

Principios éticos y economía (En torno a la posición de Amartya Sen)

Enrique Dussel*
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Palabras clave: economía, ética, fundamentación, crítica, reproducción, consumo, desigualdad

Mi estrategia argumentativa partirá de las obras de Amartya Sen, Premio Nobel de Economía de 1998, para de allí mostrar todo un desarrollo de las posibles relaciones entre la economía y la ética, en sus aspectos material, formal y crítico.

LA CRÍTICA ÉTICA DE LA ECONOMÍA DE AMARTYA SEN

Desde sus primeras obras puede observarse que su *localización*,¹ como intelectual de la India, le permite tener una visión de los problemas económicos más compleja que la de los economistas clásicos. Si se intenta comparar la estructura económica de países con desarrollo diverso tales como el Reino Unido, Estados Unidos, Sri Lanka y México, puede efectuarse porque guardan una cierta correlación, pero la

* dussambr@servidor.unam.mx

¹En el sentido de Homi Bhabha, 1995.

India es inconmensurable.² En otro ejemplo (entre India, China, Sri Lanka, México y Brasil) (Sen, 1985, p.74), aunque Sri Lanka tiene sólo 320 dólares de PIB (GNP) (China, 310 o India, 260), sin embargo, por la *esperanza de vida* (69 años; mientras que China, 67, India, 55, México, 65, Brasil, 64), o por *alfabetización de adultos* (85%; en cambio China, 67%, India, 36%, México, 83%, Brasil, 76%) supera a México y Brasil (sin embargo con 2270 y 2240 dólares de PIB). Es decir, India manifiesta una mayor *pobreza* que la indicada por el PIB, con respecto a China y Sri Lanka, y este último país (con un PIB casi 8 veces menor) un *desarrollo* semejante al de Brasil o México. Será necesario entonces rechazar el manejo reductivo de ciertos indicadores que intentan juzgar el desarrollo de un pueblo. Desde esta sospecha inicial comienza Amartya Sen a deconstruir los principios fundamentales de la ciencia económica, mostrando que su distanciamiento de la ética ha tenido las peores consecuencias. En una de sus recientes obras, *Sobre ética y economía* (Sen, 1987), deja ver esta cuestión:

He tratado de argumentar que el distanciamiento entre la economía y la ética ha empobrecido a la economía de bienestar y ha debilitado también la base de gran parte de la economía descriptiva y predictiva (1984, pp. 94-95 de la edición en español).³

Sen argumenta de la siguiente manera. La ciencia económica actual parte de la «teoría del equilibrio general, que trata de la producción y del intercambio que suponen las relaciones de mercado» (Sen, 1987, p.26 de la edición en español), aclarando, hasta cierto punto, la comprensión de la naturaleza de la interdependencia social, permitiendo aún, por ejemplo, un análisis causal de los dramáticos problemas del hambre en el mundo actual.⁴ Además, toda la economía supone, por otra parte, un cierto tipo de racionalidad, sea como consistencia interna, sea como maximización del propio interés (egoísta). Sen muestra ahora la reducción de ambos conceptos.

² Si se toman en cuenta «el coeficiente de Gini, el coeficiente de variación y la desviación típica de los logaritmos» (Sen, 1973, p.95 de la edición en español).

³ En mis debates con Apel, Ricoeur, Vattimo (Dussel, 1990, 1992, 1993, 1994a, 1994b, 1995, 1996, 1997 y 1998), he mostrado que la filosofía, también, ha perdido desde George Moore (no así Aristóteles, Tomás de Aquino, Smith o Henry Sidgwick) su relación con la economía. Nos dice A. Sen: «A mi entender ha sido igualmente desafortunado para la ética que se haya producido este distanciamiento de la economía» (Sen, 1987, p.27 de la traducción en español).

⁴ Véase Sen, 1981.

En el primer caso,

[...] el requisito de consistencia [...] se tiende a relacionar con la posibilidad de explicar el conjunto de elecciones reales como resultado de la maximización de acuerdo con alguna relación binaria» (Sen, 1987, p. 30).⁵

Sen concluye que «es difícil creer que la consistencia interna en la elección puede, por sí misma, ser un criterio adecuado de racionalidad» (*Ibid.*).⁶ Veremos de que manera una pura relación formal medio-fin (*a la* Max Weber), factibilidad como eficacia técnica, puede negar la vida humana: lo técnicamente posible no es siempre humana, económica (en el largo plazo) o éticamente posible. Que una potencia mundial lanzara una bomba atómica en una guerra convencional (o no) podría ser *lo más consistente* para vencer a un enemigo en el corto plazo, pero no sería humana, económica o éticamente justificable.

De la misma manera, se atribuye a Adam Smith la interpretación egoísta de la racionalidad. Sen se pregunta: «¿Por qué debe ser *únicamente* racional perseguir el propio interés excluyendo todo lo demás?» (*Ibid.*, p. 32). Puede que la maximización del propio interés no sea irracional (a corto plazo), pero «mantener que cualquier otra posibilidad excepto la maximización del propio interés deba ser irracional parece absolutamente insostenible» (*Ibid.*, p.33). Sen muestra convincentemente que en la economía actúan muchos otros factores que el solo egoísmo. Por ejemplo,

[...] el éxito de algunas economías de libre mercado, como Japón, [...] sugiere que las desviaciones sistemáticas del comportamiento egoísta hacia el deber, la lealtad y la buena voluntad han desempeñado un papel fundamental en el (dicho) éxito industrial» (*Ibid.*, pp. 35-36).

⁵ Véase una larga exposición sobre el tema en Sen, 1982.

⁶ «Si una persona hace exactamente lo contrario de lo que le permitiría conseguir lo que desearía obtener [o que valora], y lo hace con una consistencia interna perfecta [...], [a esto] no se lo puede considerar como racional [...] La elección racional debe exigir, al menos, algo acerca de la correspondencia entre lo que se intentaría conseguir [valoradamente] y las acciones encaminadas a ello [...], por lo que un concepto de racionalidad puramente *instrumental* puede ser bastante inadecuado» (Sen, 1987, p. 31).

En tercer lugar, la economía de bienestar, que se funda en último término en el *utilitarismo*, toma como criterio de eficiencia económica la *optimalidad de Pareto*, en el sentido que toda medida económica que aumente la utilidad de uno no debería reducir la utilidad de ningún otro. Este principio se aplica muy bien en la dirección de los ricos con respecto a los pobres. Pero no se puede aplicar desde los pobres en primer lugar, porque en este caso siempre «van a reducir el lujo de los ricos» (*Ibid.*, p. 50). Como conclusión:

En la pequeña jaula en la que se confinó a la economía de bienestar, donde la optimalidad de Pareto era *el único criterio de valoración* y el comportamiento egoísta *la única base de elección económica*, las posibilidades de decir algo interesante se hicieron extremadamente pequeñas (*Ibid.*, p. 51).⁷

Para Sen, el fondo la cuestión estriba en que *bienestar* (el tener bienes de uso suficiente) y *utilidad* (lo que satisface como cumplimiento del *deseo*) no son el último ni el único criterio por el que el ser humano elige en concreto. En efecto, si se considera al ser humano como *actor*, como *agente* (y la posición del agente como tal es denominada *agency*) en cuanto sujeto concreto de *valoraciones*, el agente puede elegir «lo que más valora» (*Ibid.*, p. 60), como en el caso de los héroes o personas responsables de otros (la madre por los hijos),⁸ sin que se pueda descubrir como fundamento de dicha elección al *bienestar* o a la *utilidad*.

Hay también otro ejemplo, y es el caso de ciertas situaciones límites:

El mendigo desesperado, el jornalero en situación precaria, el ama de casa dominada, el parado endurecido o el cooli [en la India] exhausto pueden disfrutar con pequeñas cosas y conseguir suprimir el intenso sufrimiento por la necesidad de continuar sobreviviendo (*Ibid.*, p. 62).

En este caso no se está en una situación de *bienestar*, y tampoco de cumplimiento de deseos en el sentido *utilitarista*, sino que nos encontraríamos en un nivel más

⁷ Por su parte, el *teorema fundamental de la economía del bienestar* combina el equilibrio de mercado en situación de competencia perfecta con la optimalidad de Pareto. Pero en este caso el ya reducido modo de valorar el logro social por la optimalidad de Pareto disminuye aún más las propias posibilidades ya estrechas del equilibrio perfecto. Véanse las críticas en *Ibid.*, p. 53.

⁸ «La misma persona puede tener razones para intentar conseguir *otros* objetivos distintos que el bienestar personal o el propio interés individual» (*ibid.*, p. 71).

profundo de una *estrategia de sobrevivencia* en referencia a la vida humana como condición de posibilidad de todo el resto —cuestión que el propio Amartya Sen no llega a indicar con claridad, como vera.

De todas maneras, para el cumplimiento pleno de la persona es necesario un acceso al bienestar y utilidad desde la *libertad* (y el derecho). Aquí Sen articula el aspecto material y objetivo (de la ética y economía) con el aspecto formal y subjetivo. Sabe incorporar los logros del liberalismo —refiriéndose a Rawls, Nozick, Dworkin, etcétera—⁹ sin perder la sustantividad material de la pluralidad en la evaluación de la *realización* del proyecto ético propio de vida. Es decir, desde la libertad y el derecho, el agente puede realizar su proyecto valorativo ético-cultural, frecuentemente como utilidad y bienestar, pero no exclusivamente. Se trata de una *libertad al bienestar* (*Ibid.*, p. 81).

Pero lo que acontece en concreto es que las personas que aspiran al bienestar pueden estar en situación de desigualdad.¹⁰ El punto de partida de Sen es diverso al clásico. Desde la conocida expresión de Marx,¹¹ Sen desarrolla una ética de las *capabilities*:

El conjunto de *capacidades* representa pues la libertad de elección que una persona tiene entre los modos de vida diferentes que puede cumplir (Sen, 1998, p.113¹²). [...] Es posible concebir el modo de vida conseguido por una persona como una combinación de *realizaciones* o bien de *hacer* (*doing*) y ser (*being*) (*Ibid.*, p. 112).

De manera que no sólo hay bienes objetivos que son *útiles* y dan *bienestar* como consumo, sino que las personas se tienen por *realizadas* cuando pueden cumplir sus *modos de vida* propios (no sólo occidental, sino hindú, por ejemplo), que es un modo de *ser* (hindú) y de *hacer* (operar como agente: *agency*). En este

⁹ Véase Dussel 1998a, ahí se muestra la manera de integrar los aspectos material y formal de la ética (incluyendo en esta última posición no sólo a Kant o Rawls, sino igualmente a Jürgen Habermas, por ejemplo). Sen es el ejemplo de un pensador que sabe articular lo *material* y lo *formal* frecuentemente excluyentes en casi todas las éticas filosóficas contemporáneas.

¹⁰ No olvidemos que nuestro autor viene de la India, véase A. Sen, 1973.

¹¹ Sen cita largamente el texto de la *Crítica del programa de Gotha* en el que Marx habla de «¡De cada cual según sus capacidades (*Fähigkeiten*); a cada cual según sus necesidades!» (Marx, 1978, p.21). Es bueno recordar que Marx termina este texto crítico recordando la dificultad del crítico: *Dixi et salvavi animam meam* (He dicho y con ello salvado mi alma).

¹² Cita extraída de «The Territory of Justice» (*Ibid.*).

contexto *capacidad* es tener la posibilidad efectiva *libremente* de realizar ese modo de vida con los bienes útiles y que dan bienestar. Esto supone un modo diferente de *medir* (la cuestión económica del *measurement*¹³) la situación de la realización del sujeto económico. No por tener *bienes* (*commodities*) se tiene por ello inmediatamente *capacidad* (*capability*) para gozar de ellos.¹⁴

UN EJEMPLO CONCRETO: EL INFORME DEL PNUD¹⁵ 1998

Para que la filosofía ética pueda tener relevancia debe saber integrar el nivel de la factibilidad ética;¹⁶ entre dichas mediaciones las posibles *mediciones* científicas o cálculos empíricos, propios de la razón teórico-instrumental. Como he ya indicado, Sen, uno de los inspiradores críticos de estos *Informes* del PNUD dada su originaria *localización* (*location*) como intelectual de la India (que siempre aparece en sus ejemplos), tuvo siempre la obsesión de mostrar empíricamente la complejidad y dificultad de un tal cálculo o *medida* objetiva del desarrollo humano. A partir de la *ampliación* de los conceptos de utilidad y bienestar, como hemos visto, el *Informe* permite medir la situación mundial por medio de un *Índice de Desarrollo Humano* (=IHD).¹⁷ Desde su primera Sinopsis se manifiesta:

Los paradigmas del desarrollo humano, encaminados a aumentar todas las opciones humanas, deben dirigirse a ampliar y mejorar también las opciones de consumo, *pero de manera de promover la vida humana* (*human life*) (*Report 1998*, p. 1, el énfasis es mío).

Por ello los criterios *materiales* (es decir, aspectos de la vida humana en definitiva) para clasificar el desarrollo de los países en el Planeta no consisten sólo en el PIB (dólares *per capita*), sino que se considerarán también la *esperanza de vida* (longevidad), grado de alfabetización y escolaridad, etcétera. Con estos criterios ampliados se puede observar que Canadá tiene un IHD de 0,960 (teniendo

¹³ Véase Sen, 1982, *Choice, Welfare and Measurement*.

¹⁴ Véase Sen, 1985.

¹⁵ Véase *Report*, 1998 (*Informe sobre desarrollo humano 1998*, PNUD).

¹⁶ Véase «La factibilidad ética y el bien» en Dussel, 1998a, pp. 235 y ss. Es toda la cuestión de la *feasibility* o *razón instrumental*.

¹⁷ En inglés *Index of Human Development* = IHD.

un promedio de 0.897 los países con un alto grado de desarrollo); mientras que Sierra Leone tiene un IHD de 0,185 (teniendo un promedio de 0,409 los países de bajo desarrollo). Una reflexión ética pormenorizada nos haría tomar conciencia de situaciones terroríficas de desigualdad en el mundo de la globalización de la Modernidad (que ha cumplido 500 años): “A escala mundial, el 20% de los habitantes de los países de mayor ingreso hacen 86% del total de los gastos en consumo privado, y 20% más pobre, un minúsculo 1.3%” (*Report 1998*, p. 2). Esto, de por sí espantoso, lo es todavía más si recordamos que en el *Informe 1992*, 20% de la población rico consumía en 1990 82% de dichos gastos en consumo privado, mientras que el más pobre 1.4%. Así las cosas en el 2020 la diferencia entre ese 20% más rico y el más pobre será de 120 veces.¹⁸

Puede observarse que todos estos *Informes* del PNUD se están refiriendo a *aspectos* (momentos, determinaciones) de la *vida humana*.¹⁹ Estos aspectos indican el *contenido* (*Inhalt*) de la dicha vida humana, como efecto de normas, actos, instituciones o sistemas (como el económico, en primer lugar; aunque también del educativo, cultural, político, etcétera). Se trata del *alimento* (primera manera de mediar la vida su relación con la naturaleza), de la *duración* misma de la vida (longevidad),²⁰ del grado de *conocimiento* (educación, cultura, etcétera), casa habitación, medios de transportes (vías férreas, automóvil, etcetera), de información (teléfonos, radio, diarios, televisión, etcétera), emisiones de CO2 por cápita (que indica grado de destrucción ecológica pero también de presencia industrial, automóvil), etcétera.²¹

Pienso que es éste el lugar para indicar que dichos *Informes*, de hecho, cuentan con un cripto-principio ético material algo más profundo y amplio que el descubierto por Amartya Sen en sus obras. En efecto, no hay sólo capacidades para el acceso a la realización de un *modo* de vida. En realidad, de lo que se trata, es de aspectos

¹⁸ *Report, 1992 (Human Development Report 1992, p.3): «1.4% of global income».* En Brasil la diferencia era de 150 veces en 1990. En el orden mundial en 1960 la diferencia era de 30 veces, en 1990 de 60 veces y en el 2020, como he dicho, de 120 veces. ¡Como puede observarse el desarrollo relativo o comparado de la humanidad va *como el cangrejo*: hacia atrás!

¹⁹ Véase el sentido de *vida humana* en Dussel, 1998a, cap. 1, pp. 91 y ss.

²⁰ Aprendemos que en Rusia, desde 1989 (es decir, desde su entrada al *mundo libre*), la esperanza de vida en promedio se ha reducido en 5 años (*Report, 1998, p.22*).

²¹ Es interesante anotar que Estados Unidos produce 20.5 toneladas métricas anuales de CO2 *per capita* en 1995, Canadá 14.8, mientras que Brasil 1.6. No hablar de la India, por ejemplo, o de los países africanos al Sur del Sahara, que no tienen casi ninguna responsabilidad en la constitución de la capa de ozono con el efecto de *invernadero*.

de la *vida humana* misma y como tal. Este es el criterio universal último de todos los *Informes*, el de una ética material, que incluye y supera los principios del utilitarismo, el *welferism* (*bienestarismo*), pero aún los de las *capabilities* en el sentido del mismo Sen. En efecto, la vida humana (como *modo de realidad*, de un ser vivo autoconciente y por ello responsable de su propia vida)²² es la que permite la satisfacción o la felicidad del cumplimiento de lo deseado (utilitarismo), la lucha por la realización del propio interés (*welferism*, aunque no egoísta, porque la vida humana siempre es de una comunidad como su horizonte necesario desde su origen,)²³ la necesidad del alimento, de la casa, etcétera.

En realidad, las éticas con las que se confronta Amartya Sen son las anglosajonas contemporáneas y, aunque las articula y supera, le falta todavía un principio ético material universal de mayor profundidad y amplitud. Creo que debajo de los *Informes* del PNUD se encuentra un principio tal como el siguiente: El ser humano debe producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad en todos sus aspectos o determinaciones, como capacidades de realización de esa vida humana, siempre concretada humanamente en un modo de vida o cultura, que es el horizonte histórico desde donde debe medirse su realización (tanto individual como comunitaria, y en último término de toda la humanidad).

LOS PRINCIPIOS ÉTICOS MATERIAL Y FORMAL. LA ACCION ECONOMICA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

Amartya Sen revalora, entonces, aspectos fundamentales de la ética material o sustantiva. No podía dejar de hacerlo al ser economista. En efecto, las éticas contemporáneas han olvidado la economía. Jürgen Habermas llega a escribir que:

En los países avanzados, el nivel de vida —también en las amplias capas de la población— ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos. La *alienación* ha perdido su forma económicamente evidente (Habermas, 1963, p. 228).²⁴

²² Véase el capítulo 1 de Dussel, 1998a.

²³ Son interesantes las reflexiones de Edgar Morin sobre la originaria organización comunitaria del naciente ser humano (entre los primates superiores del Este del Africa), que desciende de las selvas tropicales y debe vivir de la caza, realizada siempre y necesariamente en *grupo* (Morin, 1996).

²⁴ En otro texto indica que «la economía como ciencia especializada ha roto [hoy] aquella relación [con la ley natural racional y como sistema de acción independiente]. Ahora se ocupa lo económico como

Quizá no tenga conciencia que esos *países avanzados* sólo representan 15% de la población mundial,²⁵ y que aún en ellos hay pobres.²⁶ Pero lo más grave es que la ética hegemónica hoy considera lo material: a) desde un punto de vista axiológico, cultural, afectivo; b) como mera *sobrevivencia corporal* (léase *vegetativo-animal*). No se advierte que lo *económico* se encuentra en el mismo nivel de lo *ecológico*, relacionados directamente a la reproducción de la vida humana (cuyos aspectos son medidos y clasificados por el IHD), tratándose del nivel propiamente material en su aspecto más relevante, como he indicado antes.

Así como hay un *acto comunicativo*, hay igualmente un *acto económico*. El acto o la *acción económica* tiene una constitución compleja, ya que incluye la interrelación humana *práctica* (de productor y agentes del intercambio) y la relación *productiva* con la naturaleza. Los griegos denominaban a la primera *praxis* y a la segunda *poiesis*. Hannah Arendt toca la cuestión pero no con extrema claridad.²⁷

El acto (y el sistema) económico subsume un momento directamente reproductivo de la vida (del individuo o la comunidad) como producción y reproducción/consumo de los bienes o medios (satisfactores de necesidades). El agente viviente y corporal accede a bienes naturales (con valor de uso) que consume (subjativa) para reproducir su vida. Sería un círculo con cuatro momentos: a) sujeto necesitante, b) bien satisfactor, c) acto de consumo, d) reproducción de la vida del sujeto. En un momento originario la naturaleza fecunda aporta los bienes con valor de uso *a-la-mano*. Es una relación *consuntiva* en la cual la *satisfacción* del consumo no ha estado mediada por trabajo alguno. Hay satisfacción (relación consuntiva) sin *poiesis* (relación productiva).

Pero una vez que el bien *natural* se torna escaso (consistiendo en los bienes obtenidos por la caza o la recolección, y aún en estos casos habría un *trabajo* de cazar y recolectar) el ser humano corporal y viviente debe *transformar* la naturaleza por el trabajo para *producir un producto* con valor de uso *artificial* o *cultural*.

subsistema de la sociedad que no se ocupa sobre cuestiones de legitimidad» (Habermas, 1981, vol. 1, p. 19). Es radicalmente otra la visión de la economía que tiene Sen.

²⁵ Pueden considerarse los 21 países más ricos de la tabla del Report, 1998 (p. 128): Estados Unidos, Canadá, Japón y la Europa Occidental, con Nueva Zelanda y Australia.

²⁶ Como puede observarse en el «Índice de Pobreza Humana-2» (IPH-2), *Ibid.*, p. 28. Suecia tendría 6.8% de pobreza interna relativa, mientras que Estados Unidos 16.5%. Alemania tiene 10.5%, teniendo en este punto cierta razón Habermas, pero olvidando que lo económico interesa no sólo como factor de *alienación*, sino como constitutivo *material* de lo humano en cuanto tal.

²⁷ Arendt, 1958 y 1978. Véase Dussel, 1984.

El *saber* producir un producto es la *tekhne*: «la recta racionalidad de lo factible».²⁸ La racionalidad instrumental es la tecnología. Se trata de la relación *material* por excelencia, pero ahora en cinco momentos: a) el sujeto necesitante; b) interpone una acción material: el trabajo (mediación en la que «el productor se objetiva como cosa»²⁹); c) sobre su objeto universal: la naturaleza; d) el efecto es un producto cultural con valor de uso, y; e) el consumo es el retorno, cuando «la cosa creada por el productor se hace persona»,³⁰ como reproducción de la vida humana: el consumo es ahora el cumplimiento de un deseo cultural. La vida humana es la condición de posibilidad del trabajo (ya que se trabaja para *reponer* lo consumido por los actos del vivir; consumo del vivir manifestado en la negatividad *necesidad*-de comer, beber, vestir, habitar, hablar, amar, pintar, escribir, contemplar, etcétera) y su cuasi-*finalidad* (se trabaja *para* vivir). Sin embargo, en su sentido pleno, el trabajo debería ser un *modo de vivir*: vivir creando culturalmente lo nuevo como historia, liberado ya el agente de la mera reproducción; sería un trabajar como desarrollo de la vida.

La acción económica como relación práctica (*praxis*) es un momento intersubjetivo, entre diversos sujetos productores que se pueden recíprocamente regalar sus productos, intercambiarlos, venderlos o comprarlos. La relación de intercambio y distribución son *prácticas*, interhumana, intersubjetiva. Para ello se necesita la lengua, instituciones sociales. Los clásicos llamaban al *saber* práctico de dichas relaciones la *phrónesis*: «la recta racionalización del operar».³¹

La integración de lo productivo (*poiesis*) y lo práctico (*praxis*) era rigido en la ética clásica por la *dykaiosyne*: justicia en un sentido material.

Por ello la *acción económica* es más compleja que las acciones comunicativa, política o tecnológica; ya que la primera y segunda son sólo prácticas y la tercera productiva; mientras que la *acción económica* es simultáneamente *práctico-productiva*, es decir, tiene aspectos materiales, formales intersubjetivos y de factibilidad productiva.

Desde este punto de vista la relación entre ética y economía cobra nuevo sentido. Los principios éticos no se yuxtaponen *desde afuera* a la economía, sino que la constituyen *por dentro* y en tanto economía. Si un acto, una micro-estructura, una institución o un sistema económicos no tendiera a la reproducción de la vida

²⁸ Aristóteles escribía del *orthós lógos*, de lo que se ha de producir (*poietikón*).

²⁹ Marx, 1974, p.12.

³⁰ *Ibid.*

³¹ El *orthós lógos* de lo que se ha de obrar (*praktikós*).

humana se habrán tornado en *anti-económico* —sería un gasto inútil, al menos en el largo plazo, desde el criterio último material económico de la vida humana—. La compatibilidad entre a) el fin de la acción económica como económica (ahorro o economía de recursos escasos en vista de la reproducción de la vida³²) y b) su consistencia ética, nos habla de la mutua referencia material, ya que en ambos casos hay una exigencia de reproducción de vida humana (exigencia económica y ética material).³³ La exigencia estrictamente económica debería ser de *eficacia* para la obtención de un bien *económico* por el cálculo medio-fin en el sentido de la reproducción de la vida también en el largo plazo (más allá del criterio de la competencia inmediata en el mercado, a corto plazo); por su parte, la exigencia ética material es normativa como *deber* de reproducir la vida humana en general. La *verdad práctica* (ética y tecnológica, donde la primera se encuentra presente también en el nivel práctico del mismo acto económico) dice *referencia* a la realidad de la vida humana y su efectiva reproducción por el consumo de bienes materiales³⁴ necesarios, satisfactores de necesidades impostergables. Si se cumplen estas condiciones hay entonces pretensión de verdad práctica ético-económico de la acción.³⁵

Pero, además del aspecto material, el acto económico tiene igualmente un componente práctico, intersubjetivo constitutivo. En primer lugar, es una *relación práctica* de los mismos productores (como institución intersubjetiva). Por ejemplo, se trata de la relación del señor feudal con el siervo, del propietario del capital con el asalariado, etcétera. Esta asimetría (señor/siervo) impide alcanzar una validez intersubjetiva moral fruto de reconocimiento de una igualdad originaria. De manera que la validez de las decisiones o los enunciados económicos deberían lograrse sólo entre los iguales (entre los mismos señores feudales o entre los propietarios del capital; o entre los mismos siervos y los asalariados exclusivamente). Verticalmente no puede haber *comunidad de comunicación* simétrica, y por ello no puede hablarse de una pretensión de validez de una decisión o de un enunciado económico,

³² La *escasez* tiene como criterio a la reproducción de la vida. Porque los *recursos* del universo (hidrógeno, etcétera) son casi ilimitados, pero no los necesarios para la vida humana y accesibles a su inmediata corporalidad finita.

³³ Véase Dussel, 1998a, capítulo 1.

³⁴ En el sentido de contenido, y en ese sentido la *ciencia* podría ser considerada igualmente un bien *material* (o un producto con contenido para el uso productivo).

³⁵ *Materialmente* la acción es económica: *eficaz* en cuanto al alcanzar un consumo real y adecuado (en último término) para el sujeto humano viviente; *por exigencia* la misma acción es ética: en cuanto cumple un *deber* bajo su responsabilidad.

legítimos³⁶. En el ámbito de los *productores* (propietarios del capital/asalariados) la validez de las decisiones no puede alcanzarse, es imposible, y Marx tiene razón. En cuanto *compradores* en el mercado, en cambio, podría hipotéticamente exigirse una libertad o *capacidad* (*capability*) semejantes (posición de Amartya Sen). De todas maneras, y en abstracto, una decisión económica sería legítima si los afectados pudieron ser participantes simétricos, libres (no forzados) y por medios racionales (por argumentos). En esto consistiría la compatibilidad entre la Ética del Discurso, o el momento formal de la moral, y la economía. Económico-políticamente debería ser una decisión democrática (aún del asalariado como ciudadano), y en este caso podría tener pretensión de validez pública: legitimidad.

Faltaría todavía un tercer momento en el que se constituyen mutuamente la ética y la economía: la factibilidad del acto mismo. Si un acto es *posible* —cumpliendo con las leyes lógicas, empíricas, técnicas, políticas, históricas— puede ser económico (y ético). Si fuera imposible —en alguno de los niveles indicados— su no-factibilidad indicaría su no-economicidad. La pretensión de factibilidad práctica (*practical feasibility claim*), condición universal y necesaria del acto ético lo es igualmente para el acto económico.³⁷

Si resumo lo dicho podría afirmar que un *acto económico* no sólo tiene materialmente *pretensión económica de eficacia* en el uso adecuado (económico) de los recursos escasos para la reproducción de la vida humana en comunidad, mediando una democrática consensual decisión de sus mediaciones, de lo empíricamente posible, sino que tiene por exigencia, por ser un acto humano, *pretensión económica de justicia* (en el sentido de bondad pública o intersubjetividad institucionalizada).

³⁶ El señor feudal no puede argumentar simétricamente con el siervo (en el sentido de K.-O. Apel), o debería presuponer su libertad como siervo en el reconocimiento de su plena igualdad recíproca. Por ello Tomás de Aquino dice que sólo los señores feudales son *simpliciter* miembros de la ciudad, y los siervos sólo *secundum quid*. Pero esta asimetría niega validez plena a cualquier decisión —porque se excluye al Otro afectado y no participante por tanto. Véase sobre la *razón económico-discursiva* la obra de Ulrich, 1993.

³⁷ Véase Dussel, 1998a, capítulo 3, pp. 235 y ss.

MOMENTO *CRITICO* ÉTICO-ECONÓMICO

La Ética de la Liberación desde su inicio en 1969 ha insistido en la relevancia ética del pobre, como víctima de sistemas económicos sociales.³⁸ *Pobre* como categoría ética es *el Otro* de Emmanuel Levinas, que excluido de la posibilidad de la reproducción de la vida (*pauper ante o post festum* para Marx³⁹), interpela a la conciencia ética y económica. La dificultad para la Ética de la Liberación —y de allí las objeciones— era darle un estatuto *científico*, económico preciso en el tema de la pobreza. Creo que Amartya Sen ayuda a clarificar este tema central de toda ética *crítica*, en el sentido de advertir una *negatividad material* como diría Max Horkheimer.⁴⁰

En efecto, el *Informe 1997* del PNUD, se dedica exclusivamente al problema de la pobreza en el mundo.⁴¹ Por ello en el *Informe 1998* no sólo se mide el desarrollo humano (IHD), sino igualmente los efectos negativos no-intencionales de la economía, bajo el título de *Índice de Pobreza Humana* (IPH)⁴². Aquí se manifiesta la potencia crítica de las investigaciones económicas que hicieron a Amartya Sen merecido premio Nobel de Economía de 1998. Procedente de unos de los países más pobres de la Tierra, la India, Sen tiene conciencia crítica acerca de que la pobreza no significa sólo falta de bienes básicos, falta de cualidades de esa mercancía, ni sólo grados menores de felicidad (tal como la define el utilitarismo) o cantidad insuficiente de dinero expresado por el PIB. La pobreza significa ante todo falta de *capacidad-para* la *realización* efectiva del propio *modo de vida* concreto, cultural (de la *vida humana* en cuanto tal). *Medir* la pobreza abre todo un capítulo a la ciencia económica *crítica*,⁴³ negativa. Ya en *Sobre la desigualdad económica* (Sen, 1973) se bosquejaba toda la problemática de las dificultades para calcular objetiva y normativamente la *desigualdad* económica —cuyo

³⁸ Ya en *Para una ética de la liberación* (1973) se insistía sobre el tema (véase vol. 1, cap. 3). En Dussel, 1998, cap. 4, se amplía el concepto de *pobre* por el de *víctima* —inspirándonos en Walter Benjamin.

³⁹ Véase Dussel, 1985.

⁴⁰ Véase Dussel, 1998a, § 4.2, donde trato el tema de dicha *negatividad material*, la miseria (*Elend*) como criterio práctico y teórico y punto de partida de la crítica.

⁴¹ *Report, 1997: Human Development to Eradicate Poverty* (título del *Human Development Report 1997*, PNUD).

⁴² Es el *Index of Human Poverty* (en el *Report*, 1998, pp. 146-186 de la edición en español).

⁴³ Esto puede verse en el artículo de A. Sen de 1976: «Poverty: An ordinal approach to measurement» (publicado después en Sen, 1982, pp. 373 y ss).

extremo es la pobreza—. Aquí puede ya verse la diferencia entre la desigualdad en la distribución según el merecimiento (trabajo o capacidades, en la que consistiría para A. Sen la posición de Marx⁴⁴) y según la necesidad (nunca considerada por la ciencia económica) del sujeto humano. De donde la pregunta: ¿qué es la pobreza?, muestra serias dificultades en la respuesta, y, sin embargo, esta respuesta es necesaria para poder medirla empírica, científica, económicamente. La dificultad estriba, además, en que la pobreza es un problema social y ético fundamentalmente:

La relación entre desigualdad y rebelión es realmente estrecha y actúa en ambas direcciones. Es evidente que la percepción de la desigualdad constituye un ingrediente común a las rebeliones sociales, pero también es importante reconocer que la percepción de la desigualdad y, de hecho, el contenido de este escurridizo concepto, depende sustancialmente de las posibilidades de una rebelión real. Los intelectuales atenienses que analizaban la igualdad no creían que resultase especialmente censurable dejar a los esclavos fuera del ámbito de su discurso, y una de las razones por lo que lo hicieron fue porque podían (Sen, 1973, pp. 13-14 de la edición en español).

Sen muestra la dificultad de una pura medida *objetiva* de la desigualdad, e indica la necesidad de integrar criterios *normativos*.⁴⁵

La mano de Sen se ve muy presente en el *Informe 1997*, cuyo glosario de conceptos se muestra el sentido de la «pobreza absoluta y relativa» (p. 13),⁴⁶ y el sentido del *funcionamiento* (*functioning*) de la persona en cuanto al cumplimiento pleno de sus *capacidades* (*capabilities*).⁴⁷ El *Índice de Pobreza Humana* (IPH) articula tres factores: a) longevidad, b) analfabetismo y c) *privación de un nivel decente de vida* —que considera tres aspectos: acceso a agua potable, cuidado de la salud y peso del niño al nacer (no menos de 2.5 k)— (*Report*, 1998, p. 110). Como vemos, y de nuevo, son siempre aspectos de la *vida humana*, de su reproducción o desarrollo. Una ética *crítica* deberá tomar en cuenta estos criterios de cálculo, y fundamentarlos.

⁴⁴ Ya que el *plusvalor* acumulado por el propietario del capital sería una falta contra el salario más alto debido al trabajo del obrero. Pero Marx, en realidad, piensa en algo más que en sólo esto.

⁴⁵ «Resulta muy difícil hablar de desigualdad de un modo puramente objetivo y la estimación del nivel de desigualdad podría resultar imposible si no se incluyen ciertos conceptos éticos» (*Ibid.*, p. 15).

⁴⁶ Véase «Poor, relatively speaking», en Sen, 1984, pp. 325 y ss.

⁴⁷ Véase Sen, 1985.

El *Informe* es catastrófico en muchos aspectos. Hay excepciones. Por ejemplo, China, después de la revolución de Mao-Tsetung, logró pasar de 35 años de esperanza de vida promedio en 1949, a 69 años en 1995; de 200 niños muertos sobre 1000 durante el primer año de vida, a 42; del 80% de analfabetismo, al 19% (*Report*, 1997, p.49). Por el contrario, y globalmente, en el 2050 la humanidad llegará a 9 billones de habitantes, y unos 8 billones serán pobres. La longevidad en Canadá es hoy de 79.1 años de esperanza de vida y en Sierra Leona de 34.7 años.

Sin embargo, quizás por conocer el medio intelectual en que se mueve, Sen se cuida mucho de indicar claramente las *causas* de la pobreza en el mundo. Siempre analiza parcialmente el problema, porque va al *hecho* y estudia los criterios de su medida, pero jamás habla de que la pobreza (tanto absoluta como relativa) pueda presuponer una relación de dominación con respecto al trabajador o productor efectivo (capital-trabajo) o a las naciones postcoloniales (centro-periferia), como el posible origen estructural de la pobreza.

Recordemos que para Max Weber la *dominación* es definida de la siguiente manera:

Entendemos por *dominación* un estado de cosas por el cual una voluntad explícita (mandato) del dominador o de los dominadores influye sobre los actos de otros (los dominados), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato (obediencia). (Weber, 1922, p. 699 de la edición en español).

En efecto, la pobreza no origina rebelión cuando se la admite como *natural*, como una relación originaria del sistema económico. Así, el esclavo admite la esclavitud, el siervo el feudalismo, el asalariado el capital como si fueran órdenes *naturales*. Es el tiempo de la hegemonía de las relaciones económicas vigentes, positivas —diría Adorno—. Pero cuando el pobre descubre que es víctima de diversos sistemas autorreferentes (micro: la empresa, intermedio: el capital nacional, o macro: el sistema capitalista del mercado globalizado mundialmente, con un *centro* múltiple y una *periferia* altamente diferenciada, como aún lo admite George Soros⁴⁸) surge una *ética crítica* de la que Sen no tiene clara conciencia, pero que

⁴⁸ Soros, 1998. En todo el texto se habla continuamente del *centro* y la *periferia*. Aún en su artículo «The Crisis of Global Capitalism» (Newsweek, 7 de diciembre de 1998, pp. 78-84) es la categorización más frecuente: «There comes a point when distress at the *periphery* cannot be good for the *center*» (p. 80).

la necesitaría para fundar normativamente sus cálculos económicos acerca de la pobreza (su estructura, los componentes y contenidos, el cálculo de la línea de la pobreza, el *Índice de Pobreza Humana* en las naciones actuales, etcétera). Opino que en este aspecto la Ética de la Liberación fundamenta normativamente los avances científicos del proyecto de Sen, ya que define a la pobreza como un *efecto negativo no-intencional* del sistema económico que ha dejado de tener posibilidad de medir empíricamente (desde sus propios modelos matemáticos admitidos) dichos efectos de desigualdad en la distribución de la riqueza.

CONCLUSIÓN: UNIVERSALIDAD E INCERTIDUMBRE

Desde las víctimas de un sistema, y son víctimas aquellos que sufren la *pobreza en el mundo* actual, el sistema que las produce pierde su pretensión de verdad práctica, de validez, de eficacia, de justicia. Pierde entonces su legitimidad normativa (y por lo tanto política, de derecho, ideológica, etcétera). Es aquí donde se entiende la crítica a la Modernidad de Horkheimer:

*Conatus esse conservandi*⁴⁹ constituye la verdadera máxima de toda la civilización occidental [...] Quien confía en la vida (*Leben*) directamente, sin relación *racional (rationale)* con la *autoconservación (Selbsterhaltung)* [del sistema], vuelve a caer, según el juicio de la Ilustración en la etapa prehistórica [...] Cuanto más se realiza el proceso de *autoconservación* [del sistema] a través de la división burguesa del trabajo, tanto más dicho progreso exige la *autoalienación (Selbstentäusserung)* de los individuos, que deben adecuarse en cuerpo y alma a las exigencias del aparato técnico [...].⁵⁰

El sistema tiene un *impulso a conservar el ser* (del sistema) que pone la vida humana a riesgo en un irracional proceso hacia el suicidio colectivo. La pobreza es la consecuencia mayor. La responsabilidad sobre esas consecuencias se torna en crítica de la *causa* que la origina. La crítica de la pretensión de verdad, validez y eficacia del sistema, es la conclusión de la toma de conciencia ética de la existencia de un efecto negativo global del sistema globalizado actual. Sólo cuando la ética

⁴⁹ Cita el autor de la *Ética* de Spinoza, IV, prop. XXII, corol. (Spinoza, 1958, p. 191: «La tendencia a conservar el ser es el primero y único fundamento de la virtud»).

⁵⁰ Horkheimer, 1971, pp. 29-31 y 45-46.

tiene un principio universal material *positivo* (el deber de reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad) puede ahora fundamentar el principio crítico *negativo*: se *debe* criticar el sistema que produce pobreza institucional o sistemáticamente, a partir de la estructura misma del capital internacional globalizado, cumpliendo en el presente 500 años de su inicio.⁵¹

La ética crítica se toca aquí con la economía crítica —del tipo que practica Amartya Sen—, ya que juzga como perverso el sistema que causa efectos negativos, aunque sean no-intencionales, masivos, destructores desde un punto de vista ecológico y social.

El diálogo de la Ética de la Liberación con la Ética del Discurso ha llegado a un punto en que se pueden ver las diferencias. Si la moral no se articula al aspecto material (de contenido) que es el principio universal de la reproducción de la vida humana, su validez es meramente formal. La Ética de la Liberación *subsume* en este caso a la moral formal discursiva y trabajos económicos como los de Peter Ulrich muestran hasta que punto la razón discursiva es necesaria para explicar aspectos consensuales de la economía; aunque esta obra muestre cierta falencia de criterios materiales propios de la ciencia económica, más cuando se trata de la ciencia económica crítica como la que practica Amartya Sen.

De todas maneras, el pretender fundamentar condiciones y principios universales ético-económicos, y poder ser de hecho el marco de las decisiones económicas, no quita en nada la incertidumbre de la pretensión económica de justicia de toda mediación concreta elegida por los economistas o empresarios en el nivel cotidiano. El marco ético y la ciencia económica define un horizonte dentro del cual la factibilidad infinitamente compleja de lo concreto siembra en la conciencia del economista (en tanto político-económico, sea miembro del Estado o de una empresa productiva) una incertidumbre propia de la finitud de la condición humana.

Pero dicha pretensión económica de justicia quedará en pie como honesta pretensión ético-económica si se tiene permanente atención a las consecuencias negativas a corto y largo plazo. En el caso de las consecuencias *negativas* (tales como la pobreza) el economista con conciencia ética deberá rectificar sus decisiones, acciones, instituciones o sistema económica en totalidad para evitar dichos efectos negativos.

⁵¹ El inicio simultáneo a) del sistema-mundo, b) del colonialismo, c) del capitalismo y d) de la Modernidad no es claramente vislumbrado en la actualidad. En realidad son cuatro aspectos de un mismo fenómeno (aunque cada uno tenga antecedentes europeos en distintos niveles y antigüedad).

En este caso los principios éticos *orientan materialmente*, en un nivel, primero y abstracto, a *la validez formal práctica* de la discusión económica en vista de alcanzar no sólo el acuerdo, sino *la factibilidad concreta* de la producción, desarrollo o transformación de los subsistemas y sistemas económicos en concreto, sin dejar de ser *crítica* en la atención continua de sus consecuencias.

De esta manera no se cae ni en el fundacionalismo metafísico material o formalista, ni en un universalismo abstracto. Se pueden fundar principios universales, que dan marco y son las condiciones universales del acto económico, y que permiten al acto económico tener *pretensión económica de justicia* (dimensión específica y diferenciada de la *pretensión ética de bondad*). Dicha *pretensión* manifiesta, como he dicho, la incertidumbre propia de la indecidibilidad y la finitud de la razón económica. Llamaré por ello *pretensión económica de justicia* a la *pretensión ética de bondad* cuando ésta se sitúa en un nivel estrictamente económico, pudiendo ser también un momento de los actos público, social, político o intersubjetivo externo.

Como conclusión, la Ética de la Liberación necesita afirmar la universalidad de la razón y la fundamentación de principios en vista de la liberación de las víctimas. Necesita, igualmente, afirmar la vida, sin caer en vitalismos darwinistas o facistas, por la exigencia de establecer un criterio universal de verdad práctica, desde el que pueda juzgarse al sistema económico que produce pobreza (muerte) como negación de la vida humana. El criterio material *vida humana* es absoluto, y todo modelo, argumento, sistema económico constructivo o crítico debe tenerla como referencia última.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, Chicago, 1958.

—————, *The Life of the Mind*, Nueva York, Harvest Book, 1978.

Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1995.

Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 2 vols., Buenos Aires, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1978.

—————, *Filosofía de la producción*, Bogotá, Nueva América, 1984.

—————, *La producción teórica de Marx*, México, Siglo XXI Editores, México, 1985.

_____, «Die *Lebensgemeinschaft* und die Interpellation des Armen», *Fornet-Betancourt*, pp. 69-96, 1990,

_____, «Re-lecture Marx. Aus der Perspektive der Lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung», en *Bremer Philosophica*, Folleto Universität Bremen, Studiengang Philosophie, núm. 5, 1992.

_____, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1993 (traducción al inglés: *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Taylor, Rorty and the Philosophy of Liberation*, Nueva Jersey, Humanities Press, 1996).

_____, «Ética de la Liberación», en *Sidekum*, 1994, pp. 145-170.

_____, (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, Siglo XXI, México.

_____, «Die Priorität der Befreiungsethik gegenüber der Diskursehtik», en *Arens*, 1995, pp. 113-137 (original en español: «La ética de la liberación ante el desafío de la Ética del Discurso», en *Signos. Anuario de Humanidades*, vol. VII, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1994, pp. 241-275).

_____, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusion*, Madrid, Trotta, 1998a.

_____, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998b.

Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. Frankfurt, Suhrkamp, 1981 (traducción al español: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. Madrid, Taurus, 1987).

_____, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt Suhrkamp, 1992 (traducción al inglés: *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, MIT, 1996).

Horkheimer, Max y Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, Fischer, 1971 (traducción al español: *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970).

Marx, Karl, *Grundrisse der politischen Oekonomie*, Berlin, Dietz Verlag, 1974.

_____, *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, vol. 19, Berlin, Dietz Verlag, 1978.

Morín, Edgar, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós, 1996.

Report. Human Development Report 1992, Oxford, United Nations Development Programme/ Oxford University Press, 1992.

Report. Human Development Report 1997, Oxford, Oxford University Press/ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 1997.

Report. Informe sobre desarrollo humano 1998, Madrid, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo/ Ediciones Mundi-Prensa, 1998.

Sen, Amartya, *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden-Day, 1970.

_____, *On Economic Inequality*, Oxford, Oxford University Press, 1973 (traducción al español: *Sobre la desigualdad económica*, Barcelona, Crítica, 1979).

_____, *Poverty and Famines*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

_____, *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge Harvard University Press, 1982.

_____, *Resources, Values and Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

_____, *Commodities and Capabilities*, Ámsterdam, North-Holland, 1985.

_____, *On Ethics and Economics*, Oxford, Basil Blackwell, 1987 (traducción al español: *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza Universidad, 1989).

_____, *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós, 1998.

Soros, George, *The Crisis of Global Capitalism*, Estados Unidos, Public Affairs of the Perseus Books Group, 1998,

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

Ulrich, Peter, *Transformation der oekonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, Bern, Haupt, 1993,

Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922 (edición en español: *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984).