sectores de la población, quizá lo primero que podemos reseñar es que los filósofos morales tienden a relacionar ese sentimiento de indignación con la experiencia de la injusticia: nos sentimos indignados porque juzgamos que lo que está ocurriendo es radicalmente injusto. Ahora bien, parece obvio que sólo puede decirse seriamente que una situación es injusta, o que un sistema socioeconómico es injusto, si disponemos de criterios adecuados de justicia. Es preciso situarse en alguna concepción de justicia, sea la que sea, para ofrecer, a partir de ella, un juicio ponderado, meditado, razonable, acerca lo que es justo y de lo que no lo es. Y si esto es así, nos vemos obligados a preguntarnos: ¿Desde qué concepción de justicia afirmamos que la crisis actual es injusta, o producto de una injusticia? Por lo pronto, es obvio que tal crisis no ha sido producto de una catástrofe natural, sino que ha sido, más bien, el resultado de una serie de decisiones erróneas, a menudo basadas en el egoísmo de un grupo de personas que han tratado de incrementar los beneficios financieros a toda costa, haciendo un uso éticamente indebido, poco o nada transparente, y en todo caso muy arriesgado, de algunas posibilidades que el sistema no siempre permitía, y que no tuvieron la necesaria supervisión por parte de las autoridades políticas que tenían asignadas las competencias en la materia.

Para comenzar nuestro análisis filosófico en torno a la noción de justicia, recordemos que este término tiene diversas acepciones, y que aquí nos centraremos únicamente en una de ellas: la justicia distributiva. Desde los tiempos de Aristóteles se ha considerado que una comunidad política es justa cuando distribuye adecuadamente los bienes y las cargas entre sus miembros. Para el propio Aristóteles<sup>10</sup>, que en este tema ha ejercido una influencia inmensa en todo el pensamiento ético-político occidental, la justicia se rige ante todo por la idea de igualdad para los iguales y desigualdad para los desiguales. En otras palabras: que cada cual reciba lo que realmente merece, conforme a criterios de merecimiento que han de ser claramente establecidos. El derecho romano expresó esta misma idea en su definición de justicia como “dar a cada uno lo suyo”. La cuestión, entonces, se puede desglosar en tres puntos: 1) ¿Qué bienes y qué cargas son los que la sociedad ha de distribuir entre sus miembros? 2) ¿A quiénes se considera miembros de la sociedad y a quiénes no? Y 3) ¿Qué elementos van a contar como relevantes para el reparto?

Con respecto al primer punto, los bienes que la sociedad reparte entre sus miembros son de muy diversos tipos: derechos y libertades básicos (incluyendo el estatus de ciudadanía, el derecho de sufragio, las garantías procesales, la libertad de conciencia y de expresión, la libertad de movimientos, la libertad de estado civil, el derecho de propiedad sobre ciertos bienes, etc.). En cuanto a las cargas, estas incluyen cosas tales como el trabajo, las responsabilidades derivadas de puestos de mando, los impuestos, las obligaciones militares y otras obligaciones básicas como cuidar de los hijos o ayudar a los compatriotas en apuros. Como es sabido, a lo largo de la historia ha habido un reparto muy desigual de bienes y de cargas entre los miembros de las comunidades políticas. Esta desigualdad se justificaba, hasta la llegada de la Edad Moderna, con argumentos tomados de la tradición aristocrática (como el famoso mito de Platón, según el cual hay familias que pertenecen a una estirpe de oro, otras que descienden de una de plata y otras que proceden de una de bronce) y también con argumentos de carácter étnico (“nuestra raza es superior a la de los bárbaros, extranjeros, etc.”, “los compatriotas tienen prioridad sobre los inmigrantes”, etc.) y a veces de carácter religioso (“quienes comparten nuestra fe tienen preferencia sobre los infieles”, etc.).

En cuanto al segundo punto, la historia ha registrado cambios muy importantes en relación con el estatus de sus miembros. Durante siglos se consideró que una parte muy numerosa de la población, los esclavos, no eran en absoluto miembros de la sociedad, sino mero ganado. Las mujeres y los niños de los estamentos no esclavos tampoco tenían reconocida la pertenencia plena a la comunidad política, pero su estatus era, en todo caso, muy superior al de los esclavos. En general, el reconocimiento de cada cual como perteneciente a un grupo social u otro, era una cuestión estrictamente regulada por las leyes y costumbres, de modo que se veía como “natural” y “justo” que cada uno fuera adscrito, desde el nacimiento, al estamento que le hubiera correspondido en suerte. Y esta adscripción determinaba férreamente su acceso a los bienes y las cargas que hemos mencionado anteriormente: trabajos penosos y ausencia de derechos para los esclavos, trabajos menos penosos y algunos derechos para mujeres y niños no esclavos, algunos derechos y obligaciones militares para los varones de familias plebeyas, y por último, amplios derechos, ventajas y prerrogativas de mando para los varones de las familias “nobles”.

En relación con los elementos que se han considerado relevantes para el reparto de los bienes y las cargas entre los miembros de la comunidad política, dice Aristóteles que en la Grecia de su época (siglo IV a. C.) había polémica en cuanto a si debía contar más la condición de mero ciudadano (así opinaban, dice Aristóteles, “los democráticos”) o bien debía pesar más la pertenencia a una familia de alcurnia (así opinaban “los oligárquicos”), o finalmente, si debía primar el ejercicio de “la virtud” (como pensaban “los aristocráticos”)<sup>11</sup>.

A partir de la Ilustración, con su aplicación sistemática de la crítica racionalista a las convenciones tradicionales, se producen diversos cambios en el modo de considerar la justicia

<sup>10</sup> ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, libro V.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, 1131a.

distributiva que tienen que ver con los tres elementos que intervienen en ella: cambios en el modo de entender los beneficios y las cargas que la sociedad ha de distribuir con justicia, cambios en cuanto a qué sujetos han de ser tenidos en cuenta a la hora de la distribución de tales bienes y cargas, y cambios en cuanto a los criterios que han de regir la mencionada distribución. Desde el siglo XVIII en adelante se va poniendo en cuestión la división entre esclavos y no esclavos, y aunque persisten algunas prácticas y actitudes esclavistas, poco a poco se va abriendo paso la idea de la igual dignidad de las personas en cuanto al nacimiento: todas las personas nacen libres e iguales, con los mismos derechos básicos. Esto implica que el primer elemento que hemos mencionado, el del reparto de bienes y cargas entre los miembros de la comunidad política, se considera cada vez más como un reparto que, en principio, ha de ser igualitario: una persona, un voto, mismo derecho a la protección de la vida y la integridad física, las mismas garantías procesales, el mismo derecho a recibir servicios de educación y de salud básicos, el mismo derecho a la libertad de conciencia y de expresión, el mismo derecho a optar por los cargos y puestos de responsabilidad, etc. Y también básicamente los mismos deberes en cuanto a las cargas de trabajar, de pagar impuestos, de aportar esfuerzos en la defensa del país, etc.

La mentalidad “moderna” también va rompiendo paulatinamente con prejuicios tradicionales con respecto a ciertos colectivos, especialmente en cuanto a igualar en derechos a los negros con los blancos, a las mujeres con los varones, a los homosexuales con los heterosexuales, etc. Es cierto que aún queda mucho por avanzar en este camino de la igualdad de derechos entre las personas, pero veo difícil que se puedan restablecer discursos discriminatorios y políticas abiertamente hostiles a la igualdad. Una cosa es que los comportamientos no acaben de corresponderse con los ideales éticos proclamados, y otra muy diferente es que se abandonen dichos ideales y se adopten pautas educativas y conductuales que supongan un retroceso con respecto a los ideales ilustrados. Como decía Max Weber, en Occidente se ha producido un proceso de racionalización y de desencantamiento, que entre otras cosas implica la sustitución de los prejuicios y de las tradiciones que no resistan a la crítica racional por nuevas convicciones compartidas que tal vez no sean definitivas e inamovibles, pero que resisten mucho mejor la crítica racional. En esta línea, también Karl Popper y su “racionalismo crítico” han aportado importantes reflexiones éticas encaminadas a construir una “sociedad abierta”, en la que todas las personas tengan la oportunidad de influir, mediante el libre intercambio de argumentos, en la política de su sociedad, con el fin de introducir las mejoras necesarias para eliminar el sufrimiento y la servidumbre. Otros filósofos posteriores, como Karl Otto Apel, John Rawls, Jürgen Habermas, Amartya Sen y muchos otros, han hecho aportaciones importantes en la línea de reforzar el discurso ilustrado basado en la igual dignidad de las personas. Sin embargo, también ha habido, y sigue habiendo, polémicas de gran calado entre los filósofos contemporáneos, principalmente en dos cuestiones básicas: 1) las prioridades entre los mismos valores ilustrados y 2) las implicaciones prácticas concretas que lleva consigo cada uno de estos valores, es decir, los límites específicos que hay que poner a la puesta en práctica de cada valor para evitar que los otros valores se vean mermados.

### 3.1. La cuestión de la jerarquía entre valores

Cuando la Revolución Francesa popularizó la famosa triada de valores ilustrados que todavía se escribe en la fachada de los edificios estatales de Francia (Libertad, Igualdad y Fraternidad), lo hizo poniendo esos tres valores en el mismo orden que acabo de mencionar: Lo primero la libertad, en segundo lugar la igualdad, y en tercer puesto la fraternidad, valor que posteriormente se ha secularizado con el nombre de “solidaridad”. La historia nos ha mostrado que, en más de dos siglos transcurridos desde la mencionada revolución, ha habido avances importantes en cuanto a la libertad; también se constatan algunos progresos en cuanto a la igualdad, pero menores que en lo que algunos llaman “las libertades formales”; pero quizá hemos avanzado mucho menos en el terreno de la fraternidad o solidaridad, porque de lo

contrario habríamos erradicado por completo la pobreza severa y el desamparo en el que permanecen millones de personas en el propio ámbito territorial del Occidente heredero de la Ilustración. No obstante, se puede afirmar que, en líneas generales, en el continente americano se han aplicado fórmulas político-económicas que han dado prioridad a las libertades formales, relegando a segundo plano las iniciativas a favor de la igualdad y de la solidaridad, mientras que en Europa se ha tenido una mayor sensibilidad en cuanto a poner en práctica iniciativas de igualdad y solidaridad, compatibles con las libertades formales, a través de la implantación de lo que se ha dado en llamar “el modelo social europeo”, o también el “Estado del bienestar europeo”.

### 3.1.1. Filosofías de raíz ilustrada: la justicia es libertad con igualdad y solidaridad

En el contexto histórico de finales del siglo XX, encontramos muy relevantes aportaciones filosóficas en el campo de la ética social: Por un lado, en Europa destaca la *Ética Discursiva* de Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, y en Norteamérica la *Justicia como Equidad* de John Rawls (1921-2002). La *Ética discursiva* mantiene que “Toda persona es un interlocutor válido”, formulación actualizada del imperativo categórico kantiano que prohíbe tratar a todo ser racional —incluido uno mismo— como un mero medio y obliga a tratarnos al mismo tiempo como un fin en sí. La *Justicia como Equidad*, por su parte, expone que los principios que sustentan una sociedad justa son aquellos que todo ser humano aceptaría como válidos si tuviera que elegirlos antes de venir al mundo sin saber qué rasgos naturales y sociales le van a tocar en suerte. En tales condiciones de incertidumbre, opina Rawls, todos optaríamos por asegurarnos el máximo posible de libertades (Principio de Igual Libertad para todos), el máximo de igualdad de oportunidades (Principio de Igualdad de Oportunidades) y acceso a compensaciones y ayudas en caso de pertenecer al grupo de los más desfavorecidos (Principio de la Diferencia).

Ambas propuestas reflejan en cierta medida el intento de tomar en serio los valores ilustrados, poniendo mucho énfasis en la igual dignidad de toda persona y en los derechos humanos que lleva consigo esta dignidad. De un modo u otro, las dos aportaciones de filosofía moral y política que acabamos de mencionar insisten en que las personas necesitan tener satisfechas las necesidades básicas (alimentación, salud, vivienda, educación básica, ingresos básicos, etc.) para poder ejercer y valorar las libertades<sup>12</sup>. En palabras de Rawls, una sociedad que pretenda establecer un orden justo ha de aplicar “medidas que garanticen a todos los ciudadanos medios de uso universal adecuados para que puedan utilizar efectivamente sus libertades y oportunidades”<sup>13</sup>. A estas alturas de la historia de la humanidad, el reto ético es dar una solución mundial a problemas mundiales como la guerra, el hambre y la contaminación. De ahí que lo más urgente sea la erradicación de estas lacras proporcionando *un mínimo decente* a todas las personas que sea compatible con la protección del medio ambiente. Desde este punto de vista, una sociedad que se pretenda justa ha de tener una base igualitaria: un mínimo garantizado igual para todos, y a partir de ese mínimo serán permisibles las desigualdades debidamente justificadas (por ejemplo, por razón de incentivos necesarios para estimular la investigación, la producción, el intercambio, etc.). Las filosofías ético-políticas de inspiración ilustrada tratan de hacer compatibles los valores de libertad, igualdad y solidaridad apelando, en última instancia, al igual valor de todas las personas.

<sup>12</sup> RAWLS, J. (1993): *Political liberalism*, New York, Columbia University Press, p. 7 (Traducción cast. de Antoni Domenech (1996): *El liberalismo político*, Barcelona: Crítica, p. 37).

<sup>13</sup> RAWLS, J.: *El liberalismo político*, cit., p. 36.

### 3.1.2. Filosofías neoliberales: la justicia no tiene porqué ser igualitaria

Las propuestas filosóficas neoilustradas, como la rawlsiana, han recibido críticas desde muy diversas perspectivas. Por un lado, Robert Nozick<sup>14</sup> popularizó la defensa de un “Estado mínimo” que, conforme a su propuesta filosófica ultraliberal, debería abstenerse de llevar a cabo cualquier redistribución de la riqueza como la que implica el modelo de Rawls. Para Nozick, la justicia social de Rawls pretende igualar los ingresos de los ciudadanos (al menos los ingresos básicos) a costa de gravar con impuestos ilegítimos (Nozick considera ilegítimo cualquier impuesto que no esté destinado a mantener el orden público y los gastos de defensa) a los ciudadanos que han hecho los mayores esfuerzos productivos y han arriesgado sus ahorros en inversiones productivas. Las propuestas ético-políticas neoliberales (al estilo de Nozick) consideran que las propuestas socialdemócratas (al estilo de Rawls) olvidan que los bienes que pretenden redistribuir entre todos los ciudadanos no caen del cielo, sino que han de ser producidos por personas que tienen unos legítimos derechos de propiedad sobre los beneficios de sus esfuerzos productivos. Por ello, consideran los neoliberales tipo Nozick, el Estado no establece un sistema verdaderamente justo cuando expropia, vía impuestos, una parte importante de aquellos beneficios a las personas que triunfan en los negocios, para poder llevar a cabo sus políticas sociales encaminadas a dotar a todos los ciudadanos de unos ingresos básicos. Desde el punto de vista de los filósofos neoliberales, esas políticas sociales desincentivan el esfuerzo, la responsabilidad y el ahorro, e incentivan la aparición de “gorriones” (*free riders*, “polizones”, personas que se aprovechan del sistema de protección social y no contribuyen a su mantenimiento). La propuesta ético-política de Nozick, representativa del pensamiento neoliberal contemporáneo, se ve obligada a aceptar como válida la distribución de la propiedad (especialmente sobre los activos de capital) que viene dada como resultado de los avatares históricos del colonialismo, el neocolonialismo, los resultados de las guerras, etc.). Aunque Nozick reconoce que la adquisición injusta de la propiedad en tiempos pasados tiene un efecto injusto en la actual distribución de la misma, considera que unas políticas redistributivas basadas en la compensación a los descendientes de las víctimas de aquellas apropiaciones injustas serían contraproducentes.

Otra línea de crítica neoliberal a las propuestas de justicia social “levemente igualitaristas” (igualdad en cuanto a los aspectos básicos que podemos llamar “un mínimo decente” que cubra las necesidades básicas<sup>15</sup>), es aducir que las personas que alcanzan los puestos mejor remunerados en la sociedad son, por regla general, las que han tenido que esforzarse más para poder desarrollar unas capacidades naturales que por definición son propiedad privada de cada una de ellas. El filósofo canadiense Crawford Macpherson (1911-1987) denunció en su momento<sup>16</sup> que en el pensamiento liberal se ha aceptado acríticamente la idea de que cada ser humano es el único propietario de su propio cuerpo y de sus capacidades, “por las que nada debe a la sociedad”. En efecto, parece poco razonable, e incluso absurdo, que se considere que las personas que aprovechan las oportunidades que la vida social les ofrece, sean las

<sup>14</sup> NOZICK, R. (1974): *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Basil Blackwell.

<sup>15</sup> Existe una amplia bibliografía en cuanto a la distinción entre necesidades y deseos. Las primeras tienen una base biológica, mientras que los segundos tienen un fundamento más bien psicológico. Aunque en la práctica no siempre es fácil distinguir si una determinada apetencia es una necesidad o un deseo, y en muchos casos las personas pueden verse manipuladas en estas cuestiones, lo cierto es que se precisa poner un límite entre aquellas prestaciones que han de asegurarse a todas las personas para que se pueda decir que sus derechos humanos están siendo respetados, y aquellas otras posibles prestaciones que no es preciso asegurar a todos. Desde el punto de vista ecológico es muy relevante fijar el límite entre necesidades y deseos. Y por supuesto, desde el punto de vista de la distribución justa de los recursos es una cuestión crucial. Me he ocupado de esta cuestión en MARTÍNEZ NAVARRO, E. (2000): *Ética para el desarrollo de los pueblos*, Madrid: Trotta, cap. 3.

<sup>16</sup> MACPHERSON, C. B. (1962): *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*. Trad. cast. de Juan Ramón Capella (2005): *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, Madrid: Trotta.

únicas beneficiarias de lo que aportan con el uso de sus capacidades, ¿acaso estas personas no han recibido durante los años de formación los beneficios que aporta toda una sociedad? Por el contrario, lo cierto es que todos los seres humanos somos interdependientes: para que cualquiera de nosotros pueda desarrollar sus dotes personales necesita un entorno adecuado que los demás nos proporcionan, y semejante entorno incluye innumerables aportes de personas e instituciones con las cuales contraemos una deuda moral. Sería injusto no reconocer esa deuda moral, y por lo tanto, la tesis del individualismo posesivo no se sostiene. Podemos admitir que la persona que hace un esfuerzo durante años para aprovechar las oportunidades que se le ofrecen para desarrollar sus dotes personales y a continuación pone sus capacidades al servicio de la sociedad, merece ser recompensada con una porción generosa de bienes (estatus, ingresos, poderes, etc.). Pero no es razonable admitir la tesis de que la persona “no debe nada a la sociedad”, que es lo que subyace en muchas de las iniciativas neoliberales que tratan de reducir drásticamente los impuestos a las personas y empresas “exitosas”, porque tales impuestos son necesarios, precisamente, para poder mantener el entorno favorable de oportunidades *sociales* del que esas mismas personas y empresas se han beneficiado.

### 3.1.3. Filosofías comunitaristas: la justicia es diferente para cada cultura

Otra línea de crítica filosófica a las propuestas que defienden la primacía de la justicia que defienden un mayor grado de igualdad, compatible con una amplia libertad, ha sido formulada por un grupo de autores que fueron etiquetados como “comunitaristas”<sup>17</sup>. La objeción principal, en este caso, es que cada grupo cultural tiene su propia manera de entender la justicia social, conforme a sus tradiciones e idiosincrasia particular, mientras que las concepciones universalistas de la justicia que se basan en la filosofía de Kant y en la Ilustración europea no tendrían legitimidad alguna para pretender que su punto de vista tenga que ser considerado como el más razonable para toda la humanidad. Los comunitaristas, en líneas generales, desconfían de las propuestas ilustradas porque sospechan que, tras una apariencia de imparcialidad y con la retórica de la libertad para todos, en realidad se esconden las pretensiones imperialistas y los intereses económicos de grupos poderosos, empeñados en comercializarlo todo, en convertir en mercancía todos los ámbitos de la vida humana. Sin embargo, pese a que siempre hay que estar atentos para evitar que se cometan abusos de ese tipo, desde las filas del universalismo ilustrado se ha replicado a menudo que también existen serios riesgos de que se cometan abusos contra las personas amparándose en las tradiciones autóctonas<sup>18</sup>.

Para encontrar un equilibrio razonable entre la política de los derechos humanos universales y las pretensiones antiuniversalistas de algunos autores es preciso percatarse de al menos dos cosas: 1) Las tradiciones autóctonas, como también las propuestas universalistas, nunca son algo estático, sino dinámico: van cambiando a lo largo del tiempo, conforme descubrimos nuevos modos de pensar y de vivir; si un grupo cultural recibe información de cómo viven y se organizan otros grupos distintos, como es el caso en la época actual para casi todos los grupos que pueblan el planeta, las demandas de cambios desde su interior suelen ser muy intensas (sobre todo por parte de grupos como las mujeres, los jóvenes, los discapacitados, etc., que han estado tradicionalmente postergados en la estructura social). 2) Por otra parte, cuando algunos personajes de los grupos culturales no occidentales declaran que los derechos humanos son una impostura de Occidente, ante todo habría que averiguar qué opinan del asunto las personas concretas de su propia cultura, no vaya a ser que, con la excusa de la defensa de lo autóctono, simplemente se estén manteniendo unos privilegios y unas situaciones de abuso que los propios autóctonos desean eliminar cuanto antes. En esta línea

<sup>17</sup> Generalmente se incluyen en este grupo a A. MacIntyre, M. Walzer y Ch. Taylor, entre otros.

<sup>18</sup> Véase, por ejemplo, la réplica de HABERMAS, J. (2000): “Acerca de la legitimación basada en los Derechos Humanos” en *La constelación postnacional. Ensayos políticos*, Barcelona: Paidós, pp. 147-166.

ha argumentado el economista y filósofo de origen indio Amartya Sen, premio Nobel de Economía 1998<sup>19</sup>, al que nos referiremos con más detenimiento más adelante.

### 3.2. La cuestión de los límites en la realización de los valores

Como decíamos más arriba, en la Filosofía Moral y Política contemporánea no hay únicamente divergencias en torno a qué valores han de tener prioridad, sino que también existen discrepancias en cuanto a qué límites se ha de poner a la puesta en práctica de cada uno de los valores. Por ejemplo, parece claro que una permisividad excesiva (que podría entenderse como “más libertad”) conduce a situaciones de injusticia por abuso de poder y falta de transparencia; recordemos que algo de esto es lo que algunos analistas de la crisis han señalado con respecto a la desregulación del mercado financiero en los Estados Unidos desde finales de los noventa. Por otro lado, la igualdad tampoco debería ser confundida con un igualitarismo absurdo, según el cual todo el mundo ha de ganar el mismo salario, tener el mismo tipo de vivienda, vestir el mismo tipo de ropa, etc.; ese igualitarismo sólo sería posible en una sociedad totalitaria, en la que muchas personas carecerían de incentivos para desarrollar sus dotes personales, y el resultado sería una sociedad empobrecida y muy probablemente una ciudadanía desmotivada y apática. Con respecto a la solidaridad, hay que mencionar que existen al menos dos modalidades de este valor: por un lado, la solidaridad colectiva que se expresa a través del sistema impositivo; por otro lado, la solidaridad personal que se expresa a través de los donativos de dinero y de tiempo que realizan los ciudadanos como voluntariado. En los dos tipos de solidaridad se necesita establecer ciertos límites. En el caso de la solidaridad colectiva, los impuestos con los que contribuimos para que todos puedan tener acceso al mínimo decente (también uno mismo, si llega el caso de tener necesidad de ayuda), no pueden ser ilimitados, puesto que los recursos son finitos y el efecto de una excesiva carga impositiva puede ser perjudicial para el buen funcionamiento del sistema económico. En el caso de la solidaridad personal, el límite lo establecerá cada persona, conforme a su particular proyecto de vida, de manera que se pueda hacer compatible la solidaridad real (con personas necesitadas generalmente desconocidas) con la propia supervivencia digna y la de los más allegados.

Entre los filósofos, quizá fue Isaiah Berlin (1909-1997) el primero que llamó la atención sobre este asunto al señalar que los valores que consideramos éticamente deseables no se pueden realizar todos a la vez: “No hay mundo social sin pérdida” —escribió—, porque si se pone el énfasis en realizar cierto valor o ciertos valores, necesariamente se resiente la realización de otros<sup>20</sup>. Sin embargo, puede interpretarse razonablemente, como hace Rawls<sup>21</sup>, que lo quiere decir Berlin es que siempre habrá algunos individuos y grupos en cualquier sociedad que se muestren descontentos con la estructura social, por más justa que ésta sea, porque tal estructura no favorece la existencia de determinados estilos de vida que ellos valoran; pero esto no significa que los valores básicos que conforman la estructura social justa tengan que ser necesariamente incompatibles los unos con los otros. Por ejemplo: del hecho de que en una determinada sociedad más o menos justa no puedan prosperar los grupos de aficionados a la caza mayor, por mucho que algunas personas valoren mucho esta actividad, no se sigue que tal sociedad fracase en sus pretensiones de ser justa. Berlin tendría razón en cuanto a que “no podemos tenerlo todo”, pero de ahí no se sigue que no podamos tener una sociedad aproximadamente justa.

Por su parte, el filósofo Ronald Dworkin (1931-2013) postuló la prioridad de la igualdad como “la virtud soberana” de la vida política democrática. A su juicio, una sociedad que se pretenda democrática y justa ha de tratar a todos sus ciudadanos con el mismo respeto y consideración,

<sup>19</sup> SEN, A. (1999): *Development as freedom*, New York: Random House, cap. 10.

<sup>20</sup> Véase, por ejemplo, BERLIN, I. (1991): “The Pursuit of the Ideal” en *The Crooked Timber of Humanity*, New York: Knopf (hay trad. cast. (1992): *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona: Península).

<sup>21</sup> RAWLS, J. (1994): *Political liberalism*, cit., cap.5.

es decir, ha de tratarlos igualitariamente y ha de procurar que sean todo lo iguales que sea posible, incluso más allá de un “mínimo decente” que no siempre resulta fácil de establecer. Su perspectiva es que toda legislación y todo conjunto de políticas gubernamentales tiene efectos que pueden favorecer a unos ciudadanos y perjudicar a otros, y por ello, si un gobierno moderno pretende ser legítimo, es preciso que tal legislación y tales políticas traten a todos por igual, porque de lo contrario habría ciudadanos privilegiados y “ciudadanos de segunda”. Ahora bien, Dworkin recalca que no está proponiendo un igualitarismo burdo, sino más bien una igualdad equitativa o equidad igualitaria, que tiene en cuenta simultáneamente dos principios: 1) principio de igual importancia de cada vida humana (que toda vida humana tenga éxito y no sea desperdiciada) y 2) principio de responsabilidad especial (que aunque todos tengamos que preocuparnos objetivamente de que toda vida humana tenga éxito, sólo una persona tiene la responsabilidad especial y última de ese éxito: la persona de cuya vida se trata)<sup>22</sup>. Si no hemos interpretado mal lo que Dworkin quiere significar con estos principios, lo que viene a decir es que al hablar en serio de la igualdad como un valor, hay que tener en cuenta al mismo tiempo la responsabilidad colectiva respecto a las condiciones sociales que hacen viable y fructífera la vida de los individuos, como también la responsabilidad de cada individuo con respecto a sus preferencias particulares. Por ejemplo: la comunidad política tendría una alta responsabilidad en cuanto a que yo pueda crecer con salud y educación hasta el punto en que pueda hacerme cargo de mis proyectos vitales y tratar de llevarlos a cabo si son proyectos permisibles (no dañinos); esto es parte de la igualdad; pero yo mismo tengo que asumir mi responsabilidad con respecto a los proyectos que me haya forjado y no esperar a que la comunidad política “me regale” el éxito en los mismos suplantando el debido esfuerzo que me corresponde; esto también es parte de la igualdad, en el sentido de que todos somos igualmente responsables, hasta cierto punto, de las preferencias y proyectos que nos parecen valiosos.

Recientemente, el conocido sociólogo Zygmunt Bauman ha publicado un libro<sup>23</sup> en el que también otorga prioridad a la igualdad. El argumento de Bauman es que hay tal abismo de desigualdad en las sociedades contemporáneas, y en el mundo en su conjunto, que se corre un grave riesgo de que “la primera víctima de esa profunda desigualdad será la democracia, a medida que todos los bienes necesarios, cada vez más escasos e inaccesibles, para la supervivencia y para llevar una vida aceptable se conviertan en objeto de una rivalidad encarnizada (y quizá guerras) entre los que tienen y los que están desesperadamente necesitados”<sup>24</sup>. La situación real —prosigue Bauman citando a Stewart Lansey— no es que la riqueza se distribuya más o menos proporcionalmente entre los de arriba, los del medio y los de abajo, sino que existe un pequeño grupo situado muy arriba y después casi todo el resto<sup>25</sup>. En relación con la crisis iniciada en 2007, Bauman comenta que “en vez de afectar a todo el mundo por igual como se esperaba, la crisis demostró ser clara y tenazmente selectiva en la distribución de sus males: en 2011 el número de multimillonarios en Estados Unidos alcanzó un récord, contando a partir de 1.210, pues sus riquezas pasaron de 3.500 miles de millones en 2007, a 4.500 miles de millones en 2010”<sup>26</sup>. Ante datos como estos, que son recopilados abundantemente en el libro de Bauman que estamos citando, este autor considera que la urgencia ética de nuestra época es desenmascarar lo que él llama “las grandes mentiras” en relación con los supuestos beneficios de la desigualdad. La principal de esas “mentiras” sería la que sintetiza el premio Nobel de Economía Joseph Stiglitz en su libro *El precio de la desigualdad: el*

<sup>22</sup> DWORKIN, R. (2000): *Sovereign Virtue*, Cambridge (USA): Harvard University Press. (Trad. cast. de Fernando Aguiar y María Julia Bertomeu (2003): *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona: Paidós). Los principios citados aparecen comentados en la Introducción del libro, que se titula “¿Importa la igualdad?”.

<sup>23</sup> BAUMAN, Z. (2013): *Does the Richness of the Few Benefit Us All?* London: Polity Press. (Trad. cast. de Alicia Capel Tatjer (2014): *¿La riqueza de unos pocos beneficia a todos?*, Barcelona: Paidós).

<sup>24</sup> BAUMAN (2014), cit., p. 13.

<sup>25</sup> Cfr. LANSEY, S. (2012): *The Cost of Inequality*, Gibson Square Books, p. 7. Citado por BAUMAN (2014), cit., p. 17.

<sup>26</sup> BAUMAN (2014), cit., p. 18.

1% de la población tiene lo que el 99% necesita<sup>27</sup>. En esa obra, Stiglitz expone que, hasta que llegó el colapso que está en el origen de la crisis actual, la desigualdad siempre se había justificado con el argumento de que los de arriba contribuían más a la economía, actuando como creadores de empleo; “pero entonces llegaron 2008 y 2009, y vimos cómo estos hombres que habían llevado la economía al borde de la ruina se marchaban con cientos de millones de dólares”. Estaba claro —comenta Bauman— que no se podían justificar sus ganancias en base a su beneficiosa contribución a la sociedad.

El análisis que hace Bauman pone el acento en que los efectos de la desigualdad en el reparto de la riqueza están causando graves daños en la vida de millones de personas y comprometiendo gravemente el futuro de la humanidad en su conjunto. En dicho análisis, Bauman sintetiza en cuatro las presunciones que damos por válidas en relación con la desigualdad<sup>28</sup>: 1) La presunción de que el crecimiento económico es la única manera de hacer frente y de superar todos los desafíos y los problemas que genera la coexistencia humana<sup>29</sup>. 2) La presunción de que el crecimiento continuo del consumo, o más precisamente una acelerada rotación de nuevos objetos de consumo, es quizás la única manera, o en todo caso la principal y más eficaz, de satisfacer la búsqueda humana de la felicidad<sup>30</sup>. 3) La presunción de que la desigualdad entre los hombres es natural, y que adaptar las oportunidades de la vida humana a esta regla nos beneficia a todos, mientras que intentar paliar sus efectos nos perjudica a todos. 4) La presunción de que la competitividad (con sus dos caras: el reconocimiento del que se lo merece y la exclusión/degradación del que no se lo merece) constituye de manera simultánea una condición necesaria y suficiente de la justicia social, así como de la reproducción del orden social. Bauman expone una serie de razones para mostrar que esas cuatro presunciones son falsedades interesadas, son creencias que han arraigado en nuestro mundo hasta el punto de pervertir las relaciones humanas, convertidas en lazos de fragilidad, “liquidez”, revocabilidad, miedo a la exclusión y al abandono, soledad, ansiedad espiritual e infelicidad<sup>31</sup>.

La receta de Bauman, como la Riechmann y tantos otros<sup>32</sup>, es apoyar las iniciativas que van en dirección contraria a la desigualdad, al consumismo, al despilfarro de recursos y a todo tipo de abusos e injusticias empezando por el hambre y la miseria. Estamos mucho más seguros de lo que no queremos que de lo que sí queremos. Es mucho más patente la injusticia que la fórmula de la verdadera justicia social. En cualquier caso, parece seguro que si no apostamos decididamente por la igualdad, por unos niveles mucho más robustos de igualdad, no habrá

<sup>27</sup> STIGLITZ, J. (2012): *El precio de la desigualdad: el 1% de la población tiene lo que el 99% necesita*, Madrid: Taurus.

<sup>28</sup> BAUMAN (2014), cit., p. 45.

<sup>29</sup> Es muy abundante la bibliografía que se ocupa de esta falacia del crecimiento. En MARTÍNEZ NAVARRO, E. (2000): *Ética para el desarrollo de los pueblos*, cit., cap. 3, traté de mostrar que hay una serie de malentendidos en torno a la noción de crecimiento y que nunca debe ser confundido el crecimiento económico con el desarrollo propiamente dicho. Por otra parte, existe también una abundante bibliografía en relación con los indicadores del crecimiento y del desarrollo, en la que se rechaza ampliamente el predominio del PIB, del PNB y de la *renta per capita* como indicadores válidos.

<sup>30</sup> Esta presunción fue cuestionada magistralmente por Adela Cortina en CORTINA, A. (2002): *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Madrid: Taurus. En este libro, Cortina anticipa los argumentos que maneja Bauman en relación con la cultura consumista y los desarrolla con mayor amplitud y profundidad.

<sup>31</sup> BAUMAN (2014), cit., pp. 97-98.

<sup>32</sup> Entre las aportaciones más elaboradas, desde el punto de vista teórico y también de articulación de propuestas prácticas que ya están en marcha, es sugerente el libro de COMÍN, C. y VILA, L. G. (coords.) (2011): *Democracia económica. Hacia una alternativa al capitalismo*, Barcelona: Icaria. En esta extensa y documentada obra, los autores proponen una alternativa al capitalismo (la “democracia económica”) partiendo del igualitarismo de Rawls, matizado o completado con aportaciones de autores como G.A. Cohen y Philippe van Parijs. La fórmula que ofrecen trata articular iniciativas ya existentes, aunque todavía relativamente débiles, en un sistema de “socialismo democrático y autogestionario de mercado”. En dicha propuesta, el mercado no desaparece, pero se establecen los incentivos y los controles necesarios para ponerlo al servicio de las personas y de la protección del medio ambiente.

futuro para la humanidad, o en todo caso habrá un futuro muy sombrío, plagado de guerras, agotamiento de los recursos naturales y retroceso en los derechos humanos.

Por ir concluyendo este apartado, dedicado a la cuestión de establecer prioridades entre los valores que conforman eso que suele llamarse “justicia social”, parece que la prioridad en este momento histórico corresponde a la solidaridad para poder avanzar hacia una mayor igualdad. Es bastante obvio que si no existen mecanismos de solidaridad entre colectivos sociales y entre las generaciones de hoy con respecto a las generaciones venideras, la injusticia irá en aumento. Todos los expertos éticos que hemos citado hasta ahora en este artículo son conscientes de que hay colectivos desfavorecidos que necesitan la ayuda de los más favorecidos para poder salir adelante. La diferencia entre unos y otros expertos se refiere al modo en que debe prestarse esa ayuda, y tal vez también en cuanto a la cuantía o el límite máximo que debería cubrir tal ayuda. La ayuda solidaria es considerada como una cuestión de humanidad, pero algunos consideran que esa ayuda ha de prestarse a través del Estado, mediante un sistema de impuestos que detrae recursos de los ricos para transferirlos a los pobres, al margen de que algunos ricos quieran ir más allá de esta redistribución y donen por su cuenta cantidades extra a los colectivos que desean favorecer. Son partidarios de esta opción los autores que podríamos llamar “igualitaristas”, o “socialdemócratas”, o incluso “liberales” en el sentido estadounidense del término (en Estados Unidos, a los autores a los que se considera situados “a la izquierda” se les llama “liberales”: tal sería el caso de Rawls, Dworkin, etc.). Por otro lado, los autores que consideran que la ayuda solidaria no ha de ser canalizada por el Estado, vía impuestos, sino que debe quedar exclusivamente en manos de la caridad particular de cada individuo, son aquellos que a menudo se clasifican con “libertaristas” o “neoliberales” (el caso de Nozick y otros muchos que defienden posiciones ultraliberales).

Los autores del segundo grupo, los neoliberales, consideran que la sociedad es justa si otorga toda la prioridad a la libertad y a la propiedad privada. Defienden lo que Ph. Van Parijs llamó “liberalismo propietario” (frente a los autores del primer grupo, que el mismo Van Parijs clasifica bajo el rótulo de “liberalismo solidarista”)<sup>33</sup>. El argumento principal de estos autores neoliberales para considerar la solidaridad como una cuestión privada, que ha de gestionar cada individuo, y no tenerla en cuenta como ingrediente de la justicia social es doble: por una parte, consideran que la solidaridad es una virtud exclusivamente individual, que no puede ser ejercida colectivamente, porque en tal caso la colectividad tomaría decisiones morales sin contar con la voluntad de los individuos que la componen, y esto sería moralmente inaceptable; por otra parte, consideran que si el Estado recauda impuestos que no vayan destinados a los gastos comunes en seguridad e infraestructuras, estaría violando los derechos de propiedad de los individuos, al confiscarles una parte de los ingresos que han adquirido legítimamente y destinarla a una finalidad que no se corresponde con los fines propios de un Estado, que serían, a su juicio, los fines exclusivamente ligados a la preservación del orden público, a la seguridad frente a un posible enemigo exterior y a la realización de algunas obras públicas de interés general.

Frente a los argumentos neoliberales que acabamos de apuntar, cabe replicar, en primer lugar, que la solidaridad puede tener una dimensión individual y una dimensión colectiva, como hemos comentado anteriormente. Por otro lado, nada impide que un mínimo de solidaridad sea exigible, tanto vía impuestos como también vía código penal: por ejemplo, la denegación de auxilio es un delito; porque se supone que un mínimo de solidaridad exigible a todos los ciudadanos consiste en no pasar de largo frente a personas en apuros. De modo similar, que el Estado dedique una parte de los impuestos que recauda a ayudar a los desfavorecidos puede ser justificado como ese mínimo de solidaridad exigible a todos, pero que hoy beneficia a unos y quizá mañana beneficie a otros. Se puede contemplar la redistribución de la riqueza que realiza el Estado vía impuestos como un sistema de seguros al que uno aporta cuando está en

<sup>33</sup> PARIJS, Philippe Van (1991): *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris: Éd. du Seuil. Trad. esp. (1993): *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la Filosofía Política*, Barcelona: Ariel.

condiciones de aportar, y del que se recibe ayuda cuando uno está atravesando una situación de necesidad.

En segundo lugar, que el Estado recaude impuestos de los que más riqueza tienen y la redistribuya con equidad para ayudar a los que menos tienen, no es un atentado a los derechos de propiedad, porque tales derechos se definen y se establecen socialmente, de manera que no son ilimitados, sino fijados por el Estado de acuerdo a los intereses generales. No hay tal cosa como un “derecho natural a la propiedad” anterior a las normas estatales que regulan el derecho de propiedad. Por ello no tiene sentido alegar que el Estado viola los derechos humanos cuando dedica parte de los impuestos que recauda para ayudar a las personas desfavorecidas. Los derechos de propiedad se establecen como una parte de las reglas de juego de la cooperación social, y se supone que tales reglas de juego son convenciones que hemos establecido con objeto de mantener dicha cooperación social funcionando de manera óptima. Se supone que, si se suprimieran por completo los derechos de propiedad, esta decisión tendría un efecto negativo sobre la economía y también sobre la política, puesto que ésta, probablemente, acabaría siendo una política totalitaria. En el otro extremo, si los derechos de propiedad tuvieran un carácter absoluto e intocable, como pretenden los neoliberales, la economía y la política también se resentirían, como en parte está ocurriendo, porque con ello se provoca una situación de desamparo para muchas personas, con el consiguiente riesgo de ruptura de la cohesión social y de violencia. Si a ello le añadimos la conciencia de los problemas medioambientales que están amenazando con el agotamiento de los recursos, no cabe duda de que los derechos de propiedad han de estar debidamente regulados en un punto intermedio entre su inexistencia y su consideración como absolutos: las reglas de juego de la cooperación social han de ser revisadas y adaptadas a la declaración de la igual dignidad de todas las personas, y desde ese punto de vista no sería razonable alegar que los impuestos utilizados en la ayuda solidaria constituyen un atentado a los derechos de propiedad. Además, si los fines del Estado incluyen claramente la preservación del orden público y la seguridad, se puede argumentar, desde el “liberalismo solidarista”, que la redistribución de recursos que realiza el Estado cuando practica la ayuda solidaria es una inversión en seguridad y en orden público, es una política preventiva del delito, del desorden y del caos. Porque las desigualdades abismales que se crean con las políticas neoliberales pueden conducir fácilmente al desastre, a la destrucción de un sistema de cooperación social que está claramente desequilibrado a favor de algunos colectivos poderosos y en perjuicio de las mayorías desfavorecidas.

En síntesis, las prioridades que, a mi juicio, conviene establecer entre los valores de la tradición ilustrada coinciden con el orden inverso al que estamos acostumbrados: Solidaridad, Igualdad y Libertad. Porque sin solidaridad no puede haber igualdad, y sin igualdad no puede haber libertad para todos, sino únicamente para unos pocos. Una sociedad que pretenda ser justa en el sentido de estar a la altura de la ética de la igual dignidad de las personas, de la ética de los derechos humanos, tiene que dar respuesta ante todo a los imperativos de solidaridad que lleva consigo la superación de la pobreza. En este terreno, el de la superación de la pobreza, una de las aportaciones académicas más relevantes de las últimas décadas ha sido la del economista y filósofo de origen indio Amartya Sen<sup>34</sup>. Este autor propone sustituir, en la lucha contra la pobreza, el tradicional enfoque basado en la satisfacción de las necesidades básicas (enfoque que plantea muchos problemas para poder aclarar qué necesidades son propiamente básicas y cuáles no lo son, y que también es criticado por sugerir una imagen pasiva de las personas que van a ver cubiertas sus necesidades sin participar en el proceso de cubrirlas) por el enfoque basado en lo que Sen llama “capacidades y funcionamientos”. Lo que tiene que hacer una sociedad decente, una sociedad que pretenda ser justa, es empoderar a las personas para que desarrollen sus capacidades básicas y de ese modo puedan emplearlas en los funcionamientos que estimen valiosos. Lo que se busca, en última instancia, es que las personas sean realmente libres, protagonistas de sus propias vidas, que tengan lo que Sen llama libertad de

<sup>34</sup> SEN, A. (2009): *The Idea of Justice*, London: Penguin. Trad. cast. de Hernando Valencia Villa (2010): *La idea de justicia*, Madrid: Taurus.

agencia. Pero para lograr tal cosa, y no sólo para unos cuantos, sino para todas las personas, la sociedad ha de organizarse de tal modo que las personas no sólo vean respetada su independencia (la típica libertad liberal de no interferencia arbitraria en la vida personal), sino sobre todo que sean empoderadas positivamente: la sociedad ha de promover las capacidades de las personas para que éstas puedan llevar a cabo los funcionamientos, los planes de vida que razonablemente puedan desear (con el único límite de que tales funcionamientos no sean dañinos).

Aunque Sen no proporciona en sus obras un listado de las capacidades básicas que considera que deben ser potenciadas para que una sociedad sea justa, sino que prefiere dejar que sea cada sociedad la que delibere internamente sobre qué capacidades son las que considera básicas, puede ser interesante mostrar aquí algunas de las sugerencias que aparecen en sus obras como ejemplos de capacidades básicas, que D.Crocker<sup>35</sup> agrupa en cuatro tipos: 1) Corporales: estar adecuadamente sano, alimentado, vestido, protegido, tener movilidad adecuada y estar libre de sufrimiento físico y agresiones corporales. 2) Mentales: capacidades cognitivas para percibir, imaginar, razonar, juzgar y decidir de forma autónoma; capacidad de disfrutar del placer de la salud física, el arte, la naturaleza y la bondad moral. 3) Sociales: relaciones personales de familia, amistad, participación en la vida social y relaciones ecológicas de la comunidad, autoestima. 4) De la singularidad: capacidad de elegir la propia vida en materia de amistad, sexualidad, matrimonio, paternidad, empleo y, en general, capacidad de elegir una forma de vida buena.

Puede parecer que las sociedades que conocemos se encuentran muy lejos de cumplir los criterios de justicia que hemos mencionado hasta ahora, sobre todo en lo que se refiere a que toda la población tenga desarrolladas las capacidades básicas y pueda ponerlas al servicio de planes de vida razonables que considere valiosos. El principal obstáculo para lograr esta meta es, como decíamos, que no se ha articulado adecuadamente un sistema de solidaridad que reduzca las abismales desigualdades y libere recursos para atender al empoderamiento de los más desfavorecidos. La solidaridad es condición de posibilidad de la igualdad y ésta es condición de posibilidad de la libertad de todas aquellas personas que todavía carecen de la libertad de agencia. En consecuencia, los ciudadanos más conscientes de esta situación y las organizaciones que luchan por el avance de los derechos humanos hemos de redoblar esfuerzos para denunciar las injusticias, también las directamente relacionadas con la crisis económica, pero no sólo éstas, sino también las que tienen que ver con la permanente crisis del hambre, la degradación medioambiental y el abuso de poder, tanto en el plano interno como en el plano internacional. El compromiso moral con los valores ilustrados, con énfasis en la solidaridad para lograr una libertad real para todos, puede y debe manifestarse simultáneamente en la denuncia y en la ayuda no paternalista<sup>36</sup> sin denuncia argumentada de las injusticias, la actividad reivindicativa es activismo ciego, pero denunciar las injusticias sin ayudar al mismo tiempo a las víctimas es hipocresía, es algo así como “activismo de salón”.

## 4. Conclusiones

La crisis económica ha puesto de relieve una grave injusticia que estaba ya latente en los años de bonanza económica: una desigualdad abismal en el reparto de la riqueza que producimos entre todos, tanto en el interior de cada país como en el plano internacional. Esta desigualdad es injusta desde dos puntos de vista complementarios: el de la moral cotidiana de las

<sup>35</sup> CROCKER, D. (1998): “Consumption, well-being and capability” en CROCKER, D. y LINDEN, T. (eds.): *Ethics of consumption*, New York: Rowman & Littlefield, pp. 366-390, citado en CORTINA, A. (2009): “La pobreza como falta de libertad”, en CORTINA, A. y PEREIRA, G. (eds.): *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Madrid: Tecnos, p. 23.

<sup>36</sup> MARTÍNEZ NAVARRO, E. (2006): “Denuncia y cooperación: la ética de las organizaciones solidarias para el desarrollo” en *Cuadernos Contraste*, Murcia, Foro Ignacio Ellacuría (Disponible en <http://www.foroellacuria.org/publicaciones.htm>)

sociedades de tradición occidental, que se basa en la afirmación de la igual dignidad de toda persona, y en la ética filosófica académica de las teorías de la justicia social, que mantiene un amplio debate interno pero que finalmente muestra que los mejores argumentos están del lado de lo que Philippe van Parijs ha llamado “liberalismo solidarista” (una concepción de la justicia social que otorga prioridad a la solidaridad para hacer posible la igual libertad de todos), complementado con las aportaciones del enfoque de las capacidades de Amartya Sen. Así pues, la ética se muestra capaz de ofrecer buenas razones para denunciar los abusos cometidos por quienes han provocado la crisis, y más allá de la crisis, denunciar también el mal diseño y la mala gestión de unas estructuras económicas que permiten y amplían la brecha de una desigualdad monstruosa entre el 1% de la población mundial y el 99% restante. Pero no se trata sólo de denunciar, sino que al mismo tiempo es preciso atender a las víctimas en la medida de lo posible. Lo ético no es sólo argumentar, sino sobre todo actuar. La ética de la crisis invita al doble compromiso de denunciar a los causantes y ayudar a las víctimas.



**FUNDACIÓN FOESSA**  
FOMENTO DE ESTUDIOS SOCIALES  
Y DE SOCIOLOGIA APLICADA



***Caritas***