



## **Ética y economía ¿una cuestión de “vida buena”, de justicia o de solidaridad?**

Prof. María Elena Radici

El objetivo del presente trabajo es analizar la posible relación entre Ética y economía, relación cuestionada históricamente por los diversos fines de ambas. Mientras la actividad económica se presenta en muchos casos como ajena e inmunizada a la reflexión ética en tanto se adscribe a las “leyes de mercado”, plantea como su fin propio lo “conveniente” (Mario Heler<sup>1</sup>), es decir, las ganancias, los beneficios, y por tanto intenta justificarse dentro de estos parámetros, la Ética parece plantear sobre todo cuestiones de “deberes”, de la posibilidad de determinarlos y de su exigibilidad.

Sin embargo, si la economía atraviesa el “mundo de la vida” (Heler) y se justifica en tanto su fin es la “satisfacción de necesidades humanas”, esto la hace susceptible de análisis ético y de mostrar en qué medida influye en la vida del hombre y a su vez es indispensable para él. En este sentido, también es posible ver el ámbito económico como un campo peculiar de relaciones y mostrar que, así como las normas están vinculadas a la convivencia y la posibilitan (Heler), la economía aparece en este marco y, entonces, sería necesario indagar qué modo de relacionarse es base de la justicia y la equidad, tanto en la distribución de los recursos como en la consideración del otro.

Por otra parte, la reflexión ética parece oscilar entre la posibilidad de determinar cómo el hombre alcanza una “vida buena” -vida feliz que serviría de criterio de lo correcto- y, el entender la moralidad como exigibilidad del deber. ¿Es objeto de la Ética precisar cuál es la vida más propia del hombre para que al desarrollar virtudes acorde a ella sea feliz (Aristóteles)? ¿O la reflexión ética más bien ha de tratar de determinar el deber para que el hombre pueda obrar por deber, autodeterminarse moralmente y así hacerse digno de ser feliz (Kant)? Las posturas contemporáneas que se apoyan en alguna de estas perspectivas, sin embargo no son fieles absolutamente a dichos pensadores, ya que no en vano han pasado siglos de reflexión ética y de cambios sociales y, al mismo tiempo, no son las únicas miradas sobre el *ethos* y su problemática.

En función de lo planteado, entonces, se analizará la propuesta de Charles Taylor a partir de la reflexión sobre su obra “La ética de la autenticidad” en su conexión con las relaciones sociales, la “vida buena” y las exigencias éticas que surgen de la pertenencia,

---

<sup>1</sup> Heler, M, 1997. Conferencia



y por otra, se tratará de mostrar algunos aspectos de las complejas relaciones y prácticas económicas desde las perspectivas de S. Bowles y Gintis y, parcialmente, de J. Rawls.

### El ideal de autenticidad

La propuesta de Taylor gira en torno a la noción de autenticidad, pero a fin de llegar a una ética de la autenticidad parte de un análisis crítico de la cultura de la autenticidad tal como se ha constituido desde la modernidad (Descartes, Locke), o aún antes (en San Agustín por ejemplo) hasta la actualidad.

Según Taylor, la cultura contemporánea de la autenticidad, tal como se ha conformado desde el Siglo XVIII, pone como fin de la vida humana la autorrealización y la concreción de los deseos que se presentan como brotando de la interioridad (intimidad) y se apoya en la convicción de un “derecho a ser uno mismo”. A su vez, esta cultura se constituye no sólo a partir de una racionalidad individualista “no comprometida”, sino también a partir de ideas románticas que apelan a sentimientos morales intuitivos.

El “ideal de autenticidad”, para Taylor, adquiere importancia a partir de Herder, el cual expresa “la idea de que cada uno de nosotros tiene una forma original de ser humano”.<sup>2</sup> La fidelidad a uno mismo llega a ser así una meta ética ya que cada uno está “destinado” a vivir la vida de un modo propio, modo que “sólo yo puedo enunciar y descubrir” y que conforma mi “identidad”, pero este ideal puede ser malinterpretado. Por eso Taylor prefiere llamar “libertad autodeterminada” a la idea que afirma que “soy libre cuando decido por mí mismo aquello que me concierne en lugar de ser configurado por influencias externas”<sup>3</sup>, idea que acentúa el quiebre con lo social y la vuelta sobre sí mismo y en cuya base se halla el pensamiento de Rousseau.

Así, se malinterpreta la autorrealización cuando se la explica como “una especie de egoísmo (...) una suerte de autoindulgencia”, que justifica privilegiar opciones individuales frente a lazos sociales y anula la fuerza moral de cualquier ideal de autenticidad en tanto es compatible con una idea de tolerancia asimilada a un “relativismo blando” que considera valioso cualquier modo de vida. Es patente el *subjetivismo moral* de un planteo de este tipo, ya que se pone énfasis en el autodescubrimiento y la autoconformación por encima del valor de las relaciones con

---

<sup>2</sup> Taylor, Ch., 1994: 64

<sup>3</sup> Taylor, Ch., 1994: 63



los demás<sup>4</sup>. Los lazos que se establecen son instrumentados en tanto condicionados a servir al fin que se presenta como validando la vida humana, el de autorrealización, el cual a su vez se conecta con la preocupación por la identidad y el reconocimiento pero dentro de estos términos de un individualismo cerrado en sí mismo y de “una comprensión puramente personal de la autorrealización”<sup>5</sup>.

A su vez, para poder precisar el “ideal de autenticidad” como tal, Taylor lo diferencia de la autenticidad como rasgo común a un individualismo de la “anomia y la descomposición” (que él rechaza) y al individualismo “como ideal moral” que sin embargo no excluye un modelo de sociedad y que señala que se deben respetar los límites que surgen de garantizar a todos las mismas posibilidades de autorrealización como un derecho. Taylor entiende que quienes adhieren a esta posición “liberal” y contractual adopten una idea de justicia procedimental, aunque él no acuerde con esta idea,<sup>6</sup> y se puede decir que este modo de entender la justicia es compatible con el primer principio expuesto por John Rawls, el cual afirma que: “1. Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos”.<sup>7</sup>

Pero, para Taylor, la cuestión más importante es cómo alcanzar una correcta comprensión de “vida buena” que pueda convertirse en criterio moral (ideal), en tanto posibilite alcanzar una “vida plena” frente a una “vida truncada” ya que en las concepciones centradas en el yo que se apoyan en ese relativismo “blando”, ya mencionado, y/o exigen neutralidad e imparcialidad del Estado ésta queda relegada a los márgenes del discurso político y de este modo se la anula remitiéndola a lo privado.<sup>8</sup> (Aunque la autorrealización y el relativismo terminen convirtiéndose en “axiomas” morales exentos de crítica). El interrogante es cómo se alcanza esta comprensión, ligada a la identidad, la autenticidad y el reconocimiento.

En principio, Taylor va a remarcar que no se puede construir la propia identidad sino dentro de un marco de referencia u “horizonte de significación compartido” ya que,

---

<sup>4</sup> Taylor, 1994: 52-55, 73.

<sup>5</sup> Taylor, op. cit.: 77

<sup>6</sup> Taylor, op. cit.: 78, 85

<sup>7</sup> Rawls, J., 1996. Aunque Rawls complementa este principio con un 2º principio que atiende a las desigualdades y porqué serían aceptables.

<sup>8</sup> Taylor, op. cit.: 53



como afirma George Herbert Mead, *somos desde el vamos ya en sociedad* y es imposible desprenderse de los procesos lingüístico, procesos que, según Habermas<sup>9</sup>, nos permiten el reconocimiento, como auto-reconocimiento y como reconocimiento mutuo, y que para Taylor nos hacen capaces de comprendernos a nosotros mismos y de definirnos gracias a la adquisición de ricos lenguajes de expresión humana<sup>10</sup>. En ese horizonte se daría entonces la posibilidad de comprender qué cuestiones son significativas o importantes (valiosas) y cuáles son insignificantes y por tanto, de comprender que la autoelección se hace, si quiere tener sentido, sobre estos horizontes dados. Señala además que, no es la elección la que otorga sentido, cuestionando la postura nietzscheana, sino que lo son las cuestiones significativas que existen *“independientemente de mi voluntad”*<sup>11</sup>.

De lo contrario la identidad que se construye más que auténtica sería ilusoria en tanto ajena a la sociedad y la historia, a la trama que, en definitiva, da identidad. Esta cultura de la autenticidad mal comprendida termina identificando “vida buena” con la realización de proyectos elaborados sin tener en cuenta al otro, arbitrariamente y de acuerdo con los fines (o metas) que cada uno se plantea a sí mismo como si no estuviera inserto en la sociedad y condicionado por ella. Se da entonces la posibilidad de abandono del otro, de relaciones efímeras o de la ruptura de las relaciones que lo han conformado y lo constituyen, para lanzarse a crear de sí algo nuevo sin culpa y sin responsabilidad, porque lo justifica el “ideal”. Desde esta postura relativista, tanto social como estatal, nadie admitiría que el Estado pueda intentar mostrar un modo de vida mejor que otros -y esta es una de las críticas actuales al Estado de Bienestar- ya que se exige del Estado una neutralidad que garantiza la imparcialidad, aunque también garantías de una libertad sin interferencias para autodeterminarse.<sup>12</sup> Si el Estado determinara un modo de vida como preferible a otros podría convertirse en un criterio de exclusión de modos diferentes de vida.

Por lo tanto, la verdadera autenticidad proviene entonces de poder “describir” la “vida buena” a partir de un horizonte de significación común (o fondo de inteligibilidad)

---

<sup>9</sup> Habermas, J: 1987. 105 y ss.

<sup>10</sup> Taylor, op. cit, p. 68

<sup>11</sup> Taylor, op cit., p. 74

<sup>12</sup> Taylor, op.cit, p 53



donde se han consolidado bienes y valores comunes. De este modo la vida plena se define en relación con lo valioso y con el entramado del que se desprende.

Ahora bien, para Taylor, la preocupación por el reconocimiento y la identidad son resultado, en gran medida, de cambios histórico-sociales y uno de ellos es “el derrumbamiento de las jerarquías sociales”. En las sociedades actuales, igualitarias por democráticas, en las que ya no rige un ideal de “honor” unido a las desigualdades posicionales propio de jerarquías anteriores (*ancient regimen*), aparece la exigencia de un reconocimiento en plano de igualdad que se funda en la noción de dignidad como propia e inalienable de todos los seres humanos<sup>13</sup>. C. Thiebaut afirma que “frente al supuesto moderno de la dignidad como derecho, Taylor quiere entender esta noción desde la categoría de valor: la dignidad es, nos dice, una capacidad que compartimos todos los seres humanos (...) que debe ser respetado igualmente para todos pero en cuya concepción los elementos de surgimiento, de desarrollo, de proceso de constitución son centrales”<sup>14</sup>.

Según Taylor, los cambios sociales han conducido a que el reconocimiento que se debería dar a todos, reconocimiento fundamental para la conformación de la identidad, a pesar de su exigibilidad puede ser negado, y señala que “el reconocimiento en un plano de igualdad no es solamente la forma apropiada de una sociedad democrática saludable. Su rechazo puede causar perjuicios a aquellos a quienes se les niega”<sup>15</sup>. Por una parte, para conseguir reconocimiento muchas veces se cae en la instrumentalización de las relaciones ya que se trata de *ganar* un reconocimiento que me diferencia a partir de esa autenticidad que entraña originalidad (y que se relaciona en muchos casos en las sociedades actuales con lo estético en oposición a la moralidad convencional) y entonces las relaciones que son necesarias para la descripción de la propia identidad se “usan” para la autoconfirmación mutua. Afirma Taylor que “la importancia del reconocimiento se admite hoy universalmente de una forma u otra (...) En el plano de la intimidad podemos ver en qué medida una identidad necesita y es vulnerable al reconocimiento otorgado o negado por otros significativos”<sup>16</sup>. Esto se relaciona con el

---

<sup>13</sup> Taylor, 1994: 79-80

<sup>14</sup> Thiebaut, C. “Introducción: La filosofía de Ch. Taylor”, en Taylor, op. cit.: 31

<sup>15</sup> Taylor, op. cit.: 84

<sup>16</sup> Taylor, 1994: 83



hecho de que el reconocimiento de la originalidad no se disfruta a priori y se puede fracasar en el empeño por conseguirlo. Al negar reconocimiento se transgreden exigencias de “justicia intersubjetiva” y a su vez se ve afectada la necesidad de alcanzar un modo propio de ser.

Para Taylor, según Thibeaut, es necesario lograr a nivel socio-político una reconceptualización de la idea de “reconocimiento igual”, alcanzar políticas de igualdad que atiendan y se interesen por un “reconocimiento de las particularidades de las tradiciones culturales y de las formas de identidad históricamente constituidas”<sup>17</sup> pero no a partir de la neutralidad sino de valoraciones acerca de modos de “vida plena”. La participación de los gobiernos sería un aspecto importante en estas políticas, que por tanto no pueden mantener una posición de imparcialidad absoluta cuando se amenazan los mundos de la vida.

Si bien el reconocimiento igualitario es fundamental en las democracias, Taylor cuestiona que la exigencia de igual respeto e igualdad de oportunidades en el plano social (justicia) se resuelva de modo procedimental porque no se tienen en cuenta las relaciones, y en tanto este universalismo igualitario implique también la aceptación igualitaria de las diferencias el criterio de aceptabilidad no puede ser la diferencia misma. Justamente a la pregunta de cómo lograr respeto hacia las diferencias si estas diferencias no son el valor que funda el mismo y, además, en un plano de igualdad, la respuesta de Taylor es que, sólo a partir de la conciencia de que los seres humanos son “seres capaces de razón, amor, memoria y reconocimiento dialógico”<sup>18</sup> se puede exigir el mismo respeto para todos y un reconocimiento de las diferencias. Plantea, por tanto, una antropología que permite ver qué valores son significativos y comunes y que constituye a su vez una crítica a la instrumentalización de la relaciones, pero se podría decir que es una antropología que se da sobre el fondo de inteligibilidad del cual surge.

Según lo expuesto hasta aquí, la posición de Taylor es claramente hermenéutica en tanto toda comprensión (significación, sentido) de lo que es vida buena es posible a partir de la pre-comprensión alcanzada por la pertenencia a un horizonte de inteligibilidad y la articulación del mismo que permite el lenguaje. Según Thiebaut, se

---

<sup>17</sup> Thibeaut, C. op. cit.: 30-31

<sup>18</sup> Taylor, 1994: 86



ven en el comunitarismo de Taylor, no sólo influencias neohegelianas sino también wittgenstenianas (modo de entender el lenguaje).

Para Taylor, las relaciones de compromiso van a surgir naturalmente por la pertenencia y por la participación, por la comprensión común del otro en el sentido mencionado anteriormente en la que juega un papel importante la relación dialógica con los otros. Remarca Taylor que “somos agentes corpóreos, que viven en condiciones dialógicas, que habitan el tiempo de un modo específicamente humano (...) Eso significa que si vamos a tratar a un ser humano tal como se debe hemos de respetar esa naturaleza, corpórea, dialógica, temporal”.<sup>19</sup> A su vez, propone “una vigorosa vida democrática, comprometida con un proyecto destinado a rehacer el entramado”.<sup>20</sup>

Ahora bien, aparecen varios flancos desde donde mostrar la dificultad de construir relaciones de este modo, ya que las sociedades actuales se presentan como complejas y plurales, caracterizadas más bien por conflictos acerca de lo valioso y de las normas exigibles, de los principios y los deberes “universales” que garanticen tanto la satisfacción de necesidades humanas como la posibilidad de realización de proyectos personales en un marco de convivencia. Se podría más bien remarcar la multiplicidad de horizontes significativos y cómo la pertenencia a uno de ellos es causa en muchos casos del rechazo al que “no pertenece”.<sup>21</sup> Esto redundaría en la exclusión de los bienes a aquellos que conforman su identidad de un modo diverso ya que ¿por qué habría de comprometerme con el que elige formas de vida que pueden ser causa del “desplome de mi horizonte significativo”? Para Thibaut el riesgo de los comunitarismos es caer en la xenofobia en tanto los límites de la comunidad se conviertan en criterios de la definición de las nociones de bien y de justicia, sobre todo si se piensa a la comunidad de modo homogéneo, aunque exime a Taylor de este peligro en tanto considera que no rechaza “la totalidad del programa normativo de la modernidad que se basa en nociones universalistas como las de autonomía del individuo, solidaridad, justicia o tolerancia”.<sup>22</sup>

A mi entender, Taylor apuesta a que se puedan encontrar valores comunes como los mencionados, y que estos valores, entre ellos el ser humano como ser dialógico,

---

<sup>19</sup> Taylor, op. cit.: 131-132

<sup>20</sup> Taylor, op. cit.: 145

<sup>21</sup> Cfr. Thibaut, C. “Introducción...” en Taylor, op. cit.: 21

<sup>22</sup> Thibaut, C. “Neoaristotelismos contemporáneos” en Victoria Camps y otros, 1992:45



conformen de tal modo el ideal de “vida plena” que adquieran así fuerza moral o exigibilidad en tanto su carencia conduce a una “vida truncada”, inauténtica, además de una fragmentación de la sociedad que debe ser evitada.

#### La posibilidad de la exigibilidad moral

Pero ¿existen valores comunes que se apoyen en horizontes compartidos o la exigibilidad de la justicia, la tolerancia, la cooperación es fruto de *acuerdos* alcanzados como un camino de supervivencia humana a partir de experiencias dolorosas y destructivas? ¿O quizás sean resultado de la maduración de la conciencia moral en el sentido en que lo exponen Kohlberg, Habermas y Apel, maduración expresada en las sociedades que llegan a un nivel postconvencional por la asunción de una vía dialógica, crítica, argumentativa para la resolución de conflictos? Las posiciones acerca de la justicia, cómo entenderla y cómo llevarla a la praxis son en gran medida procedimentales, lo cual en el plano social es aceptable para diversas concepciones en tanto se garantice la igualdad de oportunidades, pero para Taylor es necesario ir más allá y precisar los valores comunes, compartidos gracias a la participación.<sup>23</sup>

Ahora bien, si se adoptan la justicia, la cooperación y la solidaridad como exigencias derivadas de considerar a los otros valiosos, como seres humanos que también buscan una “vida plena” esto implicará una praxis de los miembros de la sociedad que atiende tanto a sus necesidades básicas como a los medios (materiales y culturales) para alcanzar este modo de vida. A su vez, no sólo los medios “individuales”, sino también las condiciones de vida social, de convivencia que garanticen esa comprensión de lo verdaderamente significativo y también el respeto a las diferenciaciones que conformen el ideal de autenticidad. Ni el diálogo ni las relaciones serán instrumentalizados sino asumidos como valiosos para esa “vida plena”, tanto en lo social como en la intimidad. Por supuesto es preferible una sociedad donde las relaciones entre sus miembros sean valiosas ya que esta sociedad construirá de este modo la justicia y de allí se desprenderán exigencias formativas que conduzcan a la cooperación y la solidaridad.

Pero ¿las relaciones son valiosas en sí mismas o lo son porque se dan dentro de este horizonte de significaciones compartido? Para Taylor lo son en tanto el ser humano, como ya se señaló, sólo puede autodefinirse en diálogo con los otros, con un lenguaje

---

<sup>23</sup> Cfr. Taylor, op. cit., p.86





que no es monológico, sino en un intercambio con los otros significativos, pero también en lucha con las definiciones que los otros hacen de nosotros. Las relaciones son ineludibles, pero lo importante es que “las formas que optan por la autorrealización sin considerar (a) las exigencias de nuestros lazos con los demás (...) destruyen las condiciones para realizar la autenticidad misma”<sup>24</sup>. A su vez, las relaciones cobran importancia dentro de un proyecto común (democracia participativa) caracterizado por valores significativos comunes.

### Cultura globalizada, economía y “vida buena”

Sin embargo, un aspecto importante en relación con los horizontes posibles de significación es la constatación de vivir en un mundo no sólo plural sino globalizado, y globalizado por la economía y la cultura de consumo creada por los intereses económicos. Así, la comprensión de la “vida plena” se da, de algún modo, “contaminada” por los avances de la tecnociencia y los cambios constantes acerca de lo que significa “bienestar”, “necesidades”, “relaciones gratificantes”, el placer aparece impregnando la cultura como meta válida y se mantiene presente una concepción individualista del hombre ya sea entendiéndolo desde un individualismo posesivo o simplemente como “sujeto de derechos” previo a todo pacto. Por ejemplo, en relación con la idea de “bienestar”, uno de los problemas es que se la asimila a nivel social con el crecimiento económico y, sin embargo, éste en sí mismo no constituye un índice de mayor bienestar -por lo menos no para todos- en tanto puede generar profundas desigualdades en la distribución de los recursos y el consiguiente malestar y resentimiento. Según Wilkinson y Pickett, las desigualdades provocan stress y problemas de salud que afectan sobre todo a las clases más bajas y muestran que es preferible una distribución de recursos más igualitaria que el mero crecimiento<sup>25</sup>. Se muestra en esta concepción que la justicia distributiva es entonces un valor y una práctica que deberían asumirse como compromiso para superar las desigualdades, teniendo en cuenta además una adecuada concepción de las necesidades humanas para no reducirlas a lo que los intereses de mercado proponen, es decir, a necesidades creadas, efímeras y compulsivas cuya satisfacción genera permanentemente

---

<sup>24</sup> Taylor, op. cit., p. 71

<sup>25</sup> Wilkinson y Pickett:2009, 223



insatisfacción mas que bienestar. En sociedades donde las necesidades son definidas en función del deseo y el deseo es manipulado por la máquina capitalista, pero en la que a su vez se intenta remarcar el ámbito del deseo como privado y no susceptible de valoración moral es entonces difícil precisar una idea adecuada y significativa de “vida buena”, aunque sea fundamental.

¿Cómo ir más allá de la sociedad de consumo en la comprensión de una “vida plena”? El reconocimiento y la autoestima, factores básicos del bienestar y desarrollo personal, se presentan ligados a la posesión de recursos, de “bienes durables” y de habilidades personales, estratégicas e instrumentales, para posicionarse a través de las relaciones. Ya no se puede, por ejemplo, pretender ser austero y ser a la vez reconocido: la austeridad es un claro índice de fracaso, y a su vez los recursos “deben” ponerse al servicio de un ideal de autenticidad centrado en modelos estéticos permanentemente cambiantes.

Pero si ciertos comportamientos y prácticas sociales nos parecen cuestionables o no admisibles es porque imaginamos modos de vida “mejores” o sociedades más justas y esto supone un criterio de diferenciación. Si para Aristóteles ese criterio partía de una concepción acerca de lo más propio del hombre, aquello que lo distanciaba de las “bestias” y un camino que hacía posible realizarlo: las virtudes, Taylor pone en juego un ideal que se constituye con la modernidad y el romanticismo, aunque debe ser revisado, ideal en que el reconocimiento es crucial. Por eso, otro interrogante que surge es ¿cómo fortalecer las relaciones sociales que comprometan con el otro mediante un reconocimiento que no se apoye en la posesión y que implique por tanto la cooperación y la solidaridad? ¿Cómo “hacerse a sí mismo” altruísta, interesado en el otro necesitado?

Autores como Samuel Bowles y Herbert Gintis ofrecen una mirada que se centra en la reciprocidad, ya que consideran que se puede definir al hombre como *homo reciprocans*, como sujeto caracterizado por “una propensión a cooperar y compartir con aquellos que tienen una disposición similar y una voluntad de castigar a aquellos que violan la cooperación y otras normas sociales, aun cuando el hecho de compartir y el



castigo conlleven costos personales”<sup>26</sup>, y esto porque a partir de sus estudios encuentran dos motivaciones humanas básicas: la *generosidad de las necesidades básicas* y la *reciprocidad fuerte*. Por un lado, la disposición acerca de las necesidades básicas (alimento, vivienda, protección, etc.) se da no sólo con aquellos que tienen la misma capacidad, sino también con aquellos que por situaciones particulares no pueden responder del mismo modo, podría decirse, con los desiguales, tal como lo entiende Rawls. Sin embargo, esta disposición se da unida a la expectativa de reciprocidad, ya que con aquellos que se niegan a compartir o cooperar, teniendo posibilidades de hacerlo, se adoptan conductas de exclusión o de “castigo”. Por tanto, esta disposición, que también es mostrada en ciertos estudios a partir de “juegos económicos” (*tit for tat*, *Fondo común*, etc.), fundaría relaciones de cooperación que se convierten en normativas aún con aquellos con quienes no se comparten valores comunes o vínculos especiales.

Ante lo expuesto, surgen interrogantes éticos acerca de una economía que funcione: (a) a partir de supuestos antropológicos individualistas liberales y leyes de mercado que justifican las desigualdades, o (b) a partir de propuestas comunitaristas que recurren a la pertenencia a la comunidad y a los valores significativos compartidos, o (c) en base a estudios que remarquen “disposiciones naturales” como explicación del cuidado del otro. La cooperación se ve en realidad como compatible con estas posturas en tanto, en el primer caso aún el individuo “autointeresado y racional” la ve como más beneficiosa que las acciones meramente individuales, en el segundo, es indispensable para la construcción de la identidad “auténtica” y la vida plena, y en el tercero es una manifestación de la “reciprocidad natural” del ser humano. En todos los casos, se podría hablar de una exigibilidad moral de la cooperación aunque no en el mismo sentido, sino dentro de los fundamentos de cada concepción. Así también en la propuesta de Rawls para el cual “la sociedad es una empresa cooperativa caracterizada tanto por el conflicto

---

<sup>26</sup> Bowles y Gintis, 1999, citado por M. Daguerre. Según Daguerre “El hecho de que en las comunidades pequeñas se den, conjuntamente una coincidencia en la concepción sustantiva de la vida buena y una disposición a cooperar entre todo –disposición que a menudo no se extiende a quienes están fuera del grupo-puede llevarnos a pensar que la primera es condición necesaria de la segunda. Sin embargo, esto no puede tomarse como evidencia en contra de la existencia de una disposición a cooperar con todos aquellos que cooperen con nosotros”, *Diánoia*, vol LV, n° 64 (mayo 2010), p. 64



como por la identidad de intereses, que ha de estar regulada por una concepción común de justicia»<sup>27</sup>.

Se vuelve entonces sobre la posibilidad de la justicia y la solidaridad, y cómo pueden llegar a ser exigibles en sociedades que se presentan en gran medida impregnadas de un individualismo sentado en una razón instrumental y que se entiende como monológica. Por una parte y como se fue desarrollando, la justicia en Taylor implica un reconocimiento universal de la diferencia que presupone un “derecho” a la igualdad y su relación con valores significativos entre ellos, el ser humano como ser dialógico. Por otra parte, afirma que hoy “hemos llegado a aceptar la solidaridad universal, al menos en teoría” y otorga a la “benevolencia universal y práctica” un papel importante ya que implica el rechazo de formas concretas de sufrimiento como el hambre y la enfermedad, apostando por éticas del cuidado y la atención del otro.

Acercas del fortalecimiento de los vínculos, se puede ver que Taylor considera cómo se dan los mismos en el plano de la intimidad y el valor que cobrarían en la definición de la identidad, y cómo se deberían dar en lo social por la participación para cohesionar las comunidades evitando la fragmentación social. Más allá de la exigibilidad de respeto al otro como ser dialógico, pareciera que los vínculos en la intimidad no son valiosos en sí mismos sino en función del ideal de autenticidad ya que considerarlos como sustituíbles lleva a una vida “truncada”. En cuanto a lo social, las éticas del sentimiento o de la compasión muestran sus limitaciones para sostener una solidaridad éticamente exigible. Quizás la idea más fuerte en la posición de Taylor sea la que parte de una antropología expresada en su concepción del ser humano, y en este punto se ve que casi ninguna concepción actual deja de señalar ideas o imágenes del ser humano por “inevitables”.

### Conclusiones

A partir de lo expuesto, se ve la dificultad de establecer una concepción común de justicia tanto como de su exigibilidad moral en el ámbito económico en tanto los autores mencionados plantean concepciones diversas. Así, la justicia aparece vinculada no sólo con la idea de distribución de recursos para la satisfacción de necesidades, ya sea con la satisfacción de necesidades básicas o de realización de proyectos personales, sino

---

<sup>27</sup> Agra Romero, M. J. en Victoria Camps y otros: 1992, 252



también con la necesidad de reconocimiento. En principio, la “vida buena” (felicidad) no sería posible sin la satisfacción de las necesidades básicas o de supervivencia que se presentan como naturales por la condición biológica (corpórea) del hombre. A su vez, para Taylor, si los seres humanos son “seres de reconocimiento dialógico” éste es fundamental para poder precisar el ideal personal de vida plena tanto en la esfera de la intimidad como en la esfera social. Ahora bien, si sólo es “vida plena” la vida auténtica que se define sobre un horizonte de inteligibilidad, la multiplicidad de horizontes actual muestra un pluralismo que difícilmente acuerda en valores comunes básicos (significativos) ya que aún *el ser humano como valor*, idea fundamental de la exigibilidad de respeto al mismo, es puesto en cuestión por numerosas prácticas (y también teorías) que lo subordinan a los deseos del otro. Aunque Taylor no deje de considerar el multiculturalismo y la conflictividad moral que lo acompaña así como la idea de valores universales, pareciera que sólo a partir de la pertenencia puede llegarse a una adecuada comprensión de los mismos y sabemos de las dificultades de una sociedad ambivalente que “forma” en esa misma ambivalencia. De todos modos, se puede ver la propuesta de Taylor como una tarea a ser realizada, una meta a ser alcanzada, en la cual las relaciones son fundamentales tanto por la naturaleza dialógica del ser humano y lo que implica en la descripción de su identidad como por el reconocimiento social que se debe a todos en su igualdad y diferenciación (justicia) y asimismo por esa solidaridad universal que se conmueve frente al necesitado (benevolencia). Como ya se remarcó, las relaciones se fortalecen por la participación ciudadana dentro de ese marco de reconocimiento del otro, pero sigue en pie la pregunta acerca de valores comunes interpretados del mismo modo por todos.

Por otra parte, y en respuesta a lo planteado en la Introducción, es innegable que la economía atraviesa el *mundo de la vida*: producción de bienes, distribución de recursos, imagen social asociada al consumo y la posesión, inclusión o exclusión de sectores, de comunidades y países son algunas de las realidades que muestran que lo económico afecta al ser humano sin que pueda incidir en ellas individualmente. Así también la trata de personas, la drogadicción, la salud y la vida en riesgo, las alienaciones laborales dependen en gran medida de fuertes intereses económicos (ganancias) que se imponen por encima de toda elección personal. En este sentido la propuesta de Taylor apela a



políticas de reconocimiento, con las cuales no se puede dejar de acordar, pero no parece suficiente apoyar estas políticas en ideas de “vida plena” si no se tienen en cuenta los derechos fundamentales que, expresados en las legislaciones nacionales e internacionales defienden y protegen aquello más básico y fundamental del ser humano: su vida, su libertad y todo lo que implican. Es decir, la defensa de las diferencias no será posible si no se respeta la dignidad –y lo que implica- como derecho igual, lo cual debería ser garantizado por los Estados. Lo que se constata en nuestro país es que los lazos de solidaridad que se establecen suplen las obligaciones de un gobierno más preocupado por las diferencias que por tener en cuenta los valores comunes que se dan presentes en la idea de dignidad. Y en este punto es donde surge la posibilidad de ver que no hay idea de dignidad exenta de una idea del ser humano y su valor, ni derecho que sea fruto de la simple convención.

En relación con la idea de *homo reciprocans* de S. Bowles y Gintis, se puede interpretar que la “disposición natural” a la que hacen referencia señala una concepción de justicia (distributiva) en tanto presupone que el que no comparte las cargas, *teniendo posibilidades concretas de hacerlo*, tampoco debería compartir los beneficios, aunque en nuestras sociedades no ocurra siempre así, y también una idea de justicia social en la generosidad con las necesidades básicas. Estarían presentes en esa “disposición”, en primer lugar, la “regla de oro”, que quizás pueda entenderse como resultado de una disposición común universal, y quizás también un miedo no consciente a la exclusión si no coopero (que debería ser probado por estudios psico-sociales).

Ahora bien, en relación con los vínculos, si no me experimento unido al otro concreto cercano o lejano, no puedo comprometerme con él, pero para eso necesito verlo no sólo como otro yo, ese alter ego de “carne y hueso”, de sueños e ilusiones además de necesidades primarias, sino que también debo reconocerlo en el sentido moral del término que va más allá del reconocimiento cognoscitivo y que implica verlo como ser valioso, digno y necesitado de respeto y cuidado. Reconocimiento y solidaridad no pueden separarse: el estar unidos se da no sólo por la pertenencia, sino por la vulnerabilidad común que genera la sociabilidad constitucional y que muestra que entender al individuo o aún a las comunidades aisladamente es “imagen ficticia”, teoría alejada de la realidad.



Es por eso importante atender a una idea de solidaridad que parte de la pertenencia a la trama no sólo de la comunidad sino también de la humanidad, que presupone una idea común de dignidad “necesitada” de todo hombre y que por tanto se compromete con una praxis de “reconocimiento moral”. Ahora bien, esta conciencia de pertenencia puede mostrar la exigibilidad de normas que atiendan al otro concreto tanto como a la trama social y a la “humanidad”, más allá de una reciprocidad actual, aunque esta pertenencia se ve afectada también por la ambivalencia de las sociedades globalizadas. Solidaridad es estar unido, sin poder dejar de estarlo, pero soy solidario en la preocupación concreta y activa por el otro. Cuando la trama no reconoce al otro concreto –y por eso se hace necesario poder definir “quién” es el otro concreto ante las exclusiones- surgen las luchas por el reconocimiento como luchas justas y atendibles.

Se puede ver, a su vez, que las dificultades y los problemas que se plantean a nivel planetario tanto en lo económico como en lo ecológico y en los distintos ámbitos que hacen a la vida humana van en una dirección que lleva a asumirlos como problemas de todos, aunque los países ricos resistan a esta posición. Quizás los conflictos que se dan a partir de las inmigraciones masivas de los países menos desarrollados hacia los que detentan las riquezas tanto como las consecuencias negativas del desarrollo sobre el medio ambiente, despierte en muchos una disposición –no natural- a dar una respuesta solidaria, aunque resistida, a compartir los bienes de modo razonable con los que nada tienen para compartir, y crear así las condiciones de una cultura global tanto de la reciprocidad como del reconocimiento moral entendido como respeto a la dignidad de todos y cada uno (justicia y solidaridad). Y esto supone una comprensión del valor del ser humano que debería ser universal.



### **Bibliografía**

- Camps, Victoria y otros (ed.). *Concepciones de la ética*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Ed. Trotta, Madrid, 1992
- Daguerre, Martín. “Sobre el valor de la amistad y su conflicto potencial con la moral. Una revisión del debate contemporáneo”, *Diánoia*, volumen LV, número 64 (mayo 2010): pp. 47-69
- Habermas, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Introducción de Manuel Jiménez Redondo, trad. M. Jiménez Redondo, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1991
- Heler, Mario. Ética y actividad económica. Conferencia en las I Jornadas de Ética Aplicada y II Jornadas Regionales de Bioética org. por la AADIE, Resistencia, septiembre de 1997
- Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*. Introducción de Carlos Thibaut, trad. De Pablo Carbajosa Pérez. Ed. Paidós, ICE de la Univ. Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1994
- Rawls, John. “La Justicia como equidad: política, no metafísica” en *La Política, Rev. de estudios sobre el Estado y la sociedad*, Paidós, Buenos Aires, 1996
- Wilkinson, Richard y Pickett, Kate. *Desigualdades. Un análisis de la (in)felicidad colectiva*, trad, Laura Vidal Sanz, Turner, Madrid, 2009