

MORAL Y ÉTICA DE LO PÚBLICO

Mario Roberto Solarte Rodríguez

FACULTAD DE TEOLOGÍA

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA**

MORAL Y ÉTICA DE LO PÚBLICO

MARIO ROBERTO SOLARTE RODRÍGUEZ

**COLECCIÓN APUNTES DE TEOLOGÍA
BOGOTÁ, ENERO DE 2003**

CONTENIDO

MORAL Y ÉTICA DE LO PÚBLICO

PRESENTACIÓN	7
1. El fenómeno de la corrupción en perspectiva ética	
1.1. ¿Qué es la corrupción para la reflexión ética?	9
1.2. La distancia entre las leyes y las costumbres	10
1.2.1. Dicotomía entre la justicia y el bienestar	10
1.2.2. La ley formal carece de contenido concreto	13
1.2.3. En la toma de decisiones cotidianas no basta con que uno se pregunte si está cumpliendo la ley, o si no la está contradiciendo	16
1.3. El orden ético del estado de derecho	17
2. La ética de lo público	
2.1. Caracterización de la reflexión ética	21
2.2. Marco conceptual para una ética aplicada a las instituciones	22
2.2.1. La ética como constitutiva de la existencia	23
2.2.2. Ética aplicada a la gestión de lo público	26
2.2.2.1. Aporte de la ética de principios universales a las instituciones orientadas a lo público	27
2.2.2.2. Aporte de la ética de principios comunitarios a las Instituciones orientadas a lo público	29
3. La institución como sistema complejo y paradójico. Una perspectiva teológico moral	
3.1. Comprensión ética de las instituciones	33
3.2. La hipótesis religiosa sobre los sistemas sociales	35
3.3. Deconstruir los mitos, escuchar a las víctimas y reducir la violencia	45
3.4. Los nuevos sistemas sacrificiales: paradojas del capitalismo	51
3.4.1. Individualismo y principio antisacrificial	52
3.4.2. Las empresas como sistemas paradójicos	58
4. Ética de la responsabilidad	
4.1. Necesidad de nuevas costumbres en las instituciones	61
4.2. Dificultades frente a la ética	62
4.3. ¿De dónde viene el interés por la ética empresarial?	64
4.3.1. Orígenes del concepto de responsabilidad social	64
4.3.2. La filantropía en América Latina	65
4.3.3. El trabajo actual en ética empresarial	66
4.4. La responsabilidad ética	69

4.5. Un mínimo moral significativo	70
4.6. Los acuerdos mundiales de ética empresarial	72
5. Concepto de responsabilidad social	
5.1. Responsabilidad social dentro de un proyecto de no-exclusión	75
5.2. La gestión ética: unos medios	79
5.2.1. La autorregulación ética	79
5.2.2. Responsividad	82
5.2.3. Evaluación social	83
6. La responsabilidad social implica asumir de manera ética las interacciones de la institución	
6.1. En cuanto instituciones	85
6.2. Con el Estado	86
6.3. Con otras instituciones	87
6.4. Con la comunidad	90
6.5. Con los directivos	91
6.6. Con los empleados	92
6.7. Con los contratistas	96
6.8. Con el medio ambiente	97
BIBLIOGRAFÍA	99

PRESENTACIÓN

1. EL FENÓMENO DE LA CORRUPCIÓN EN PERSPECTIVA ÉTICA

1.1. ¿Qué es la corrupción para la reflexión ética?

La palabra corrupción se deriva en el verbo griego "fzeiro", corromper, del cual también se deriva el adjetivo "afzartos", incorruptible. En latín se emplea el verbo "rumpere", que significa arrancar, aplastar, arruinar, romper; de esta misma raíz se derivan erupción y corrupción. Corromper significa originalmente "hacer estallar", y se extiende a todo lo que es susceptible de echarse a perder, sin involucrar el romper algo físico. La raíz latina *reu* origina unas palabras que subrayan el aspecto físico de arrancar, y otras, el lado metafórico. Cuando se habla de una persona que se ha corrompido, se indica que a ella le ha sido arrancada el alma en el sentido de daño moral. La tradición latina está en la base de las tradiciones legales de occidente, de manera que promueve la solución al problema de la corrupción a través de leyes y formas generales que se imponen a las personas desde la voluntad del legislador.

La otra tradición moral que ha formado a Occidente, la bíblica, muestra a la corrupción como una acción opuesta a la voluntad de Dios, que daña la vida de las personas y está asociada a toda clase de males. La teología cristiana ha insistido en el poder salvífico de Dios, como fuerza que puede cambiar a las personas, sacándolas del mal radical y definitivo; se trata de un acontecimiento que puede ocurrir en el interior de las personas. De esta manera, la Teología cristiana se colocó en una posición cercana a la tradición del cambio interior que había postulado Platón. En adelante, se considerará que las personas tienen la posibilidad de conocer la verdad moral y de cambiar sus comportamientos a partir de su interior.

Esta tradición, que une la verdad moral con la interioridad personal, tiene su mayor expresión en la ética de Immanuel Kant, para quien la posibilidad de un comportamiento recto se basa en la autonomía moral de la razón. Una persona

que obra de manera autónoma, es decir, siguiendo los dictámenes de su razón, obrará con rectitud, que en esta filosofía significa que tendrá como máxima de su comportamiento una regla que pueda ser suscrita por todos los demás como ley de su comportamiento¹. La corrupción es un efecto contrario al obrar moral autónomo, pues quien obra de este modo no puede estar dispuesto en toda situación a admitir que su comportamiento es la regla moral que rige todas las relaciones. En consecuencia, la corrupción es un acto de arbitrariedad, que quebranta la posibilidad de convivencia en un contexto de reglas de equidad compartidas.

En años recientes se ha explicado la corrupción por una versión incompleta de la ética de la utilidad. En su versión original, esta escuela ética pensaba lo que acontecía en el surgimiento de la sociedad industrial, donde el amor propio había pasado a considerarse como un valor, siempre que fuera compatible con el mayor bien de los demás. La corrupción se lleva a cabo bajo el argumento de obtener el goce de bienes económicos, sin tener ninguna perspectiva diferente a la de una sencilla competencia² contra otros posibles rivales. En una comprensión de los demás como simples rivales de una competencia sin reglas para obtener unos bienes, no es posible la cooperación ni la solidaridad.

En este punto, aparece con claridad la inadecuación de las legislaciones y los controles externos. Todas las leyes son formales, y no pueden ser de otra manera: al legislador le es imposible prever cada situación concreta, de manera que siempre es posible encontrar la manera para no incumplir la ley y obrar de forma³ incorrecta.

1.2. La distancia entre las leyes y las costumbres

Hegel hizo un profundo análisis de las situaciones que ocurren cuando las leyes se crean ajenas a las tradiciones y costumbres de cada pueblo y comunidad. Vamos a aplicar sus conceptos para examinar la situación moral colombiana.

1.2.1. Dicotomía entre la justicia y el bienestar. Esta separación de lo universal y lo particular se presenta como un dilema, en el que la elección de un

¹ Obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma a la vez ley universal. KANT, Inmanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ariel: Barcelona. 1996. 436, 33-437, 1. p. 203.

² ZAÑARTU, Mario. El contexto humano de la corrupción. En: AULA DE ÉTICA. *Eficiencia, corrupción y crecimiento con equidad*. Universidad de Deusto: Bilbao. 1996. p. 16.

³ HEGEL G. W. F. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Prodhufi: Madrid. 1993. § 134-141.

término exige el sacrificio del otro: si cumplo con las leyes de justicia, sacrifico mi bienestar, y si busco mi bienestar, debo infringir las leyes de justicia.

Si se interpreta la búsqueda del bienestar en términos del mercado, y la justicia como las reglas de equidad e imparcialidad propias del Estado de Derecho moderno, puede interpretarse la corrupción como la intromisión de las reglas del mercado en el ámbito del Estado. El mercado supone la existencia de formas de trabajo socialmente organizadas, para dar solución a las necesidades, y de los valores de laboriosidad, capacitación e iniciativa; también presupone la propiedad privada y la mediación de contratos y leyes formales para la regulación de las interacciones. El mercado se rige por la búsqueda del bienestar privado bajo el supuesto de la igualdad formal de todas las personas para actuar como oferentes o demandantes.⁴ La formalidad propia de las relaciones contractuales se explica por la diversidad y particularidad de intereses, que tiende a una ruptura permanente de los vínculos éticos, en tensión con la red de relaciones que se tejen para dar resolución a la diversidad de necesidades sociales; esta red pide la existencia de reglas de aportación cada vez más complejas, de modo que la misma acción individual de los sujetos en el mercado genera un tejido social orientado a satisfacer los fines y preferencias individuales.⁵

El Estado moderno se sustenta en el valor de la justicia entendida como equidad, dentro de una regulación para la estructura básica de toda sociedad: la Constitución, las formas de propiedad legalmente reconocidas, la organización de la economía y la naturaleza de la familia. Esta regulación es conocida como la hipótesis del contrato social, que opera como un acuerdo entre todos los integrantes de una sociedad, en cuanto ciudadanos, es decir, sin distinción de sus funciones o posiciones, ya que son todos en principio libres e iguales. Este acuerdo hipotético es el soporte racional de la justicia entendida como imparcialidad o equidad, cuyos contenidos básicos son:

Cada persona tiene derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para todos. Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primera, deben relacionarse con puestos y posiciones abiertos para todos en condiciones de plena equidad y de igualdad de oportunidades; y la segunda, deben redundar en el mayor beneficio de los miembros menos privilegiados.⁶

⁴ GONZÁLEZ FABRE, Raúl. Notas para un diagnóstico ético político de América Latina. En: SCANONNE y REMOLINA compiladores. *Sociedad civil y Estado*. Indo-América Press Service: Bogotá. 1996. p. 26.

⁵ DALLMAYR, Fred. Hegel: *Modernity and Politics*. Sage Publications: Newbury Park, California. 1993. p. 123-125.

⁶ RAWLS, John. *Liberalismo político*. FCE: Bogotá. 1996. p. 271.

La corrupción ataca las reglas de justicia imparcial de la sociedad y las suplanta por reglas propias de las relaciones personales. "La corrupción entra en juego cuando se pretende alterar la objetividad de decisiones de contratos, premios, impuestos, concursos o postulaciones a favor de algunas personas o grupos (o esquivar sanciones por transgresiones sociales) sobre la base de transferencias de recursos o servicios a las personas o grupos de quienes depende la decisión de asignaciones o concesiones, o la dictación de penas o premios".⁷ De esta manera, la lógica de las actividades económicas, por la cual en los intercambios se da y se recibe, con tendencia a maximizar la diferencia entre lo aportado y lo conseguido, ocupa el espacio de las mediaciones propias de las instituciones públicas, diseñadas para garantizar los derechos de los ciudadanos.

Por tanto, se puede entender a la corrupción como el efecto propio de una situación global en que el mercado ha pasado a constituirse en la única fuente de significaciones, no sólo por el efecto masivo de la publicidad, sino por sus logros visibles, que motivan a quienes aún no los disfrutan para imitar los comportamientos de los miembros más exitosos de la sociedad. Y esta imitación no se limita a aspirar a un estilo de vida confortable, sino a obtener los bienes deseados de cualquier manera. "Todos desean un crecimiento más rápido del que pueden lograr, y todos buscan medidas especiales que puedan mejorar su ubicación personal o grupal al interior de la sociedad. Y por tanto todos están expuestos a la tentación de recurrir a la corrupción para apurar el paso."⁸ No obstante, hay que recordar que la lógica del mercado no corresponde a la lógica de la justicia como equidad que rige a los Estados modernos, de manera que el triunfo del mercado equivale a la erosión de las reglas que garantizan la equidad dentro de la sociedad.

Rawls ha distinguido dos poderes morales básicos en los ciudadanos: la capacidad para tener y llevar a cabo una concepción particular del bien, que llama lo racional; y la capacidad de cooperación y concordar en unas reglas de justicia como imparcialidad para todos los ciudadanos, que llama lo razonable.⁹ La corrupción se puede entender también como el predominio de las concepciones de bien de los individuos, a costa de las reglas de imparcialidad propias del Estado moderno.

Si las instituciones y los individuos se definen por intereses exclusivamente particulares, entonces estamos frente a la disolución de los vínculos de confianza y cooperación, que permiten hablar de convivencia en un marco institucional. En ese caso, la corrupción lleva a la comunidad a su propia disolución: Las personas que se benefician de la corrupción en mediana y gran escala son una minoría, de

⁷ ZAÑARTU. *Op. Cit.* p. 17.

⁸ *Ibíd.* p. 18.

⁹ RAWLS. *Ibíd.* p. 42.

manera que los recursos públicos alcanzan para menos personas; el estado no se rige por la ley, sino por consideraciones particulares; el mercado no funciona sobre el libre juego de la oferta y la demanda, sino intervenciones del estado que genera ventajas para ciertas empresas. Finalmente, estado y mercado se interpenetran de manera viciosa, alejándose cada uno de sus propios fines.

1.2.2. La ley formal carece de contenido concreto. Dada la formalidad de las leyes que rigen las relaciones contractuales y el ámbito del mercado, es posible justificar toda acción injusta o inmoral como un acto que cumple la ley, o, al menos, que no la incumple. De ahí que un Estado de Derecho necesite contar con leyes basadas en principios con contenidos concretos, como que la vida de los seres humanos debe ser respetada o que la propiedad privada debe existir, desde los cuales las leyes tienen parámetros concretos de exigencia.

En el caso colombiano, la Constitución tiene principios concretos que, no obstante, expresan intenciones o puntos de llegada a modo del deber ser de la nación; es decir, no recogen tradiciones ni costumbres de todos los colombianos, sino que expresan el ideal de nación de los constituyentes. Esta construcción, aunque en buena medida recoge intenciones de los diversos grupos que participaron en la escritura de la Constitución del 91, se ha visto sometida a una reglamentación posterior de carácter restrictivo, y tiene aún que padecer los dilemas propios de las tensiones entre lo que existe y lo que se postula como lo que debe llegar a ser.

Estos dilemas no sólo devalúan el sentido de la ley, sino que llenan de arbitrariedad los diversos contenidos concretos por los que se puede optar en cada contexto particular. En Colombia esto se expresa en las posiciones arbitrarias de cada uno de los partícipes de una discusión, en la que cada cual se considera a sí mismo como poseedor de la certeza moral, según la cual es correcto lo que por sí mismo determine. Esta es otra expresión de la arbitrariedad, y expresa un elemento esencial dentro de la configuración ética de una sociedad: la eticidad exige la libertad personal, sin la cual nunca podrá hablarse de bien común. No obstante, cuando la posición personal no expresa más que perspectivas puramente particulares, que no son conciliables con los Otros, entonces aparece la arbitrariedad, entendida como una posición injustificable en una discusión, que por principio busca la confrontación de razones.

Por otra parte, no se puede desconocer que ciertas posiciones personales han expresado la crisis de una sociedad en transición, destacando sus mejores contenidos morales, incluso en contra de las instituciones y prácticas existentes. Tal ha sido el caso de Sócrates, los estoicos, Jesús y Gandhi. Lo común a estos personajes es que expresan contenidos morales contra la arbitrariedad que imperaba en las instituciones de su época. Esta arbitrariedad se puede identificar por un sencillo juicio sobre la prevalencia del bien común en las instituciones: Si la

institución en realidad no sirve al bien común, sino a intereses particulares, entonces las posiciones morales de los sujetos que reclaman una perspectiva orientada al bien común son correctas.

Otro aspecto de esta formalidad tiene que ver con la dualidad moral presente en nuestro país, así como en Latinoamérica: al lado de las reglas de equidad o imparcialidad propias del Estado moderno de Derecho, existe una tradición moral basada en las relaciones personales concretas. Las reglas de imparcialidad corresponden a una moral que tiende a los principios universales abstractos que se concretan en el ciudadano, cuyas características son el respeto a la ley, el nacionalismo, la moderación y la equidad en las decisiones, el orden en la convivencia ejercido a través de una moral pública común. Estas reglas han estado presentes en nuestras tradiciones debido al influjo del cristianismo y, luego, aunque en menor grado, de la ilustración francesa a través de los libertadores y forjadores de la República.

No obstante, estas reglas universales siempre han convivido con las costumbres políticas reales, que configuraron una sociedad dividida en estamentos. Como resultado, las instituciones políticas crearon regulaciones de carácter universal, pero el gobierno real se ha hecho a favor de los estamentos que detentan el poder religioso, económico o político. El pueblo colombiano solía decir que "las leyes se hicieron para los de ruana", para expresar la falta de confianza en unas instituciones diseñadas para favorecer la impunidad con que obraban las elites. La Constitución del 91 no ha logrado cambiar las costumbres políticas, aunque ha reforzado la intencionalidad de crear un Estado moderno, regido por la justicia entendida como equidad e imparcialidad.

Por el otro lado, las personas en Colombia se comprenden a sí mismas a partir de sus relaciones. Existe una moral marcada fuertemente por la familia y las amistades, con un alto sentido de lo comunitario, unos criterios morales de orígenes familiares o religiosos, siempre particulares y relativamente comunitarios, una gran valoración de las personas y de las celebraciones festivas, todo esto unido muchas veces a un universo no conceptual y abstracto, sino simbólico y mágico. Son valores propios de esta moralidad la solidaridad, la lealtad, la generosidad y la gratuidad.

El efecto del encuentro de estas dos moralidades es que "bajo el manto formal del Estado de Derecho se esconde una red de conexiones familiares, clientelares, gremiales, amistosas... que alteran completamente el funcionamiento del sistema legal. No es que no haya legalidad y nos dirijamos al caos, es que la sociedad funciona según unas leyes distintas a los códigos: leyes no universales, sino resultado de la imbricación de sistemas particulares de relaciones y preferencias".¹⁰

¹⁰ GONZÁLES FABRE. *Op. cit.* p. 24.

Como resultado, las personas son desiguales ante la ley y frente a las instituciones públicas: El derecho de una persona se ve pospuesto o desechado por el poder ejercido por otra persona que se halla mejor situada, porque tiene un amigo o es del mismo partido, etc. Estas redes de relaciones se suelen emplear en beneficio de los intereses privados de los implicados, aunque por lo general y cuando no se trata de la gran corrupción, se trata de beneficios que se reparten entre el grupo relacionado.¹¹

González Fabre llama a esta dualidad “el carácter abstracto de la vida pública”. Se refiere a la ausencia de mediaciones que garanticen la efectividad de los derechos universales. Aunque esta es una función propia del Estado moderno de derecho, en América Latina no se ha logrado aún la constitución de este tipo de Estado, y hay que preguntarse si en lugar de copiar el modelo moderno de Estado, no pudiésemos orientarnos hacia la construcción de un Estado más acorde con las tradiciones y aspiraciones de las mayorías. Precisamente esta ausencia de mediaciones institucionales para garantizar los derechos definidos en la Constitución explica la recurrencia a la violencia. Por tanto, otro motivo para trabajar con empeño en la construcción de un Estado que garantice los derechos sin exclusiones es la necesidad de reducir la violencia y de asegurar la convivencia. Es decir, la prevención de la corrupción es uno de los caminos más convenientes y menos costosos de enfrentar el problema de la violencia que, por lo tanto no se reduce al cese del fuego, sino que debe entenderse como la construcción de una nación para todos los colombianos sin exclusión.

Otro efecto de esta composición de la moralidad latinoamericana es que no se ha construido una vida pública en el sentido propio de los “Estados Modernos”, pues las relaciones rigen espacios que la modernidad prescribe que deben ser regulados por reglas de imparcialidad. La vida pública, y por tanto, la sociedad civil, está conformada por redes de relaciones personales, primarias, y no ha constituido reglas de imparcialidad. La vida pública no se regula por criterios universales, sino por los vínculos entre las personas, de manera que seguir criterios de imparcialidad y no favorecer o preferir a los amigos, nos resulta casi inmoral. En consecuencia, además de los criterios del mercado, vividos a nuestra manera: lo público ha sido constituido por las reglas de relaciones personales, que siempre son preferidas a las reglas imparciales enunciadas por el Estado de Derecho. Esto hace aún más confuso el trabajo de prevención y lucha contra la corrupción, entendido muchas veces como defensa de lo público, ya que en Colombia, como en casi toda Latinoamérica y España, lo público no sólo es invisible sino que se ha privatizado de antemano.

Como dice González Fabre: “lo esencial es comprender que la sociedad política y económica ha de entenderse en Latinoamérica como una trama de relaciones

¹¹ GONZÁLES FABRE. *Op. cit.* p.24-25.

personales primarias, que por el influjo ideológico de la modernidad francesa se ha dotado a sí misma de un Estado con el que no sabe muy bien qué hacer”.¹² Además, este Estado moderno no resulta creíble y legítimo, porque priman las relaciones primarias, y se ha aprendido por experiencia de siglos que irrespetar las reglas universales constituye el mejor camino hacia el éxito, si se manejan con acierto la red de relaciones primarias que constituyen la vida social. Lo mismo puede aplicarse a las demás instituciones modernas, como las empresas privadas que están vinculadas muchas veces a la gran corrupción en el Estado, al que han “comprado” o pueden manejar con sus presiones o su lobby; estas empresas suelen regirse por las relaciones personales y experimentan una inmensa dificultad para construir reglas imparciales para administrar todas sus interacciones.

Prevenir la corrupción y generar procesos para reducirla es, sin duda, el camino necesario para la constitución de un Estado moderno de derecho y de una economía de mercado eficiente en Colombia, que garanticen los derechos y ofrezcan unos bienes de calidad, para resolver las necesidades de todos sin exclusiones. En ese sentido, la prevención de la corrupción debe insistir en la necesidad de diferenciar los ámbitos de la vida: la esfera privada se rige por relaciones de afecto y amistad; pero lo público debe construirse desde reglas de justicia imparcial, que aseguren los derechos a todos los ciudadanos de manera equitativa.

Las relaciones entre las personas son muy importantes para nuestras tradiciones, pero han sido corrompidas por la incidencia del dinero en la obtención indebida de beneficios. No obstante, hay que aclarar que se trata de construir tres esferas para la vida como sociedad: la propia de los afectos y la amistad, que es la esfera privada; la del mercado, determinado por reglas de libre competencia, propiedad privada y respeto a los contratos, y la del Estado, construido bajo el principio de justicia como imparcialidad. Dentro de la esfera del mercado es necesario destacar y diferenciar a la sociedad civil, formada por todas las organizaciones y agrupaciones que buscan intereses de colectivos. Precisamente, para construir un Estado con una democracia participativa, es esencial fortalecer el rol de las organizaciones de la sociedad civil, de manera que se garanticen mejores canales de participación y negociación frente a los poderes tradicionales.

1.2.3. En la toma de decisiones cotidianas, no basta con que uno se pregunte sí está cumpliendo la ley, o sí no la está contradiciendo. La decisión es un proceso complejo, que parte del conocimiento de la situación que exige la elección de alternativas. Esta situación debe ser tan compleja que no pueda ser regulada, es decir, si la situación requiere tan sólo una aplicación de

¹² GONZÁLEZ FABRE, Raúl. Las estructuras culturales de la corrupción en Venezuela. En: AULA DE ÉTICA. *Op. cit.* p. 58.

procedimientos técnicos, no hay lugar a una verdadera toma de decisión. Se decide porque la situación está llena de elementos imprevisibles y particulares. En este contexto, la persona puede revisar la experiencia acumulada por sus antecesores o por sus compañeros, puede buscar el consejo de expertos o puede seguir las reglas de su institución, con la confianza propia de que trata con un acumulado de buenas tomas de decisión. Las reglas, en este caso, muestran buenas decisiones, en el sentido de aquello que las personas en esta institución han considerado mejor o más correcto en situaciones similares. En todo caso, la decisión se somete a las contingencias de la realidad, según la cual cualquier elección tienen múltiples efectos no siempre deseados ni previstos. Por esto es importante introducir el principio moral de la responsabilidad, que cualifica y precisa las decisiones también por sus efectos, y no sólo por sus intenciones.

1.3. El orden ético del Estado de Derecho

Un Estado de Derecho supone la libertad de las personas, la existencia de una economía de mercado y de una sociedad civil, que son las condiciones para que la cultura de los habitantes de una nación haya logrado configurar parámetros comunes de convivencia. Por tanto, los Estados de Derecho suponen la existencia de costumbres que sustenten los acuerdos mínimos de convivencia, así como un tipo de libertad personal capaz de unirse a los criterios universales propios de una convivencia en contexto institucional y constitucional.

El Estado no es sencillamente una institución que protege y asegura la libertad individual, y más todavía sí esta se entiende como libertad del mercado. En esta concepción, el Estado es una síntesis de intereses individuales y, dado que cada cual reclama para sí protección de su propiedad y de su libertad, entonces las instituciones tienden a defender de manera prioritaria los intereses dominantes, que suelen ser los de los más poderosos. Esta, que es la concepción liberal clásica, ha vuelto a aparecer con la ideología neoliberal, que reclama un Estado mínimo garante del mercado.

La relación de los individuos con el Estado es completamente distinta: cada uno se forma y educa dentro de un Estado, de manera que aprende las costumbres y pautas de ese contexto instituido. Dentro de los Estados de derecho es claro que las personas realizan su propia libertad individual a través de formas de convivencia que tienden al bien común; los miembros de un Estado de Derecho han sido educados para el ejercicio de una autonomía que se traduce en formas de actuar según leyes y principios razonables, es decir, que pueden ser aceptados por todos los afectados dentro de condiciones equitativas de diálogo.

En cambio, en Colombia se ha aplazado la posibilidad histórica de construcción de un Estado de Derecho debido a que han prevalecido intereses privados de todo orden, sumado esto a la tradición de relaciones personales de señorío y servilismo, traducidas al campo político a través del clientelismo. En consecuencia, se puede entender la corrupción como un fenómeno emergente dentro de una sociedad en crisis, caracterizada por el conflicto entre una moralidad de afectos y vínculos, enfrentada a la racionalidad de otra moralidad liberal, que se hace formal debido a su incongruencia con las experiencias de formación de las personas y a las prácticas aceptadas por siglos. Por otro lado, la corrupción responde a la tradición de unas instituciones gubernamentales construidas desde hace siglos para legitimar el pillaje y el lucro de las elites, sin que haya sido posible aún promover el control de la ciudadanía organizada sobre los bienes públicos.

Prevenir la corrupción en Colombia debe significar entonces, generar las condiciones para la construcción de un efectivo Estado de Derecho. Estas condiciones suponen un fuerte cambio en las costumbres de las personas, y más en concreto, de los funcionarios públicos. En esto, no sólo pone en cuestión la legitimidad de las instituciones y de las leyes, sino que se pone como problema la misma gobernabilidad. El gobierno debe dar cumplimiento a las leyes; pero la construcción de un Estado de Derecho exige la necesidad de una fuerte reflexión moral, que no se ciña al cumplimiento de las leyes, sino que promueva sólo las leyes que sean legítimas en perspectiva ética. Esto, porque la reflexión sobre lo moral, la ética, como parte que es de la filosofía, tiene un potencial crítico al cual no puede renunciar. Este potencial crítico se traduce en la necesidad de garantizar la autonomía moral de los ciudadanos a través de mecanismos participativos que permitan legitimar la construcción de instituciones y leyes a través del ejercicio del diálogo y de la construcción de acuerdos racionales.

Si bien el problema de la legitimidad se resuelve en cierta medida con el incremento de la participación y control de los ciudadanos, también aparece la exigencia de un compromiso fuerte de los funcionarios con lo público: desde tener reglas y criterios claros y precisos sobre los conflictos de interés, hasta la necesidad de ejercer los cargos para los que se demuestra idoneidad a través de concursos públicos y transparentes.

La **idoneidad** no responde a la necesidad de conseguir un puesto de trabajo en cualquier institución y de cualquier manera, sino a las capacidades personales, a la formación y a la experiencia. La función pública exige transparencia en el acceso a los cargos, sin la cual se pone en duda la legitimidad de las acciones de los funcionarios. Esta transparencia es necesaria dado que los funcionarios públicos son miembros de la sociedad que eligen dedicar su vida a los asuntos públicos, que tiene responsabilidad con la sociedad y sobre quienes la sociedad tiene

derecho de ejercer su control. La función pública es, pues, una vocación de servicio a la sociedad y no puede entenderse nunca como una casta de cargos que puedan tener algún carácter hereditario o que pertenezcan a algún grupo de poder.¹³

Del funcionario público se espera un fuerte compromiso personal, pues tiene un trabajo de altísima responsabilidad, dado que trata directamente con la construcción y cuidado del Bien de la comunidad, que es un valor en sí mismo. Para garantizar su independencia frente a los intereses privados, que permanecen en conflicto dentro de la sociedad civil, el Estado debe asegurar sus necesidades particulares. De esta manera se previene que los funcionarios públicos pierdan su independencia y busquen los medios para satisfacer sus necesidades a expensas de los bienes públicos. No obstante, un buen nivel de salarios no evita la codicia, que es promovida como un valor esencial dentro de la sociedad a través de los mecanismos del libre mercado. Por tanto, es esencial la creación de instituciones con fuertes vínculos éticos, que motiven el cumplimiento de los más altos parámetros de compromiso personal de los funcionarios con la gestión de los bienes públicos.

En una perspectiva ética, el control de los funcionarios depende tanto del papel que desempeñen las personas con mayores responsabilidades, de quienes se espera un liderazgo ético, como de los diversos mecanismos de consulta, participación y veeduría de los ciudadanos, que son medios que garantizan la legitimidad de la gestión pública. Los procesos éticos de control buscan refrenar la intromisión de los intereses particulares en la gestión pública, a la vez que completar desde la ciudadanía los controles creados por las mismas instituciones.

No obstante, todos los mecanismos de control están llamados al fracaso si no se basan en el comportamiento de los funcionarios. Por ello resulta esencial prevenir la corrupción a través de la educación moral de los funcionarios públicos. El comportamiento de los funcionarios es la base en la que descansa la confianza respecto del gobierno; los ciudadanos esperan que, a través de sus funcionarios, el Estado satisfaga sus necesidades. Esta acción del Estado puede variar de modo y de manera, pero dentro de un Estado social de Derecho, la Constitución obliga al Estado a resolver con calidad y equidad las necesidades de los ciudadanos. Esto produce unas relaciones marcadas por la particularidad, en la que cada ciudadano tiene una perspectiva para comprender la acción gubernamental, e incluso unos sentimientos respecto a la competencia del gobierno. Esta particularidad explica la dificultad en los controles ejercidos desde arriba dentro de la institución, y

¹³ HARDIMON, Michael. *Hegel's Social Philosophy*. Cambridge University Press: Cambridge. 1994. p. 221. "Is a choice that is open to ordinary citizens. The civil service is not a caste": es una elección que está abierta a los ciudadanos corrientes. El servicio civil no es una casta.

demanda el afinamiento de los mecanismos de participación y control de los ciudadanos.

La educación ética de los funcionarios depende, en buena medida de las instituciones de educación en las que se han formado, que deben promover la formación de personas con una fuerte cultura ética, a la par con las competencias intelectuales y técnicas necesarias para el ejercicio de sus cargos. Se espera que estas instituciones formen personas con una madurez y **autonomía moral**, que las capacite para optar por los valores de ecuanimidad, equidad y benignidad, de manera que los funcionarios públicos generen las costumbres que requiere el Estado Social de Derecho. Por otra parte, como ya lo había dicho Aristóteles, el comportamiento de las personas depende también del marco institucional en que se han formado; cada Estado forma a sus nuevos ciudadanos en sus prácticas y costumbres. En consecuencia, la grandeza moral del Estado determina la competencia moral de sus funcionarios. Sólo un auténtico Estado social de derecho puede formar funcionarios que vivan hábitos para los intereses, opiniones y asuntos generales; estos hábitos pueden romper la tendencia a favorecer a los más cercanos y familiares, y reducir la tendencia a sentimientos como la venganza, el odio y, en general, las pasiones, que dan curso a la arbitrariedad.

Estamos abocados, pues, a una fuerte promoción de la ética, no tanto en el sentido de clases o de simple instrucción. La nueva instauración de la ética supone la creación de espacios comunes para discutir las diversas alternativas que se asumen en situación cuya decisión no es sencilla. No obstante, estas discusiones exigen esclarecer los principios y valores que permiten configurar una nueva forma de convivencia, a modo de una exigencia propia de las discusiones, que no puede ser forzada pero tampoco evadida. Por otro lado, cualquier instancia social es idónea para la constitución de la nueva ética: desde las familias, hasta las escuelas y las religiones, pasando claro está, por los lugares de trabajo, que son determinantes en la vida de las personas.

2. La ÉTICA DE LO PÚBLICO

2.1. CARACTERIZACIÓN DE LA REFLEXIÓN ÉTICA

Vamos a proponer una convención, pues los términos ética y moral son etimológicamente equivalentes. Llamaremos moral a las costumbres de una comunidad y ética a la reflexión sobre lo moral¹⁴, ya sea desde el campo de la Filosofía o de la Teología, aunque en este último caso emplearemos el término “Ética Teológica” o “Teología (de lo) Moral”.

La moral es el conjunto de hábitos, valores y pautas de acción que cada generación transmite a la siguiente, pues constituye su manera de concebir la vida buena. En consecuencia, la moral se vive y se aprende dentro de la tradición de cada comunidad y forma de vida. Cada grupo humano, y por efecto de la educación y de los procesos de socialización, cada individuo, posee unos criterios o parámetros sobre lo que es correcto o incorrecto, bueno o malo. Estos criterios morales tienen que ver con problemas que consideramos pueden beneficiar o lesionar muy profundamente a los seres humanos. Estos criterios no los establece ninguna autoridad, sino que se mantienen como parámetros mientras se apoyen en razones adecuadas y justificadas; por regla general, los criterios morales se nos imponen por encima del interés propio, de manera que se considera incorrecto preferir el propio interés a la moral. Por eso, en la actualidad se sostiene que existe un punto de vista moral, que nos lleva a reflexionar en una perspectiva “universal”, y nos permite evaluar las diversas perspectivas de manera relativamente imparcial. Finalmente, los estándares morales están asociados a emociones determinadas y a un vocabulario especial. Por regla general, actuar contra un criterio moral me produce culpa, vergüenza o remordimiento; caracterizaré mi acción como inmoral o equivocada, y me sentiré mal conmigo. Si otro obra mal, sentiré indignación o disgusto hacia esa persona.

Por su parte, la ética es la actividad reflexiva que examina los criterios morales, a través de preguntas como ¿Por qué debemos hacer eso que se considera valioso? ¿Por qué es eso mismo valioso o bueno? ¿Cómo se aplican estos criterios morales?

¹⁴ CLARKE, PAUL BARRY y LINDSEY, ANDREW, *Dictionary of Ethics, Theology and Society*, Routledge, New York, 1996, pp. 307-320; HONDERICH, TED, editor, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 586-591; BLACKBURN, SIMON, editor, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1994, p.126.

¿Son razonables estos criterios de acción? ¿En qué razones se sustentan? Por lo general, una persona que decide de manera cuidadosa, comienza a hacer reflexión ética, pues se pregunta: ¿Qué implican estos criterios morales para la situación en que me encuentro? ¿En realidad tiene sentido estos parámetros morales? ¿Qué razones hallo para seguirlos? ¿Por qué voy a seguir cumpliéndolos?¹⁵

La ética supone la constitución de un saber que piensa el sentido del actuar concreto. En este sentido, la ética es un saber práctico que aclara qué es y cómo acontece lo moral, discute las razones que se tienen y proponen para el comportamiento moral y, finalmente, se puede aplicar a campos concretos de la vida cotidiana, una Institución o una profesión.

Dice Manuel Velásquez: “La ética es el estudio de las normas morales porque es el proceso de asimilar los estándares morales de una persona o sociedad de cara a determinar si esos estándares son razonables o irrazonables, y de cara a aplicarlos a situaciones y asuntos concretos.”¹⁶ El propósito de la ética es desarrollar un cuerpo de principios que sea lo suficientemente razonable como para guiarnos por él, y que nos permita la construcción de criterios morales para la toma de decisiones. Serán fundamentales entonces las razones que existan, y que podamos aceptar, para asumir cada principio ético. Esto, la reflexión sobre las razones que tenemos para sostener que determinado criterio es efectivamente bueno o correcto, coloca a la ética en la perspectiva propia de la filosofía, y la diferencia de otras disciplinas que estudian la moral en una perspectiva descriptiva.

2.2. MARCO CONCEPTUAL PARA UNA ÉTICA APLICADA A LAS INSTITUCIONES

La Responsabilidad Social de las Instituciones no es una obligación ni se limita al cumplimiento de los requisitos morales o legales que se atribuyen a las personas jurídicas. En realidad, se trata de una propuesta de construir modos alternativos referidos al modo de obrar de las instituciones en el país. Nuestro marco tiene dos supuestos: El primero propone asumir a la Ética como la constitución básica de los seres humanos, ya no en una visión monológica en la que el sujeto moral se refiere a su propia conciencia, sino en el descentramiento que supone el existir como constituido por el requerimiento de los Otros. El segundo, caracteriza a las instituciones y ubica sus paradojas, con el fin de poder hacer la pregunta por la ética de las instituciones; esta segunda vuelta reflexiva la realizaremos desde la Teología Moral.

¹⁵ VELÁSQUEZ, Manuel. *Ética en los negocios*. México: Prentice Hall. 2000. p. 8-13.

¹⁶ *Ibíd.* P. 13.

2.2.1. La ética como constitutiva de la existencia

Para comprender el paso de la ética monológica a una ética de la alteridad, es necesario comprender que la reflexión ética no se concentra en la conciencia más que bajo el predominio del racionalismo moderno. Tanto en la antigüedad, como en los periodos más recientes de reflexión ética, la referencia no se centra en la toma de decisiones y en las responsabilidades personales, sino que analiza el horizonte de la alteridad.

La alteridad ha sido el criterio ético común tanto a las **grandes religiones** como a las grandes tradiciones éticas. Como criterio de la moral básica ha sido expresado de la siguiente manera:

- “Lo que tú mismo no quieres, no lo hagas a otros hombres” (Confucio)
- “No hagas a otros lo que quieres que ellos te hagan a ti” (Judaísmo)
- “Todo cuanto quieran que les hagan los otros hombres, háganlo también ustedes con ellos” (Jesús)
- “Ninguno de ustedes será un creyente mientras no desee para su hermano lo que desea para sí mismo” (Islam)
- “Una situación que no es agradable o conveniente para mí, tampoco lo será para él; y una situación que no es agradable o conveniente para mí, ¿cómo se la voy a exigir a otro? (Budismo)
- “No debería uno comportarse con otros de un modo que es desagradable para uno mismo; esta es la esencia de la moral” (Hinduismo).¹⁷

En la reflexión filosófica, por ejemplo en **Aristóteles**, la virtud fundamental es la amistad. Aristóteles considera que no es posible vivir a vida sin amigos. La amistad es una relación de afecto y mutuo reconocimiento, que supone una igual reciprocidad y se basa en el placer por la compañía del otro, o en el respeto por su carácter. No obstante, este filósofo considera que la amistad es un refugio para enfrentar los infortunios, que no pueden ser regulados por el Estado. Además, aunque el Estado logre hacer una pequeña regulación de la vida social, es necesario establecer ciertas reglas que faciliten la convivencia cuando interfieren la amistad con asuntos como los negocios o el gobierno. Ya en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles repite con insistencia la necesidad de tratar de mantener separadas las relaciones propias de los compañeros de trabajo de aquellas adecuadas a la amistad, pero si estas se mezclan, es necesario colocar reglas claras desde el comienzo para distinguir las expectativas de cada parte¹⁸.

¹⁷ KÜNG, Hans. *Una ética mundial para la economía y la política*. Madrid: Trotta. 1999. p. 113.

¹⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. 1241b12-40; 1242b31-43b14.

La amistad es la virtud fundamental para mostrar la realización de las capacidades humanas de placer y afecto, y eso lo sabemos porque no es común que alguien decida vivir sin amigos. En consecuencia, a los buenos amigos les deseamos lo mejor que deseamos para nosotros mismos –vida, salud, felicidad y la realización de sus deseos. Pero no sólo eso, sino que la amistad es una virtud propia de seres humanos sabios, que saben que el amigo es otro como ellos mismos, y que en la comprensión del amigo se están comprendiendo a sí mismos; adicionalmente, Aristóteles considera que la sabiduría es una virtud que se construye en la discusión y el razonamiento con otros, con aquellos que uno considere dignos de ser tratados como uno mismo.

No obstante, la comprensión de Aristóteles se ciñe a la experiencia: no es posible sentir el afecto propio de la amistad sino por muy pocas personas, primero porque se trata de una elección, y segundo, porque requiere tiempo, pues supone un proceso de construcción de un mundo común.¹⁹

Muchos siglos más tarde, y contando con la influencia de la reflexión propiciada por la tradición cristiana, **Inmanuel Kant**, eleva la alteridad al rango de principio ético universal:

El hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, *no meramente como medio* para el uso a discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a los otros seres racionales, siempre *a la vez como fin* (...) Los seres racionales se denominan *personas*, porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado meramente como medio, y por tanto en la misma medida restringe todo trato arbitrario, pues es un merecedor de respeto (...) El imperativo práctico será pues el que sigue: *obra de tal manera que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio.*²⁰

No obstante, la reflexión kantiana está limitada al carecer de una más fuerte concepción de la intersubjetividad, pues está referida sólo a la comprensión del propio yo como digno de respeto. Para salir completamente de la referencia a la persona considerada como aislable de los nexos con los otros, más recientemente **Habermas** ha mostrado cómo el punto de vista moral se construye en un progresivo proceso de descentración del sujeto, que se enfrenta a actuar en un mundo común sobre el que habla con una intención de entendimiento con los otros. En consecuencia, el sujeto moral no es una conciencia monológica, referida

¹⁹ HUTCHINSON, D. S. Ethics. En: BARNES, Jonathan. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge University Press: Cambridge. 1999. p. 228-232.

²⁰ KANT, Inmanuel. *Op. cit.* p. 187.

a sí misma o a sus contenidos de cualquier orden, sino un sujeto material y contingente de interacción y de habla, constituido por una múltiples y complejas respectivas que lo refieren, en su misma constitución como sujeto, al mundo compartido con los otros.²¹

Finalmente, ha sido **Emmanuel Lévinas** quien ha mostrado cómo la existencia humana no está constituida de forma aislada de los otros, y que, en consecuencia, la referencia a la ética no es una exterioridad. Lévinas muestra que el Otro nos aparece como rostro concreto, no ya como una historia, unos miedos o unos hábitos, sino como una exigencia ética: siendo una exterioridad para nosotros, experimentamos el rostro del Otro como una llamada y, al mismo tiempo, como un imperativo dado a nuestra propia responsabilidad. El rostro es el Otro en su desnudez y contingencia, que clama por su propia vida pidiendo que me haga cargo de su destino. Esta llamada no es una obligación de ninguna clase, pues puedo contemplar el rostro del Otro como un objeto que se puede describir, no escuchar su llama y desconocer mi propia responsabilidad con su vida.

El rostro del Otro no es un rol que podamos percibir en nuestra vida cotidiana por un contexto, como actuar como empresario, profesor, estudiante o empleado. El rol es una forma de presentarse corriente, tal como la identidad de un documento de identidad. En su rol cada persona significa algo por relación a un contexto. En cambio, el rostro no remite a ningún contexto, sino que se refiere tan sólo y de manera exclusiva a la existencia misma del Otro. "El rostro se piensa aquí como la contestación perpetua de la mirada que yo poso sobre otro".²² Además, como el Otro significa su propia desnudez más allá de su rol social, más allá de lo que se muestra de manera corriente, su significación no reside en ese lugar social, en su identidad según un papel desempeñando en la sociedad, sino en sí mismo, en cuanto me habla y me llama a responder. La responsabilidad es precisamente este responder al Otro, como responder del Otro.

El rostro del Otro es una huella del Infinito, pues no lo puedo conceptuar ni comprender. Esto, porque, por definición, el Infinito no puede ser reducido a los conceptos: dejaría de ser Infinito. El rostro del Otro siempre está más allá de la imagen que me hago de él, de manera que no se trata de un proceso de conocimiento, sino propiamente de reconocimiento.

Siguiendo la tradición bíblica, Lévinas habla de un Infinito que se muestra en la finitud del rostro del Otro, en su proximidad. El rostro del Otro es la Palabra que

²¹ HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península: Barcelona. 1985. p. 156-165.

²² "Le visage se pense ici comme la contestation perpétuelle du regard que je pose sur autrui". POCHÉ, Fred. *Penser avec Arendt et Lévinas. Du mal politique au respect de l'autre*. Chronique Sociale : Lyon. 1998. p. 86.

Dios me dice, para llamar a mi responsabilidad siempre inacabada, pero ineludible con la vida concreta del Otro.

Siendo así, el Otro guarda una relación asimétrica conmigo, pues es más que lo que yo soy. Ya que el Otro es la huella del Infinito, reconocer al Otro como este Otro es reconocer una relación donde el Otro es el Maestro y el Señor. Se trata pues de asumir al Otro en su grandeza y prioridad. El Otro es siempre primero que yo. Siguiendo el modelo de la relación de Dios con el pueblo de Israel, Lévinas muestra que mi relación con el Otro no es recíproca, pues yo nunca existo separado de ese Otro que me constituye, y que es prioritario a mí mismo.

En consecuencia, la exigencia ética de la responsabilidad nunca brota de mí, de mi interioridad o de mi conciencia que decide, sino del Otro que me interpela y me convoca. Invirtiendo le mandamiento: "Amarás al prójimo como a ti mismo", Lévinas sugiere la fórmula: " Es este amor al prójimo lo que eres tú mismo". Dejemos hablar a Lévinas:

La responsabilidad (es) (...) la estructura esencial, primera, fundamental de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad. La ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo. Entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el otro. (...) Digo (...) que la responsabilidad es inicialmente un *para el otro*. (...) La responsabilidad es, en efecto, no un simple atributo de la subjetividad, como si ésta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí; es, una vez más, inicialmente para el otro.²³

2.2.2. ÉTICA APLICADA A LA GESTIÓN DE LO PÚBLICO

No vamos a exponer todas las teorías éticas, ni a entrar en las discusiones actuales de los expertos. Lo que podemos hacer en este espacio es ofrecer una visión panorámica de la ética aplicada a lo público. La ética aplicada emplea los enunciados que se proponen como "parámetros de acción correctos" a partir de la comprensión de las razones que se ofrecen para el comportamiento moral desde las perspectivas de diversas tradiciones éticas, como criterios de valoración y de orientación en la toma de decisiones en casos particulares.

La ética aplicada supone *el conocimiento de la realidad* sobre la que va a realizar sus juicios, pues la pregunta por el sentido de las acciones, por lo correcto, lo

²³ LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Visor: Madrid. 1992. p. 89-90.

bueno, lo justo y lo debido, sólo se comprenden dentro de los fines y actividades específicos de cada institución.

Existen tres grandes tradiciones éticas que configuran el contexto ético de una institución: las éticas que promueven criterios universales, las que apoyan parámetros dentro de una determinada tradición, y las éticas que evalúan las consecuencias de las acciones. Vamos a hablar en este espacio de las dos primeras, dejando la última como eje articulador a partir de la noción de responsabilidad.

2.2.2.1. APORTE DE LA ÉTICA DE PRINCIPIOS UNIVERSALES A LAS INSTITUCIONES ORIENTADAS A LO PÚBLICO

Las diversas propuestas de Ética pública reconocen como principio fundamental la dignidad de las personas, y piden obrar dentro del marco de los **Derechos Humanos**:

- Los derechos de los ciudadanos de una Estado de Derecho son especificaciones de las libertades que les garantiza el Estado, pero, al mismo tiempo, constituyen el fundamento y la razón de ser del Estado.
- El fin de la actividad institucional debe inscribirse dentro del contexto de los derechos humanos, pues se entiende que las diversas concepciones de las personas sobre los fines últimos no pueden ser arbitrarias o excluyentes, sino que deben articularse dentro de unos marcos mínimos comunes, que son precisamente los derechos humanos.
- Unos fines institucionales que se sitúen por fuera de este marco son ilegítimos.

Contra la tendencia a la violencia y al incremento de los conflictos, se busca promover el **diálogo** y la construcción de acuerdos razonables. Se trata de aprender a valorar la perspectiva de los otros, y disponerse a discutir, dialogar, argumentar y participar en la construcción de acuerdos que hagan viable la convivencia tanto en las relaciones personales, como al interior de las instituciones. Lo razonable en la vida es promover la convivencia pacífica y la cooperación a través del diálogo.

Toda institución es un sistema abierto, regido por parámetros internos de cooperación:

- Dentro de la Institución, los funcionarios deben ejercer un rol determinado que tenga sentido para ellos como personas y para el servicio público que desempeña la Institución.

- Para que se logren los fines de la Institución, se necesitan unos acuerdos de cooperación, que exigen que cada funcionario opere con un mínimo de sentido de lo común, sin el cual se vive bajo la ley de la arbitrariedad.
- Las reglas mínimas son comunes para todos los miembros de la Institución.
- Vivir bajo los mínimos comunes supone dar testimonio de igualdad, con independencia del cargo que se desempeñe.
- Tanto la discriminación de cualquier tipo, como los privilegios, están por fuera del espíritu tolerante de una ética cívica propia de Instituciones públicas.

La dirección en una entidad orientada a lo público debe guiarse por los fines propios de la Instituciones y por los valores comunes. Son deberes de los directivos:

- Formar a los miembros de la Institución para el diálogo y la participación.
- Promover la vida digna de sus miembros de su institución, y de las personas de las comunidades afectas y vinculadas a la actividad Institucional.
- La construcción de un nuevo modelo de gestión pública supone líderes con visión del futuro, que den testimonio de los valores cívicos, y orienten las estructuras institucionales hacia prácticas que soporten el cambio hacia la consolidación de la entidad hacia el paradigma de Estado de Derecho regido por el principio de justicia como equidad e imparcialidad, así como la promoción de procesos de formación e inducción para socializar la nueva cultura.

Para los empleados que trabajan en función del bien público se exige el deber de dar ejemplo de las prácticas propias del Estado de Derecho:

- Deben ser consideradas como partícipes competentes en la toma de decisiones.
- Los sistemas de administración deben incluir formas de cogestión y participación en condiciones simétricas de poder, es decir, sin temor a represalias por su participación: sin censuras.
- Las desigualdades derivadas de la función y de la formación deben ser colocadas en la perspectiva de la justicia: no deben ocasionar privilegios, sino que deben beneficiar a todos los miembros de la institución y a las personas por cuyas necesidades existe la institución.

En cuanto actores sociales y políticos, las Instituciones tienen una responsabilidad de primer orden en la construcción de una convivencia justa y pacífica en nuestro país. Un orden justo y la resolución pacífica de los conflictos es un interés básico para la supervivencia a largo plazo de nuestras instituciones. Sin embargo, asumir y promover acuerdos sobre la justicia entendida como equidad e imparcialidad, para garantizar que el Gobierno efectivamente construya el Bien común, implica cambios fundamentales en la vida misma de las instituciones públicas, y supone líderes responsables que actúen con convicciones éticas.

La responsabilidad política interna de las instituciones es la generación de una cultura organizacional democrática. Sólo dentro de instituciones democráticas, las personas aprenden los valores civiles propios de los Estados democráticos. Las condiciones de esta nueva cultura son:

- Participación en condiciones de equidad.
- Diálogo sin censuras ni represalias.
- Tolerancia con la diversidad de formas de vida y concepciones del bien.
- Respeto a la diversidad de posiciones y actitudes vitales.

La Institución ha de cumplir con todas las exigencias de la ley, pero no debe emplear la ley para esconder injusticias o acciones censurables desde el punto de vista moral.

Más allá de la ley, las Instituciones deben ser ella misma fuente de moralidad en todas sus acciones. Para ello debe guiarse por el criterio de universalidad: es correcto lo que es válido para todos desde el punto de vista de la argumentación razonable, promueve el respeto a la dignidad de todas las personas y fomenta la convivencia pacífica.

2.2.2.2. APOORTE DE LA ÉTICA COMUNITARISTA A LAS INSTITUCIONES ORIENTADAS A LO PÚBLICO

El fin de toda Institución es la satisfacción de las necesidades de las personas a través de servicios de calidad. Entonces, su fin legítimo es siempre un bien social. La calidad y la excelencia en el servicio es la forma actual de entender el deber las Instituciones de desarrollar su labor dentro del marco común de garantías a los derechos y libertades de los ciudadanos.

Toda Institución está constituida por valores, significados y prácticas comunes. En este sentido, conforma una comunidad moral. El fin de la Institución, junto con su Misión, orienta la discusión sobre los medios más adecuados para lograr tal fin, y en consecuencia, sobre los valores que deben orientar las acciones de la Institución y de las personas que la conforman. Los valores comunes no sólo son criterios de orientación, sino que deben emplearse para volver a generar sistemas administrativos con políticas, estrategias y sistemas de evaluación definidos de manera ética. Esto implica una gestión del cambio en la cultura organizacional y la promoción del espíritu de trabajo en común.

La administración de una institución exige garantizar el buen manejo de los dineros públicos. Por una parte, esto supone prever la solvencia económica de la propia institución, no sólo para responder por sus obligaciones con sus trabajadores, sino, ante todo, para ofrecer con calidad y excelencia los productos o servicios de la organización.

El bien interno de la Institución es la excelencia que pueden lograr las personas, que significa la realización de sus capacidades en roles adecuados. Los miembros de la Institución deben:

- Cumplir sus obligaciones del mejor modo posible.
- Ser corresponsables.
- Participar y promover iniciativas que mejoren sus actividades.
- Cooperar y generar un ambiente de mutua confianza.

Por su parte, la Institución debe:

- Respetar sus derechos garantizados por la Constitución y las leyes.
- Tratarlos de manera digna.
- Promover la humanidad de las condiciones de trabajo.
- Redistribuir los beneficios.

Toda Institución, lo mismo que todos sus funcionarios, toman decisiones. La noción de **deliberación** puede orientar la toma de decisiones de los funcionarios y de las Instituciones:

- Ante un problema, hay que comenzar por comprender de la mejor manera los elementos y perspectivas que existen sobre la situación,
- Preguntarse qué alternativas han seguido otros ante condiciones semejantes, examinando las diversas opiniones de las personas afectadas.
- Para resolver las posibles divergencias entre opiniones, se recurre a diferentes expertos y se examinan las reglas que señalan qué hacer en situaciones similares.
- A partir de esto, se trata de preferir la mejor alternativa de acción dentro de una preferencia razonada, que se guía en buena medida por la atención a las perspectivas de los Otros, en especial porque las decisiones siempre tienen efectos sobre terceros, sobre quien se tienen responsabilidades.

Todas las Instituciones tiene **Responsabilidad social**, pues sus acciones tienen incidencias en el conjunto de la sociedad. La Responsabilidad social es la toma de decisiones excelente, guiada por el equilibrio de sus efectos benéficos en favor de las personas y comunidades con que deben tratar:

- Distribuir los bienes sociales con equidad e imparcialidad.
- Crear un buen clima organizacional y el contexto interno de una comunidad justa
- Responder por los efectos negativos de las iniciativas institucionales
- Promover la cooperación de los distintos actores sociales en obras de beneficio social.

Al obrar con responsabilidad social, las Instituciones dan cuerpo a su papel protagónico como actores privilegiados en la convivencia de la sociedad civil, orientada a la construcción de auténticos Estados de Derecho. Adela Cortina ha hablado de una revolución de la vida cotidiana. No se trata de una revolución socialista, que promueva un Estado que todo lo controle, ni de una contra revolución neoliberal, en la que el mercado se autorregule por la simple oferta y demanda. Ella propone que la acción de las organizaciones asuma de manera voluntaria unos parámetros éticos, y que promueva la vida de auténticos ciudadanos partícipes de un Estado de Derecho.

3. LA INSTITUCIÓN COMO SISTEMA COMPLEJO Y PARADÓJICO. UNA PERSPECTIVA TEOLÓGICO MORAL

3.1. COMPRENSIÓN ÉTICA DE LAS INSTITUCIONES

En todo orden social los individuos resuelven sus necesidades e intereses conformando instituciones. Dentro de un contexto democrático, el sello propio de las instituciones consiste en que están conformadas por individuos en cuanto sujetos libres e iguales, de manera que las instituciones democráticas están definidas por la búsqueda de la justicia, como lo explica Rawls:

Lo que caracteriza a una sociedad democrática es que las personas están cooperando como ciudadanos libres e iguales, y lo que logra su cooperación (en el caso ideal) es una estructura básica justa que trae consigo un marco de instituciones que llevan a efecto ciertos principios de justicia y proporcionan a los ciudadanos toda clase de medios para satisfacer sus necesidades en tanto que ciudadanos. Su cooperación consiste en asegurarse unos a otros la justicia política²⁴.

Las instituciones son sistemas-marco de relaciones humanas de cooperación recurrente, cuya finalidad es la resolución y desarrollo de necesidades y deseos de comunidades humanas concretas. En cada institución las personas desempeñan funciones específicas, contribuyendo de esa manera a realizar la misión de la institución²⁵.

²⁴ RAWLS. *Op. cit.* p. 62.

²⁵ LONERGAN, Bernard. *Método en Teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988. p. 53. "Los individuos viven en grupos. En gran parte su operación es cooperación. Esa cooperación se configura según un modelo definido; ese modelo se define por una función que hay que realizar, o por una tarea que hay que cumplir dentro del marco institucional. (...) Esos marcos constituyen la base y el modo de cooperación comúnmente comprendidos y aceptados; tienden a cambiar sólo lentamente, con cambios paulatinos, porque (...) esos cambios implican una comprensión común nueva y un nuevo consentimiento común." "La manera concreta como se realiza la cooperación" (...) "es lo que llamamos bien de orden. Este bien es distinto de los bienes particulares, pero no está separado de ellos." "Considera (a los bienes particulares) todos juntos y con la característica de ser recurrentes." "Además de la multiplicidad de bienes particulares, existe un orden que la

Las instituciones no son simples entes que buscan maximizar su interés individual. Ellas toman decisiones que tienen efectos sociales, por lo cual generan expectativas legítimas de diversos grupos y adquieren responsabilidades sociales. Además, están inscritas dentro de sistemas económicos que, en alguna medida, a la vez que determina su funcionamiento, pueden ser modificados por acciones responsables de las mismas instituciones.

Las instituciones se constituyen por significaciones comunes. Estas significaciones operan como sus "componentes intrínsecos", como vínculos que las articulan y tejen de manera inextricable.²⁶ Estas significaciones se han configurado como "comunes" gracias a que han sido comunicadas. Cuando las personas en las instituciones comparten significaciones comunes forman auténticas "comunidades"²⁷ morales que, además de formas sistemáticas de cooperación, generan vínculos entre sus miembros en torno a sus fines, la significación de sus formas de acción comunes y los valores compartidos. No obstante, las comunidades comienzan o terminan, se cohesionan o dividen. Las personas entran a formar parte de ellas y necesitan procesos de inducción y capacitación, y también salen de ellas. Las personas que se forman en una comunidad, configuran su existencia en esta interacción con el conjunto de significaciones comunes que encarnan y transmiten las otras personas que ya hacen parte de la comunidad. La transmisión de los significados comunes está sujeta a los procesos históricos de progreso o decadencia, dependiendo de la autenticidad de los sujetos que portan los significados constituyentes de la comunidad. La inautenticidad de los individuos se expresa en la corrupción del lenguaje, pues éstos emplean de manera inconsciente el lenguaje de la tradición que ha constituido a la comunidad, olvidando la diferencia existente entre la significación originaria y las condiciones de la propia vida. "La inautenticidad de los individuos se convierte en la inautenticidad de una tradición."²⁸

En este sentido, se habla de "cultura" institucional para señalar "el conjunto de significaciones y valores que informan un determinado modo de vida"²⁹ colectivo, "y hay tantas culturas cuanto conjuntos diferentes de significaciones y valores."³⁰ Estas significaciones y valores culturales pueden ser descubiertos, expresados,

sostiene. Este orden consiste básicamente: 1) en la ordenación de las operaciones, hecha de tal manera que éstas se convierten en cooperaciones y aseguren la recurrencia de todas las formas del bien particular efectivamente deseadas; y 2) en la interdependencia entre los deseos o decisiones efectivas y la ejecución apropiada por parte de los individuos que cooperan." Este bien de orden es susceptible de desarrollo o de decadencia y desintegración.

²⁶ LONERGAN. *Ibid.* p. 81.

²⁷ *Ibid.* p. 82.

²⁸ *Ibid.* p. 83.

²⁹ *Ibid.* p. 9.

³⁰ *Ibid.* p. 292.

validados, criticados, desarrollados y mejorados.³¹ En cuanto la institución es un actor social y está inmersa en el entretejido de relaciones de su propia sociedad, su cultura institucional muestra una identidad y carácter compartido por sus miembros a través de sus decisiones y elecciones, lo que determina las relaciones en que se desenvuelve la empresa.

3.2. LA HIPÓTESIS RELIGIOSA SOBRE LOS SISTEMAS SOCIALES

Vamos a emplear las hipótesis de **René Girard** sobre el origen del orden social para problematizar el mundo de las instituciones. Las hipótesis de René Girard permiten pensar la constitución de las relaciones de los seres humanos con lo sagrado, considerado como el origen de todo signo y de toda institución, incluida la ciencia, el conocimiento y la escritura. Lo sagrado no tiene acá ninguna significación teológica o filosófica, pues es tan sólo el nombre que los seres humanos dan a su propia violencia; o mejor, lo sagrado es el nombre con el cual la gente falsea su propia violencia.

La primera de estas hipótesis es la **mimesis**. La mimesis explica a la vez el origen y la trayectoria del deseo en la violencia social. La mimesis significa que los seres humanos se imitan unos a otros en sus deseos; siempre deseamos lo que desea otro. El deseo no es objetual, sino mimético, una imitación del deseo de otros.³² No deseamos "objetos" comunes, sino deseamos deseos de otros, de manera que nuestras relaciones con "objetos" están mediadas por los deseos de los otros.³³ Esta mimesis de apropiación termina de manera inevitable en el conflicto y la violencia, pues pasamos de desear lo que el otro desea, de considerar al otro un modelo, a tratarlo automáticamente como un rival, un obstáculo. La mimesis es este circuito del deseo, la constitución del objeto deseado por otro, y del otro como mediador y rival.³⁴

El origen es el deseo mimético, y lo que toma su lugar es lo sagrado. Pero ambos suponen la existencia de una víctima, que es el resultado de la violencia y el origen de lo sagrado. Ella viene después de la naturaleza y antes de la cultura, como una

³¹ LONERGAN. *Op. cit.* p. 37.

³² DUMOUCHEL, PAUL. *L'ambivalence de la rareté*. En: DUMOUCHEL, PAUL, y DUPUY, JEAN-PIERRE. *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*. Paris: Seuil. 1979. p. 168.

³³ DUPUY, JEAN-PIERRE, y VARELA, FRANCISCO. *Understanding Origins: An Introduction*. En: VARELA, FRANCISCO J, y DUPUY, JEAN-PIERRE Editores, *Understanding Origins: Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*. Boston Studies in the Philosophy of Science 130. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 1992. p. 6-7.

³⁴ *Ibid.* "This mimesis of appropriation ends up inevitably in conflict and violence: the other mutates from a model, to automatically become a rival, an obstacle". p. 7.

mediación de origen del signo. En consecuencia, la víctima es la mediación que vincula la ruptura entre la naturaleza y la cultura, marcando su diferencia definitiva. La víctima es, pues, la *diferencia* (différance)³⁵ entre lo humano y lo sagrado, entre lo humano y la naturaleza³⁶.

La otra hipótesis de Girard es "la existencia de los **mecanismos victimales** y su función en el origen de las religiones, las culturas y la humanidad"³⁷. Antes de la constitución de la humanidad, había violencia entre los homínidos. Se trataba de una violencia de rapiña, y era especialmente fuerte al interior de las especies más avanzadas, cuyas pautas dominantes eran frágiles y susceptibles de ser quebrantadas³⁸, al punto que se hicieron letales. Esta violencia de todos contra todos es un proceso simétrico, recíproco, porque es mimético, de manera que se trata de una violencia que es respondida con otra violencia similar. En consecuencia, no existe un origen de la violencia sino que al comienzo de la violencia está la imitación. Se trata de un proceso de imitación que no se ve frenado por las pautas de la comunidad, sino que se intensifica hasta hacerse una violencia de dos que se imitan el uno al otro, y se extiende por contagio para convertirse en violencia de todos contra todos. No obstante, en este punto no existen sino dos caminos: la disolución total de la comunidad por la violencia, o la transferencia de la violencia de todos contra una víctima. No se trata de una

³⁵ DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Les Editions de Minuit: Paris. 1967. p. 206. Mais le travail de l'écriture et l'économie de la différence ne se laissent pas dominer par cette conceptualité classique, par cette ontologie ou cette épistémologie. Elles lui fournissent au contraire ses prémisses cachées. La différence ne *résiste* pas à l'appropriation, elle ne lui impose pas une limite extérieure. Elle a commencé par *entamer* l'aliénation et elle finit par laisser *entamée* la réappropriation. Jusqu'à la mort. La mort est le mouvement de la différence en tant qu'il est nécessairement fini. C'est dire que la différence rend possible l'opposition de la présence et de l'absence. Sans la possibilité de la différence, le désir de la présence comme telle ne trouverait pas sa respiration. Cela veut dire du même coup que ce désir porte en lui le destin de son inassouvissement. La différence produit ce qu'elle interdit, rend possible celle même qu'elle rend impossible. Esta estructura de la *diferencia* en Derrida es la misma que la del deseo en Girard, y se puede llamar doble vínculo o doble imperativo contradictorio, productor del proceso de desorden-orden en la victimización originaria: quienes están envueltos en la violencia colectiva transfieren el desorden a la víctima, a la cual también transfieren el nuevo fundamento de su paz, adscribiendo así a la víctima todo el poder de la producción del orden y del desorden.

³⁶ MCKENNA, Andrew. *Violence and Difference. Girard, Derrida, and Deconstruction*. University of Illinois Press: Chicago. 1992. p. 69.

³⁷ GIRARD, René. *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J. M. Oughourlian y G. Lefort*. Traducción de Alonso Ortiz. Sígueme: Salamanca. 1982. p. 171. "L'existence des mécanismes victimaires, et leur rôle dans l'engendrement des religions, des cultures et de l'humanité": *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec J-M Oughourlian et Guy Lefort*. Grasset & Fasquelle: Paris. 1978. p. 165.

³⁸ GIRARD, René. En: HAMERTON-KELLY, Robert G. *Violent Origins. Walter Burket, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford University Press: Stanford, California. 1987. p. 123-125.

decisión o de un contrato³⁹, sino de un mecanismo inconsciente, del mismo orden del deseo que toda la mimesis, y que Girard ha llamado "**chivo expiatorio**", el cual probablemente ocurre cuando una *diferencia*, un rasgo de debilidad, distingue a un miembro particular del grupo en el combate por la mutua destrucción. Así, en su perspectiva, la víctima tan sólo cuenta con el indicio de una violencia que no tiene causa, que sólo se origina en la misma violencia.

En el origen, según la naturaleza misma de la violencia, está la víctima. Alrededor de la víctima de cuyos restos cada uno de los partícipes en el asesinato colectivo está inclinado a apropiarse, se equilibra el ciclo de la violencia depredadora. Desplazando esta violencia inicial, la violencia contra la víctima se expresa bajo formas en que cada uno busca apropiársela y matarla; la violencia no es más que un desplazamiento del deseo mimético, transformado en deseo de apropiación. Frente a una masa que actúa con una violencia unánime, la víctima es la primera *diferencia*, previa a cualquier identidad.

Esta *diferencia* es producida en la perplejidad del deseo que converge y busca el objeto de deseo de los otros, por el temor de volverse uno mismo víctima, para crear este nuevo objeto de deseo que es la víctima. Esta perplejidad productora de la *diferencia* no es un acto reflexivo, sino tan sólo un acto reflejo de un colectivo guiado por el deseo unánime, aunque también hace parte el deseo mimético en general, pues cada uno de los dobles que se enfrentan en sus deseos, busca cada uno el objeto de deseo del otro, al tiempo que trata de impedir que el otro se lo apropie.

En esta perplejidad, Girard plantea la hipótesis de una primera **atención no instintiva**⁴⁰ sobre la víctima, que genera un fuerte contraste entre la masa violenta que produce a la víctima y la calma que sucede a su destrucción:

A partir de cierto grado de frenesí, la polarización mimética se realiza sobre la víctima única. Después que la violencia se ha saciado sobre esa víctima, se interrumpe necesariamente y el silencio sucede al alboroto. Este contraste

³⁹ Dice Girard: "Desde que los hombres son inflexibles en sus rivalidades, sus símbolos culturales ciertamente no se originan en una caballeroso "contrato social", planeado por los teóricos del siglo dieciocho. Lévi-Strauss ha revivido una vez más esta idea absurda, sugiriendo alegremente que un buen día las agrupaciones prehumanas decidieron (después de alguna clase de referendo constitucional, sin duda) que las diferenciaciones culturales, el lenguaje y otras instituciones culturales serían cosas agradables para tener": "Since men are unyielding in their rivalries, their symbolic cultures certainly did not originate in the gentlemanly "social contract" coined by eighteenth-century theorist. Lévi-Strauss has revive once again this absurd idea, blithely suggesting that one fine day prehuman groupings decided (after some kind of constitutional referendum, no doubt) that cultural differentiations, language, and other cultural institutions would be nice things to have". *Ibíd.* p. 125.

⁴⁰ GIRARD, René. *El misterio de nuestro mundo*. p. 113. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. p. 109.

máximo entre el desencadenamiento y la calma, la agitación y la tranquilidad crea las circunstancias más favorables que pueden darse para que despierte esa nueva atención. Como la víctima es la víctima de todos, en ese instante se fija sobre ella la mirada de todos los miembros de la comunidad. Por encima del objeto puramente instintivo (...) está el cadáver de la víctima colectiva y ese cadáver es lo que constituye el primer objeto para ese nuevo tipo de atención⁴¹.

Esta atención está en la génesis misma de la **conciencia**, que es en su origen conciencia de la víctima, es decir, una conciencia ligada a los efectos prodigiosos que acompañan el paso de la vida a la muerte, y a la inversión espectacular y liberadora que se efectúa en aquel instante para los partícipes en el asesinato colectivo. De esta manera, la conciencia surge en la génesis misma de las significaciones propias de esta doble transferencia, que son las significaciones de lo sagrado; no obstante, esta génesis de la conciencia supone un largo proceso de hominización en que estas significaciones propiamente dichas no estaban aún efectivamente presentes, sino tan sólo gestándose, pues la humanidad, desde que se construye la primera víctima, siempre ha estado en camino hacia lo sagrado, así apenas estén constituyendo las representaciones o los conceptos⁴².

Eric Gans⁴³ refina las hipótesis de Girard con el fin de mostrar la emergencia del primer signo: La apropiación es un acto fallido dentro del proceso del deseo. Pero

⁴¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. p. 109. A partir d'un certain degré de frénésie, la polarisation mimétique s'effectue sur la victime unique. Après s'être assouvie sur cette victime la violence, forcément, s'interrompt, le silence succède au vacarme. Ce contraste maximum entre le déchaînement et l'apaisement, l'agitation et la tranquillité crée des circonstances aussi favorables que possible à l'éveil de cette attention nouvelle. Comme la victime est la victime de tous, c'est sur elle qu'est fixé, en cet instant, le regard de tous les membres de la communauté. Au-delà de l'objet purement instinctuel (...) il y a le cadavre de la victime collective et c'est le cadavre qui constitue le premier objet pour ce nouveau type d'attention.

⁴² GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. p. 109. "Il faut donc répondre qu'on est toujours en route vers le sacré, dès que l'appel de la victime émissaire est entendu, si faiblement que ce soit, mais il n'y a pas encore de concepts ou de représentations". Girard advierte que no se trata de un proceso lineal, sino que el asesinato colectivo del «chivo expiatorio» es una « máquina de despertar la atención » (« machine à éveiller l'attention »), en cuanto pone en juegos ciertos mecanismos de control del azar que supuso la muerte violenta de la víctima, que son mecanismos de control del mimetismo excesivo que originó el estallido de la violencia colectiva. Estos mecanismos, ritos, prohibiciones y mitos, son acumulativos, aunque esto pueda suceder con muchísima debilidad y lentitud, pero son la génesis de las formas humanas de cultura.

⁴³ GANS, Eric. *The origin of Language: Violence deferred or Violence Denied?* En: <http://www.emory.edu/COLLEGE/RELIGION/affiliate/COVR/gans.html> Junio 2000. Última actualización: marzo 9 de 2001. The only way to avoid destructive violence is to refocus our attention from the human model to the object toward which his gesture points. Although this unique object of desire cannot itself be reproduced, it may be represented by a reproducible sign of human language. Hence (...) the "aborted gesture of appropriation" becomes the originary sign. (...) The originary sign provides the solution to (...) the deferral of a "mimetic crisis" in which the group's very existence is menaced by the potential violence of rivalry over the central object. The emission of

se vuelve un gesto en relación con el mismo sacrificio, un verdadero signo, para "designar" a la víctima como deseable y prohibida. Todos imitan este movimiento hacia la víctima porque todos la desean, sólo que este movimiento es antecedido por el deseo imitativo. Es esta confluencia de movimientos de deseos lo que asegura la inaccesibilidad de la víctima, que la hace en primer lugar objeto de deseo y así, asegura que todo deseo sea siempre secundario de otro. El objeto de todo deseo es forzosamente lo único que nadie se atreve a apropiarse, pues al "designar" a la víctima "designa" al mismo tiempo y en el mismo movimiento lo deseable y lo prohibido. En consecuencia, en la perspectiva de Gans, lo sagrado nace en y como el mismo movimiento del deseo, el cual mantiene su ambivalencia constitutiva⁴⁴.

La víctima es sacralizada porque así se aplaza su apropiación, lo cual trae la paz al grupo. Esta víctima sagrada no es deseada por sí misma, pues todo su valor emerge de los deseos que anima y magnetiza. Se trata de un valor contradictorio en sí mismo, que surge del proceso por el cual se aplaza la violencia: el acto de coger una presa se hace el acto de "designar" a la víctima, pero defiriendo su sacrificio, pues el poseedor de la presa deja naturalmente de estar en peligro de convertirse en víctima de turno para los otros depredadores. Y este aplazamiento que es igualmente contagioso, mimético, "designa" para todos que la víctima es al mismo tiempo prohibida y deseable: prohibida en cuanto deseable, pues su poseedor corre el riesgo de ser destruido por los otros rivales; y deseable en cuanto prohibida, porque cada fallo en su captura, cada gesto mimético, la "designa" como deseable, realizando su deseabilidad.

Cualquier palabra que "designa" la víctima será, en consecuencia, doble, auto-contradictoria, antitética. Se trata de las primitivas palabras sagradas, que difieren

the first sign is the founding event of the human community. (...) The originary hypothesis proposes that the linguistic sign (...) depend (...) on the memory of a *historically specific* founding event. Animals learn from the past and plan for the future, but only humans experience *events*. (...) The fact that events exist only insofar as they are commemorated through representation only means that the originary event is the event of the first commemoration. (...) Language (...) as the core of the system of representations that is human culture evokes such a public scene. (...) There really was a scene of the origin of language, then this origin is not simply that of language, but of human culture in general – of the sacred, in the first place, and of everything that the sacred implies: desire, resentment, sacrifice, and (...) ethics, economics, esthetics. (...)

⁴⁴ *Ibid.* From this modest but no imperceptible beginning, the creators of the new symbolic culture separated themselves off from other bands of hominids who did not have such a culture. The advantage of this culture (...) was (...) "the deferral of violence through representation". There are two complementary elements (...) the origin of the human sign in an event, and the function of the sign as the representation of the sacred, which is, as Girard has taught us, the externalization of the human potential for self-destructive mimetic violence. We cannot understand the one without the other. For the sign to commemorate an event as the origin of the human community, this event must be both absolutely and minimally memorable. (...) Its memorability implies the absolute necessity of the event for the group's survival, which is to say, the deferral of its mimetic self-destruction and its establishment as a human community.

de ellas mismas desde sí mismas, “designando” lo que es atractivo y repulsivo, santo y maldito. Ellas difieren tal como Derrida describe la *diferencia* (differance):

Primero, la *diferencia* se refiere al movimiento (pasivo o activo) que consiste en diferir por medio de demora, delegación, suspensión, remisión, rodeo, aplazamiento, prorroga. En este sentido, la *diferencia* no precede de la original e indivisible unidad de una posibilidad presente que yo podría reservar, como un gasto que yo aplazaría calculadamente por razones económicas (...) Segundo, el movimiento de la *diferencia*, como lo que produce diferentes cosas, que las diferencia, es la raíz común de todos los conceptos opuestos que marcan nuestro lenguaje⁴⁵.

Girard sostiene lo mismo cuando atribuye a la atención prestada a la víctima, y al aplazamiento que supone sobre la violencia originaria, el origen de todas las diferencias posteriores:

Gracias a la víctima, en cuanto parece salir de la comunidad y la comunidad parece salir de ella, puede existir por primera vez algo así como un dentro y un fuera, un antes y un después, una comunidad y un algo sagrado. (...) La víctima se “presenta” a la vez como mala y como buena, como pacífica y como violenta, como vida que hace morir y como muerte que asegura la vida. No hay ninguna significación que no se esboce en ella y que no parezca al mismo tiempo trascendida por ella⁴⁶.

No se trata, claro está, de una “verdadera trascendencia”, si es que fuera posible hablar de ella, sino de la emergencia de aquello que le sirve a los seres humanos como un primer y originario significado, y de su paradójica constitución:

El comportamiento de los hombres está determinado, no por lo que pasó realmente, sino por la interpretación de lo que pasó. Y es la doble transferencia lo que dicta esta interpretación. Hace parecer a la víctima como radicalmente distinta y trascendente a la comunidad. La comunidad pertenece a la víctima pero la víctima no pertenece a la comunidad. Así pues, como regla general la víctima aparecerá como más exterior que interior (...) Aun cuando la víctima no se presente como extraña, siempre resulta como si viniera o

⁴⁵ DERRIDA, Jacques. *Positions*. Traducción de Alan Bass. University of Chicago Press: Chicago. 1981. p. 8-9.

⁴⁶ GIRARD, René. *Ibid.* p. 109. Grâce à la victime, en tant qu'elle paraît sortir de la communauté et que la communauté paraît sortir d'elle, il peut exister, pour la première fois, quelque chose comme un dedans et un dehors, un avant et un après, une communauté et un sacré. (...) Cette victime se présente à la fois comme mauvaise et bonne, pacifique et violente, vie qui fait mourir et mort qui assure la vie. Il n'y a pas de signification qui ne s'ébauche avec elle et qui ne paraisse en même temps transcendée par elle. p. 112.

volviera de fuera y, sobre todo, como capaz de regresar cuando se la expulsa de la comunidad⁴⁷.

El verbo empleado por Girard para hablar de esta doble vinculación entre la víctima y la comunidad es "presentar" (se presente). Sin embargo, de la "presencia" de la víctima en Girard depende completamente la abstinencia o el aplazamiento de la violencia. Se trata de una "presencia" desde la cual se hace posible diferir la violencia, porque es una "presencia" santificante, precisamente en cuanto sustituto cuya ausencia constituye su "presencia". En consecuencia, la única "presencia" es la de la comunidad misma, en cuanto mediada por la víctima.

Girard no sigue la concepción según la cual el signo se refiere a una "presencia". Por el contrario, considera que la generación de la simbolicidad más rudimentaria es un proceso de juego de azar en el cual emerge una unidad cualquiera de "una masa confusa, de una multiplicidad todavía innominada"⁴⁸; se trata de la emergencia de una *diferencia* significativa, dentro de una totalidad indeterminada. Lo azaroso de este proceso muestra que no obedece a ninguna lógica previa, a ninguna estructura conceptual predeterminada; por el contrario, encontramos vestigios de este mecanismo en las diversas instituciones de la cultura, todas cimentadas en los rituales más primitivos. Por tanto, se trata de un origen que se remonta a los procesos de construcción y sacrificio de la víctima expiatoria más primitiva.

El modelo de construcción de la simbolicidad más primitiva es, por tanto, en opinión de Girard es el de los "**juegos de azar**", que corresponden a la resolución sacrificial⁴⁹ Sostiene Girard⁵⁰ que los juegos se pueden enumerar según el desarrollo del proceso fundacional: Juegos de imitación, juegos de competición o lucha, juegos de vértigo, en el paroxismo de la crisis violenta, y, por último, la elección al azar de la víctima y su sacrificio. La única clase de juegos específicos del ser humano es esta última, la del azar; pues todas las demás ya están esbozadas en la vida animal.

⁴⁷ GIRARD, René. *El misterio de nuestro mundo*. p. 90-91. La traducción de Ortiz omite a frase: La communauté appartient à la victime mais la victime n'appartient pas à la communauté. El texto original dice: Le comportement des hommes est déterminé non par ce qui s'est réellement passé mais par l'interprétation de ce qui s'est passé. Et c'est le double transfert qui dicte cette interprétation. Il fait appartient à la victime comme radicalement autre et transcendante à la communauté. La communauté appartient à la victime mais la victime n'appartient pas à la communauté. En règle générale, donc, la victime va apparaître comme plus extérieure qu'intérieur (...). Même si la victime ne fait pas figure d'étrangère, elle apparaît toujours comme venant ou revenant du dehors et surtout y retournant au moment où elle se fait chasser de la communauté. *Des choses cachés depuis la fondation du monde* p. 86.

⁴⁸ GIRARD, René. *Des choses cachés depuis la fondation du monde*. "Sur une masse confuse, sur une multiplicité pas encore dénombrée." p. 110.

⁴⁹ *Ibid.* "Les jeux de hasard qui correspondent à la résolution sacrificielle". p. 111.

⁵⁰ *Ibid.*

La víctima es, pues, el significante originario, constituido de manera aleatoria. Pero esta víctima es ella misma una construcción que emerge gracias al mecanismo del chivo expiatorio. Estamos ante una teoría de la significación: "El significante es la víctima. Lo significado es todo sentido actual y potencial que la comunidad confiere a esa víctima y, por medio de ella, a todas las cosas. El signo es la víctima reconciliadora"⁵¹. Este signo es la huella, el indicio que los seres humanos buscan incesantemente en su afán por seguir estando reconciliados después de las crisis violentas, y por el cual se empeñan en reproducir el signo practicando el lenguaje de lo sagrado, sustituyendo a la víctima original por nuevas víctimas para sus ritos. En consecuencia, la producción de los signos equivale al imperativo de reproducir el hecho salvífico a través de los rituales, y los ritos son la matriz de las nuevas posibilidades de enriquecimiento y diferenciación cultural.

El conocimiento de los significados construidos a partir de la víctima no pueden comprenderse bajo el modelo de la verificación empírica, así como no es posible trasladar o traducir el signo al lenguaje cotidiano. Esto es así porque hablamos de la *diferencia* desde los caminos del deseo que nos han llevado hasta la víctima, y la víctima mantiene relaciones indecibles e irreductibles con la comunidad que la significa. Como todas las posteriores diferencias y valoraciones se constituyen a partir de la relación de trascendencia de la víctima para la comunidad y de la comunidad con la víctima, todas se remiten a un **desconocimiento constitutivo** frente al poder y la ambigüedad que emana de la víctima. De esta manera, todas las nuevas significaciones con las que se desplaza a la víctima, todas las instituciones culturales y todas las palabras que las dicen, se construyen a partir del movimiento generador de la víctima que ellas mismas desconocen.

Este desconocimiento fundacional se origina en el deseo, y abre los caminos para todas las posteriores diferenciaciones. Lo que se desconoce es el mecanismo automático que resuelve la violencia, es decir, el mecanismo del chivo expiatorio que construye una víctima, la sacrifica, la sacraliza y constituye una comunidad con voluntad de repetición de este acto fundacional para mantener la reconciliación que ha obtenido de manera incomprensible a través del asesinato colectivo. La centralidad de la víctima no escapa por completo al orden de los signos, ya que ella es el signo originario, aunque no es un signo del que podamos hablar cuando el lenguaje se ha reducido a decir lo presente. Sin embargo, esta incapacidad de nuestro lenguaje nos ancla en la raíz misma del habla, en el desconocimiento de origen.

⁵¹ GIRARD, René. *El misterio de nuestro mundo*. p. 117. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. p. 112: "Le signifiant, c'est la victime. Le signifié, c'est tout le sens actuel et potentiel que la communauté confère à cette victime et, par son intermédiaire, à toutes choses. Le signe, c'est la victime réconciliatrice"

La víctima es la fuente de la cual emerge todo el sistema de las diferencias culturales, precisamente porque su oposición a la ausencia de significaciones se constituye de forma que ella no tiene ninguna significación particular. La víctima es el suplemento de un origen que se constituye sólo por la expulsión de la misma víctima. Claramente Girard no está hablando de una reconstrucción histórica, que considera imposible⁵², sino del principio generador de la cultura:

Se ve perfectamente que el lenguaje articulado, el intercambio de palabras lo mismo que todos los demás intercambios, tiene que constituirse también a partir del rito, a partir de los gritos y alaridos que acompañan a la crisis mimética, y que el rito tiene que reproducir también todo eso, puesto que también ello precede y quizás condiciona a la inmolación salvadora. Se concibe sin esfuerzo que, en la práctica ritual en torno a la víctima, esos gritos inarticulados al principio empiecen a hacerse rítmicos y a ordenarse como los gestos de la danza alrededor del acto sacrificial, ya que todos los aspectos de la crisis se reproducen dentro de un espíritu de colaboración y de mutua inteligencia. No hay cultura en el mundo que no afirme como primarios y fundamentales en el orden del lenguaje los vocablos de lo sagrado⁵³.

La comunidad que nace del asesinato de la víctima se haya sometida al imperativo de repetición del acto fundacional para poder perpetuarse. Como efecto, este imperativo del ritual es una voluntad colectiva de producción de significados, motivada por el terror que impone lo sagrado; con el fin de asegurar la permanencia de la reconciliación, los seres humanos se esfuerzan por reproducir el signo y representarlo.

⁵² GIRARD, René. *Violent Origins*. p. 88-89. Which mythical data could correspond to real events? (...) The collective violence (...) may be real (...) because, if real, they would really intensify the (nonconscious) need for scapegoats that the myth as a whole seems to satisfy. (...) It is possible, of course, that none of these plagues really occurred. It does not really matter. None of the clues I have discuss will ever enable us to reconstitute the real events behind the myth but, I repeat, it does not matter. The only thing that these clues permit us to ascertain is that some real violence must have taken place. This is insignificant from a historical viewpoint but of considerable significance in regard to the nature of mythology. The goal of this research is a generative principle, not a historical reconstitution.

⁵³ GIRARD, René. *El misterio de nuestro mundo*. p. 117-118. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. p. 113: On voit très bien que le langage articulé, l'échange des paroles comme tous les autres échanges, doit se constituer, lui aussi, à partir du rite, à partir des hurlements et des cris qui accompagnent la crise mimétique et que le rite doit reproduire eux aussi, puisqu'ils précèdent et peut-être conditionnent l'immolation salvatrice. On conçoit sans peine que, dans la pratique rituelle, autour de la victime, ces cris d'abord inarticulés commencent à se rythmer et à s'ordonner comme les gestes de la danse, autour de l'acte sacrificiel, puisque c'est dans un esprit de collaboration et d'entente que tous les aspects de la crise sont reproduits. Il n'y a pas de culture au monde qui n'affirme comme premiers et fondamentaux dans l'ordre du langage, les vocables du sacre.

Esta reproducción del signo es la primera actividad significativa, que se puede definir en términos de la escritura. En ella el lugar del sujeto siempre está ocupado por otro, siempre está sustituido; la frase hablada sólo vale cuando es pronunciada, pero cuando se la escribe pierde su sentido, y cuando se la trata de interpretar siempre se debilita su sentido⁵⁴. Para Girard, se trata de la misma operación en términos de la víctima: "Y llega el momento en que la víctima original, en vez de ser significada por víctimas nuevas, lo será por algo distinto de víctimas, por toda clase de cosas que significarán siempre a esa víctima, aunque cada vez más la oculten, la disfracen, la desconozcan"⁵⁵.

Cualquier clase de significados puede sustituir a la víctima, precisamente porque la víctima es siempre un sustituto, un significado, una seña, en términos de Derrida, un aplazamiento⁵⁶. Por eso podemos pensar al lenguaje en términos de sustitución y desplazamiento de la violencia originaria; la doble y siempre ambigua vocación del lenguaje de servir al mismo tiempo de reverencia y de referencia, genera las instituciones sagradas y profanas de las culturas y así hace posible los diversos juegos del lenguaje. Esto es lo que sostiene Girard cuando dice que "la víctima debe ser el primer objeto de atención no instintiva y él o ella debe proveer un buen punto de partida para la creación de los sistemas de signos, pues el imperativo ritual consiste en una solicitud de víctimas sustitutivas, introduciendo así la práctica de la sustitución que es la base de todas las simbolizaciones"⁵⁷.

Esta "práctica de la sustitución" es re-presentación: sustitución de palabras por cosas, diferentes palabras por diferentes cosas, una palabra por otras, etcétera. El lenguaje es el frágil constructo de este juego de las representaciones. El sacrificio ritual es un suplemento de la presencia de lo sagrado, la cual, en la exclusión de la víctima sólo es diferida y desplazada. Así como la representación es preferida a la presencia, la representación de la violencia es preferida a la violencia en la cual toda simbolización se disuelve.

En Girard, el sujeto está constituido por la diferencia, por el deseo mimético; no es el origen de la representación, sino su derivación. No tiene en su origen un ego,

⁵⁴ DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. p. 443.

⁵⁵ GIRARD, René. *El misterio de nuestro mundo*. p. 117. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. p. 113: "Et le moment arrive où la victime originelle, au lieu d'être signifiée par de nouvelles victimes, le sera par autre chose que par des victimes, par toutes sortes de choses qui signifient toujours cette victime alors même que, de plus en plus, elles la masquent, la déguisent et la méconnaissent. »

⁵⁶ MCKENNA, Andrew. *Op. cit.* p. 76.

⁵⁷ GIRARD, René. *Violent Origins*. p. 129. The victim must be the first object of non-instinctual attention, and he or she provides a good starting point for the creation of sign systems because the ritual imperative consist in a demand for substitute victims, thus introducing the practice of substitution that is the basis of all symbolization.

sino el rostro de la víctima⁵⁸. El origen y la *diferencia* son lo mismo, el conocimiento y las representaciones son subproductos de la *diferencia* originaria⁵⁹, antes que representaciones de alguna clase de presencia. Este origen es oblicuo, pues el gesto productor de la representación es una derivación del fracasado acto primario de apropiación de la víctima. Finalmente, también coinciden el origen y la falsificación o desfiguración al convenir que la víctima tiene un poder acorde con su propia representación.

La víctima es la fuente de la ambivalencia para los miembros de la naciente comunidad; representa a la comunidad, para representar la ambivalencia de cada uno y de todos más allá de cada uno y de todos, como una ambivalencia originada en el deseo mimético. Cada uno ha sido a la vez rival, modelo y obstáculo para los otros con respecto al objeto de deseo. Cada miembro es la fuente de la ambivalencia de los otros hacia la víctima, y es esta ambivalencia lo que la víctima representa para la comunidad. No obstante, esto es precisamente lo que los miembros de la comunidad no conocen, y de lo cual construyen una forma de conocimiento que Girard califica de "mítica": verdadera y falsa al mismo tiempo. Verdadera porque la comunidad se origina en la representación de la víctima, quien representa para cada uno la violencia de todos; falsa porque los sentimientos de estos sujetos de deseo son proyectados a un objeto de deseo trascendente a ellos mismos. Las instituciones humanas proceden de esta ambivalencia originaria⁶⁰.

3.3. DECONSTRUIR LOS MITOS, ESCUCHAR A LAS VÍCTIMAS Y REDUCIR LA VIOLENCIA

Girard sostiene que:

La violencia colectiva es muy frecuente en los mitos y ritos sacrificiales del mundo entero, aunque su presencia sea fortuita, insignificante. Ella sugiere un mal funcionamiento de las relaciones entre los hombres, consecuencia de un mimetismo demasiado intenso, más intenso que el de los animales. Este

⁵⁸ LÉVINAS. Op. cit. p. 89-90. La responsabilidad (es) (...) la estructura esencial, primera, fundamental de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad. La ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo. Entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el otro. (...) Digo (...) que la responsabilidad es inicialmente un *para el otro*. (...) La responsabilidad es, en efecto, no un simple atributo de la subjetividad, como si ésta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí; es, una vez más, inicialmente para el otro.

⁵⁹ La víctima, vinculada al deseo mimético

⁶⁰ MCKENNA, Andrew. Op. cit. p. 80.

mimetismo generador de rivalidades desemboca el mismo en la violencia unánime que restablece la paz y engendra la religión⁶¹.

La deconstrucción del conocimiento mítico supone la emergencia de una narrativa de la verdad, que no puede hacerse en medio de las categorías metafísicas que soportan la existencia de una verdad trascendente, y separan a la violencia de la paz. La historia del conocimiento metafísico busca eliminar la huella del suplemento originario, construyendo la idea de presencia; se trata del sometimiento de la huella a un lógos trasparente, una macro presencia sin diferencia⁶².

¿Puede un lenguaje no metafísico posibilitar un conocimiento verdadero? El lenguaje permite diferir la violencia a través de la construcción de una verdad trascendente. La muerte de Dios celebrada en nuestra época significa que la violencia se hace patente sin nada que la aplase. Por eso Girard dice: "nuestra época se caracteriza por la sobre-continua revelación de los orígenes humanos de la violencia. (...) Cuando la tecnología se aplica a la destrucción funciona de esta manera: revela (...) el origen humano de la violencia"⁶³.

El lenguaje se constituye paradójicamente: puede sostener la violencia a través de la exclusión unánime de la víctima, o configurar una teoría sobre la violencia en la perspectiva de la víctima. En esta perspectiva, el conocimiento de la verdad es revelación histórica en el sentido cristiano, una forma de conocimiento que no obedece al imperativo de huida y olvido de la violencia. Se trata de preguntar por el re-conocimiento de la víctima⁶⁴.

⁶¹ GIRARD, René. *Violence et Religion*. En: Revista Portuguesa de Filosofía. Tomo LVI. Jan./Jun. 2000 p. 16. La violence collective est trop fréquente dans les mythes et les rites sacrificiels du monde entier pour que sa présence soit fortuite, insignifiante. Elle suggère un mauvais fonctionnement des rapports entre les hommes, conséquence d'un mimétisme trop intense, plus intense que chez les animaux. Ce mimétisme générateur de rivalités débouche lui-même sur la violence unanime qui rétablit la paix et engendre le religieux.

⁶² DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. p. 104. La subordination de la trace à la présence pleine résumée dans le logos, l'abaissement de l'écriture au-dessous d'une parole rêvant sa plénitude, tels sont les gestes requis par une onto-théologie déterminant le sens archéologique et eschatologique de l'être comme présence, comme parousie, comme vie sans différence: autre nom de la mort, historique métonymie où le nom de Dieu tient la mort en respect. C'est pourquoi, si ce mouvement ouvre son époque dans la forme du platonisme, il s'accomplit dans le moment de la métaphysique infinitiste. Seul l'être infini peut réduire la différence dans la présence. En ce sens, le nom de Dieu, tel du moins qu'il se prononce dans les rationalismes classiques, est le nom de l'indifférence même. Seul l'infini positif peut lever la trace, la "sublimier".

⁶³ GIRARD, René. *The logic of the Undecidable: Interview with René Girard*. En: Paroles Gelées. N. 5. 1987. p. 13. Our epoch is characterized by the on-going revelation of the *human* origins of violence. (...) Technology when applied to destruction functions this way: it reveals (...) the human origin of violence.

⁶⁴ GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. p. 300-301. Loin de représenter un renoncement à toute rationalité, un abandon au non-savoir, l'amour est à la fois

En las narraciones míticas todos los miembros de la comunidad sucumben en el contagio mimético; en consecuencia, todos se imaginan que la víctima es culpable, pues sobre esta ilusión reposa la transferencia mimética contra ella y el “milagro” de su trascendencia. Por su parte, la Biblia es un conjunto de textos escritos a partir de la comprensión de la inocencia de las víctimas y de la sospecha según la cual todos los perseguidores comparten un sistema de delirio colectivo expresado en su religión.

Los Evangelios llevan esta sospecha hasta reconocer que la ilusión mitológica es una especie de conciencia alienada, una autoconstitución por referencia al extrañamiento de los propios deseos. El mimetismo que desencadena la violencia es falsificador, primero porque origina la ilusión del deseo de sí, que no puede ser sino deseo del deseo del otro; y luego, porque genera la culpa cuando se desborda en violencia colectiva, y la atribuye a una víctima elegida siempre de manera arbitraria. En consecuencia, cuando el mismo mimetismo constituye o reconfigura a la comunidad, siempre bajo la ilusión de la divinidad trascendente, genera significaciones que persistentemente estarán teñidas de mentira. Ya dijimos que la humanidad se ha constituido gracias a la construcción de significaciones, pero todas las significaciones se podrían remitir a un primer significante: la víctima⁶⁵.

En cambio, en el Evangelio la fuerza de la unanimidad mimética se rompe, no de manera inmediata, pues los discípulos participan del contagio mimético que culmina con el asesinato de Jesús, pero “al tercer día”, es decir, cierto tiempo después, ellos comienzan a proclamar su inocencia. Los Evangelios son textos escritos desde esta perspectiva que rehabilita la inocencia de Jesús, y no desde aquella unanimidad que lo construyó como víctima culpable, es decir, desde la falsedad propia de la mitología. En consecuencia, se puede sostener que los Evangelios culminan la labor de desmitologización o deconstrucción del Antiguo Testamento. No se trata de textos míticos, y en consecuencia, religiosos, sino de

l'Être divin et le fondement de tout savoir vrai. Il y dans le Nouveau Testament une véritable épistémologie de l'amour (...) L'amour dont parle Jean échappe aux illusions (...) des doubles. Il peut seul révéler les processus victimaires qui sous-tendent les significations culturelles. Aucun processus purement « intellectuel » ne peut mener à la connaissance vraie puisque le détachement de celui qui contemple les frères ennemis du haut de sa sagesse est en fin de compte illusoire. Toute sagesse humaine est illusoire dans la mesure où elle n'a pas affronté l'épreuve décisive qui est celle des frères ennemis, et peut-être ne l'affrontera-t-elle jamais, peut-être demeurera-t-elle intacte dans sa superbe vanité, mais elle n'en sera que plus stérile. Seul l'amour est vraiment révélateur car il échappe à l'esprit de revanche et de vengeance qui caractérise encore cette révélation dans notre univers à nous et lui assigne des limites catégorielles pour s'en faire, justement, une arme contre le double. Seul l'amour parfait du Christ réussit sans violence la révélation parfaite vers laquelle nous nous avançons tous.

⁶⁵ “Le tombeau, ce n'est jamais que le premier monument humain à s'élever autour de la victime émissaire, la première couche des significations, la plus élémentaire, la plus fondamentale. Pas de culture sans tombeau, pas de tombeau sans culture; à la limite le tombeau c'est le premier et le seul symbole culturel.” GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. p. 91.

narraciones con un contenido antropológico referido a la violencia y a la posibilidad de encontrar soluciones no violentas a la violencia.

El silencio tanto de los filósofos como de los científicos sociales en este aspecto parece atenerse al silencio frente a aquello de lo que no se puede decir nada con sentido, perpetuando así la prohibición mitológica. Por el contrario, es frecuente encontrar formas renovadas de la antigua mitología en reflexiones contemporáneas, siempre bajo la forma de una racionalidad que legitima los sacrificios de algunos, ya sea para dar curso a alguno ideal "universal" o a un bienestar de la mayoría⁶⁶.

No obstante, aunque todavía no se haya reflexionado suficientemente el Evangelio, sus efectos se pueden observar en el significado que tiene hoy la expresión "chivo expiatorio". La expresión designaba originalmente a la víctima de un rito judío muy antiguo, en el que se elegía a un chivo, se le transferían todos los pecados de la comunidad, y enseguida se le expulsaba al desierto para se llevara lejos todos los males que ellos habían cometido (Levítico 16, 20-22). La significación actual coloca el énfasis en la inocencia de la víctima, es decir, sobre lo absurdo que nos resulta el mimetismo transferencial; esto no se podría hacer en el contexto del mundo completamente mítico, ya que se destruiría el efecto mágico del ritual.

Pero esta novedad no es propia sólo de los Evangelios. En el relato bíblico sobre los primeros hombres se cuenta el asesinato cometido contra el hermano, precisamente por aquel que es el fundador de las culturas; el relato resulta similar a todas las otras narraciones míticas, excepto porque Dios condena tal asesinato como asesinato, mientras que en los mitos la violencia del vencedor es legítima y la víctima culpable, por ejemplo de transgredir una ley o de cualquier acusación fantástica. Además, en ningún mito se formula la pregunta que hace el Dios bíblico al victimario: "¿Qué has hecho con tu hermano? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo" (Génesis 4, 10).

Mientras los mitos reflejan las ilusiones de la violencia colectiva y nos invitan a tomar parte en ella, los textos bíblicos revelan esas mismas ilusiones en tanto ilusiones o delirios colectivos, y nos invitan a rechazarlas. Pensando en las fronteras, podemos aprender a descifrar los sistemas de delirio, que culminan en la violencia y el sacrificio de personas por cualquier tipo de causa, a partir de la lectura de los textos bíblicos.

⁶⁶ En su libro "*Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*", (Calmann_Lévy: Paris. 1991. Traducción al español: El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social. Barcelona:Gesida. 1998), Jean Pierre Dupuy ha realizado un excelente trabajo, al mostrar que las teorías liberales de la justicia se han constituido como verdaderos sistemas sacrificiales.

Para deconstruir un mito es necesario aprender a remplazar el drama bajo el cual accedemos a una lectura mentirosa de la muerte de Jesús. El esquema de una víctima culpable y unos perseguidores inocentes es una inversión de la verdad, siempre repetida en los mitos debido al mimetismo violento. Los relatos de la Pasión devuelven la inversión mítica a sus orígenes mostrando que se produce por el mimetismo contagioso de la locura colectiva de una masa unánime; así resuelven el enigma de los mitos centrados en la violencia colectiva.

El mundo contemporáneo se caracteriza por la oposición entre las religiones míticas, que descansan sobre una violencia desapercibida aunque siempre transferida sobre un chivo expiatorio, mientras que la tradición de la fe bíblica revela la injusta absurdidad de estas transferencias y, en consecuencia, las hacen ilegítimas. Los discursos sobre la paz, llámense del bienestar económico, la justicia como equidad, el socialismo, etc., suelen inscribirse en la lógica de las religiones sacrificiales, pues justifican una violencia puntual como solución a una mayor violencia. En la tradición de Jesús, en cambio, se habla de la paz, pero "no como el mundo la ofrece", es decir, a través de la construcción de chivos expiatorios, sino de una paz que sobrepasa el tipo de comprensión que se mueve dentro de los constructos míticos.

Acceder a esta fe es posible para cualquier ser humano, pero a través de una revelación última de la misma violencia. Esta revelación subvierte la ilusión de los chivos expiatorios que han necesitado todas las sociedades a partir de su constitución a través de los sacrificios humanos primitivos, pasando por los diversos órdenes legales, hasta concluir con los actuales sistemas de ordenamiento social; esta violencia ha ordenado y reprimido tanto a las sociedades arcaicas y tradicionales como a las contemporáneas. En consecuencia, hay una irracionalidad violenta en todo orden cultural, que permite mantener el orden de las sociedades, y se experimenta como lo sagrado. La revelación de la violencia, por tanto, se refiere al descubrimiento, sin duda lento y frágil, de las estructuras tradicionales de las sociedades.

Girard sostiene que "el proceso religioso arcaico contiene la violencia en todos los sentidos del verbo contener"⁶⁷. En cuanto opone a la violencia una barrera muchas veces eficaz, pero que contiene también a la violencia en ella misma, pues se trata de una contención violenta de la violencia. Ni lo religioso ni lo cultural que de allí de deriva suelen ser ejemplos de violencia, aunque todas las instituciones humanas participan de esta violencia. No obstante, la fe que se narra en los textos bíblicos tiene la capacidad de deconstruir poco a poco la autoridad y legitimidad de las instituciones sacrificiales. Una vez que se disuelven estas instituciones, las personas ya no creen más en fenómenos del tipo chivo expiatorio, ni disponen

⁶⁷ GIRARD, *Violence et Religion*. p. 19. "Le processus religieux archaïque contient la violence dans tous les sens du verbe contenir."

más, frente a la violencia mimética, de este margen de seguridad último que se desencadenaría gracias al mecanismo victimario.

La revelación evangélica de la violencia se narra en medio de un lenguaje figurativo del género apocalíptico, que expresa la idea según la cual el mundo humano es frágil, perecedero y que está amenazado de destrucción en todo momento debido a las acciones humanas. El lenguaje de las ciencias expresa la misma idea para nuestro mundo, el cual, debido a todo el poder tecnológico de los seres humanos y a su incesante desarrollo, está amenazado de destrucción de manera objetiva. No se trata de un dato extraño a la revelación bíblica, pues en los textos bíblicos la violencia es ocasionada por las acciones humanas. Son los seres humanos quienes crean divinidades sacrificiales para expulsar su violencia y regular su frágil orden social; no obstante, el cristianismo ha destruido los dioses y ha devuelto a los seres humanos toda la violencia que ellos han proyectado sobre sus falsos dioses míticos, pues en realidad les pertenece.

Como consecuencia del mensaje cristiano, un mundo secularizado se enfrenta a la pérdida de la violencia "legítima" que estructuró todo el orden social, y con ella, a la pérdida de todos los lazos que vinculan y protegen a las personas. De esta manera, sin la protección de lo que hemos considerado sagrado, quedamos expuestos a nuevos desordenes y violencias. Aparecen así toda la rivalidad y la unanimidad en las relaciones humanas, con la amenazante posibilidad de múltiples violencias carentes de regulación. No obstante, los universos míticos no nos han abandonado del todo, sino que permanecen en nuevas modalidades de lo sagrado, imperceptibles, pero de la misma manera, incomprensibles formas de trascendencia del orden social, que continúan legitimando la producción de nuevas víctimas, quienes ahora se persiguen para terminar con la injusticia, con la inequidad, con la discriminación o las persecuciones.

Nuestro mundo ha destruido una enorme cantidad de posibilidades de sacrificios: de los esclavos, de la servidumbre, del rigor de las castas y de las clases sociales, de las desigualdades de género, de raza o de religión. Incluso, se han limitado las penas judiciales. Se han inventado los derechos humanos, de manera que se protege a las personas contra las locuras colectivas productoras de chivos expiatorios. Por otro lado, nadie puede negar el prodigioso incremento de la energía creadora gracias a la ciencia y la técnica, que ha liberado a la humanidad entera de servidumbres ancestrales. Pero esta grandeza, que ha destruido todas las pantallas que guardaban las rivalidades miméticas potenciales, al mismo tiempo las ha intensificado. La rivalidad mimética es responsable tanto de los descubrimientos más maravillosos como de los más terribles, que significan al mismo tiempo progreso y posibilidad de destrucción masiva. En consecuencia, podemos temer el incremento de las locuras genocidas que padecemos en el siglo

anterior, y esperar al mismo tiempo el crecimiento de nuestras mejores posibilidades de humanidad.

Esta paradoja, de la liberación de los chivos expiatorios, y de su nueva y apocalíptica reconstrucción, de la reducción de la violencia así como de su exasperación, es la frontera en la cual la ética puede aprender a pensar aquello sobre lo cual guarda silencio desde hace siglos. Permanecer en esta paradoja significa afrontar el problema de la muerte violenta del otro, de la eliminación radical de su existencia considerada como interrupción, ya no en el vacío de un diálogo al interior de la mente del filósofo, sino en la realidad de la relación con el Otro y con el cuestionamiento que surge de su rostro.

Lévinas nos enseñó que la desnudez del rostro del Otro nos dice: "No matarás", pues considera que la proximidad del prójimo se encuentra en mi responsabilidad por su muerte. Preguntar por la violencia es preguntar por mi propia responsabilidad por la muerte del otro, en la nueva paradoja de una mismidad cuya identidad estalla al descubrirse constituida por una alteridad asesinada. Las respuestas instituidas y codificadas hacia los otros, que podemos sospechar como construidas también por la locura colectiva que hemos descrito antes, nos impiden movernos hacia el otro. Tan sólo la percepción de mi propia contingencia, de mi mortalidad y del don de mi existencia, me permiten pasar al plano ético, en el que me puedo constituir en esa paradoja absurda de mi responsabilidad con la vida del prójimo. Como dice Lévinas⁶⁸, al referirse a esa figura originaria de la fe bíblica que es Abraham:

La relación con el Infinito es la responsabilidad de un mortal por un mortal. Como en el fragmento bíblico (Génesis 18, 23 y ss) donde Abraham intercede por Sodoma. Abraham está espantado por la muerte de los demás y asume la responsabilidad de interceder. Y es en entonces cuando dice: "Yo que soy polvo y ceniza".

3.4. LOS NUEVOS SISTEMAS SACRIFICALES: PARADOJAS DEL CAPITALISMO

Vamos a seguir de manera sintética la argumentación de Dupuy⁶⁹ sobre el liberalismo. Se trata de un análisis de dos grandes textos que soportan al capitalismo en su reciente versión "neoliberal", Anarquía, estado y utopía, de

⁶⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994. p. 139.

⁶⁹ DUPUY, Jean-Pierre. *Introduction aux Sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*. Paris: Ellipses, 1992.

Robert Nozick, Ley, legislación y libertad de Friedrich von Hayek, ambas en referencia a la reflexión ética de John Rawls.

El aporte de Rawls viene de la manera de retomar las filosofías del contrato social de Rousseau y Kant, aunque la filosofía social, moral y política anglosajona poco se sitúa en relación con ella. Para otros, la filosofía rawlsiana toma prestado mucho del modo de pensar económico, igualmente si se aparta de ella en sus puntos fundamentales.

3.4.1. Individualismo y principio antisacrificial. Con Rawls y Nozick estamos en apariencia en un universo diferente del de la economía clásica de Smith y de la reflexión económica de Keynes. El individuo ha reencontrado su integridad y su independencia. Es un ser autónomo en el sentido de Kant, en la medida en que su sensibilidad es subordinada a los imperativos de la razón que él comparte con sus semejantes. Es también un ser racional e interesado, en el sentido de la teoría económica de la elección racional. Sintetizando: este individuo no cruza su mirada con la de sus semejantes, no tiene ninguna mirada oblicua. En sentido etimológico: no envidia nada. Aunque la envidia es un hecho de la naturaleza humana, ella puede ser sostenida, en el sentido de una sociedad "bien ordenada"⁷⁰, en cuyos límites permanece inofensiva. Para estos autores liberales, no se podrían fundar los principios de justicia sobre una inclinación que procede del odio de la humanidad.

La concepción de justicia se aplica a una sociedad de individuos poseedores de estos trazos distintivos. Se trata de una concepción del individualismo. Recupera a su manera la obligación kantiana de no violar jamás, bajo ningún pretexto, el respeto debido a la persona humana: "Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro siempre al mismo tiempo como un fin, y nunca simplemente como un medio". En versión de Rawls este imperativo se hace el principio anti-sacrificial: "Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia sobre la cual, el bien de la sociedad considerado como un todo no puede prevalecer. Por esta razón, se excluye que se pueda justificar la privación de la libertad de algunos por un bien mayor que otros recibirían a cambio. Es incompatible con la justicia admitir que los sacrificios impuestos a algunos pudieran ser compensados por el incremento de ventajas que una mayoría extraería"⁷¹. En Rawls, este principio anti-sacrificial conforma un edificio complejo de principios de justicia jerarquizados, de los que Dupuy sólo retendrá los siguientes aspectos:

- a) La libertad (el máximo de cuyo esquema plenamente adecuado cada persona tiene un derecho igual compatible con el de los otros), es jerárquicamente primera por relación al bienestar y a la riqueza.

⁷⁰ DUPUY. *Op. cit.* p. 187.

⁷¹ RAWLS. *Op. cit.* p. 3.

b) La más mala repartición que encontramos en estos últimos criterios es jerárquicamente primera por relación con los asociados: todas las cosas iguales para el extremo; el estado social más justo es aquel que maximiza la situación del grupo de los más desfavorecidos (principio de diferencia).

Dupuy lo traduce en términos anti-sacrificiales por:

a) Ninguna parte de la libertad, por mínima que sea, puede ser compensada por alguna ganancia en eficacia económica: no se compra el bienestar al precio de la libertad.

b) Quien podría ser la víctima no será sacrificada en nombre del Bien Común.

La teoría de la justicia se construye recurriendo a la ficción de un contrato hipotético entre los societarios en una situación original de equidad. Pero lo hace para fundar su principio anti-sacrificial. Tiene como enemigo al utilitarismo, que acusa de pretender fundar sobre la misma razón el principio sacrificial del individuo por el bien de la comunidad. Siendo el utilitarismo la tradición dominante en los países de tradición anglosajona, se puede decir que esta crítica motiva la obra. Por tanto, Dupuy intenta mostrar que sufre de un defecto de construcción fatal. Esta incoherencia majestuosa en un momento crucial tiene ciertamente una significación nos reconducirá al universo de Smith y Keynes.

¿En qué sentido se puede decir que el utilitarismo da un fundamento racional al sacrificio? El utilitarismo es la doctrina por la cual una acción o un estado de cosas es justo si contribuye a la maximización de la "más grande felicidad de la mayoría" o, más en general, de una "utilidad colectiva" definida por agregación de las⁷² utilidades individuales. Se podría pensar en el razonamiento siguiente: sea una transformación social, real o virtual, conflictiva en aquello que recibe la aprobación de algunos miembros de la sociedad y es rechazado por otros. Si por hipótesis existe un criterio de bien común, que decida a favor de la transformación en cuestión, se concluye que es justo y racional sacrificar los intereses de los societarios que lo rechacen. Solamente el concepto de la unidad social implicaría la necesidad del sacrificio. En referencia a la voluntad general, esto sería ipso facto erigir el altar de los holocaustos.

Pero este razonamiento no es defendible, en todo caso, por Rawls. A este nivel, todos los societarios podrían decirse sacrificados en el estado social más justo, aquel que maximice la utilidad colectiva, puesto que éste, dando un cierto peso a cada uno, no atribuye todo el peso a uno ni a los otros. Cada uno podría decir: he aquí un estado que maximiza mi propia utilidad, por relación con al cual yo me considero sacrificado. Pero Rawls admite que un criterio de justicia no puede hacer intervenir nada más que los puntos de referencia que, siendo correspondientes a las situaciones efectivas (por ejemplo, el concepto de justicia procedimental pura), sean susceptibles de recibir el asentimiento de todos. Es inconcebible dejar a cada

⁷² DUPUY. *Op. cit.* p. 188.

uno relacionarse con la situación que le beneficia más. Esto porque, además, Rawls toma el más grande cuidado para justificar su "principio de diferencia" que concede un peso infinito a los más desaventajados y un peso nulo a los otros. Por esta misma razón, los utilitaristas de hoy consideran a Rawls, a pesar de él mismo, como uno de los suyos, aunque le reprochan tener una función de utilidad colectiva demasiado particular, que "sacrifica" a todos aquellos que no aparecen en el grupo de los más desfavorecidos.

Falta considerar únicamente las implicaciones prácticas *efectivas* del recurso al principio de utilidad. Ahora bien, desde que esta doctrina existe, sus partidarios han insistido siempre sobre su carácter profundamente igualitario. Falta notar hoy que las acciones que vemos en el sentido del "principio de diferencia" de Rawls tienen todas las oportunidades de acrecentar también la utilidad colectiva. Partamos de una situación de desigualdad y operemos una transferencia de los más ricos hacia los más pobres: no solamente habremos satisfecho el precepto rawlsiano, sino que habremos ciertamente aumentado la utilidad global si nosotros admitimos que el dinero retirado a uno de los más ricos tiene menos utilidad para él que aquel que ha sido donado a uno de los más pobres. Lo que se puede objetar a este resultado no se obtiene más que al precio de hipótesis (función de utilidad individual aproximadamente igual para todos, utilidad marginal decreciente), ciertamente clásicas, pero contingentes, y que al haberlas modificado, nos revelan las potenciales desigualdades del principio de utilidad. Supongamos que un individuo tiene una capacidad de goce de ciertos bienes superior a la media, debido a ciertas características naturales que lo benefician (un mejor estado de santidad, por ejemplo). Se muestra fácilmente que la aplicación del principio de utilidad lo conduce a reservarse la mejor parte de esos bienes, beneficiándose así él, que ya está aventajado. A lo que el utilitarista puede responder que otros bienes (por ejemplo, aquí, los cuidados médicos) deberían más bien ser reservados a los otros societarios y que en total, la igualdad prevalecerá. Diálogo sin fin. Y así Rawls en razón de afirmar la debilidad constitutiva del utilitarismo, no puede dar cuenta de nuestros juicios morales más reflexivos (por ejemplo, el rechazo al sacrificio) más que a través de hipótesis ad hoc y frágiles sobre el contexto al que se aplica el principio de utilidad. Los principios de justicia dignos de este nombre deberían tanto como sea posible incorporar en ellos mismos estos juicios reflexivos. No queda nada que nosotros no hayamos encontrado hasta aquí de lo que buscamos, a saber, la prueba indiscutible que el utilitarismo conduce al principio del sacrificio⁷³ – salvo el juego de palabras y el tratar como víctimas sacrificiales a toda víctima de una desigualdad.

Pero tenemos la necesidad de buscar más lejos, pues Rawls precisamente, no juega con las palabras. Cuando habla de sacrificio, no es en sentido metafórico,

⁷³ DUPUY. *Op. cit.* p. 189.

sino más bien literal, al enfrentar situaciones sacrificiales. Aunque Rawls no se refiere a estas situaciones, si lo hace a la gran tradición de críticas al utilitarismo por pretender fundar el principio sacrificial. El utilitarismo concluye en una situación tipo, la situación sacrificial, que es un nuevo tipo de justicia del sacrificio, lo que el juicio moral de una sociedad civilizada reprocha sin apelación. Ahora bien, aquí las más bellas evidencias se derrumban como un castillo de naipes.

Los utilitaristas jamás han concluido de sus principios que el sacrificio (en sentido literal) fuera racional. John Stuart Mill era demasiado individualista como para temer a los movimientos de la locura o de la masa. Gran partidario de la libertad de expresión y de publicación, había un sólo caso en que él creía que estas libertades se debían limitar: "Sea la opinión que los mercaderes de granos hacen padecer hambre a los pobres, o que la propiedad privada, es robo: si ella se expresa simplemente por la prensa, no hace falta intervenir. Pero es justo reprimirla, si alguno la proclama de cara a un populacho enfurecido en masa delante de una mercader de granos, o si circula como pancartas en el seno de este molino"⁷⁴.

Tanto este caso, así como los ejemplos que pone Nozick, corresponden a una situación tipo: Una locura desencadenada descarga su violencia unánime sobre una víctima inocente, que el azar o una manipulación han designado, con suyo sacrificio se recobran la paz y el orden. Se trata del mecanismo del chivo expiatorio⁷⁵. Pero este mecanismo es estrictamente impensable e in formulable en el mundo de Rawls y Nozick, al menos por dos razones:

La primera, para desarrollar hasta su término el mecanismo victimario se requiere individuos influenciables, "envidiosos" y miméticos, todo lo contrario del ser autónomo, soberano y separado de los demás que aparece en la teoría de Rawls. La segunda razón es más sutil. No olvidemos que se trata de elegir entre las teorías de la justicia concurrentes. O elegir el principio sacrificial, constituido como una exterioridad que viola la igualdad que debe presidir la elección de una teoría de la justicia. Cuando la locura se inspira sobre cualquier conflicto referido a los bienes básicos, ella no sabe, por hipótesis, lo que hace, pues cree en particular en la culpabilidad de su víctima. El que se **decide** a canalizar así su violencia, sabe que quienes obran bajo la locura del delirio persecutorio no saben: la locura persecutoria es siempre un no saber. La lucidez del victimario se alimenta de la ceguera de sus pares. En Rawls todo esto es aún más preciso. No es más que la concepción de *justicia pública*: cada uno sabe que los otros la respetan, pero cada uno ignora lo que los otros saben y así sucesivamente. No obstante, a pesar de estructurar su concepción de justicia tal como opera el principio sacrificial, Rawls

⁷⁴ MILL, John Stuart. On Liberty, C. 3. 1859. En: DUPUY. *Op. cit.* p. 190.

⁷⁵ DUPUY. *Op. cit.* p. 190.

se niega a volver público el principio sacrificial, que es condenado ipso facto a la ineficacia.

No se puede condenar al utilitarismo de justificar el sacrificio más que exhibiendo un contexto que sus propias teorías excluyen absolutamente. Es una gran incoherencia y una gran injusticia. Sin embargo, se puede aplicar lo mismo que exige Rawls al utilitarismo: que su teoría sea aplicada a contextos sacrificiales. Un principio admitido por todos como "auto-evidencia", se impone absolutamente a la razón. Los economistas lo llaman el principio de Pareto, que Dupuy llama principio de unanimidad en una versión fuerte: sí ciertos ganadores tienen unas transformaciones sociales sin que los otros sufran, entonces ella va en el sentido de la justicia y de la eficacia. ¿Quién podría oponerse a este principio, puesto que no hay, por hipótesis, nadie que se queje? La economía normativa opera bajo este principio, en su búsqueda de criterios tan evidentes a la razón que no pudieran recoger el asentimiento inmediato de todos. El problema es que este principio no es más que parcial, pues permanece mudo con respecto a las transformaciones conflictivas. La teoría de la justicia busca la misma extensión, de principio suficiente, para hacer un principio necesario. Ahora bien, en una situación extrema, comparemos el caso cuando todos son víctimas sacrificiales y el caso con una sola víctima: en el primero, todos mueren; en el segundo, hay un sólo muerto. La evidencia muestra que hay que elegir el sacrificio. Esta evidencia se impone tal como lo hace el principio de unanimidad en las situaciones sacrificiales.

Se trata de la razón que muestra Caifás a los ancianos y a los fariseos: "Ustedes no entienden nada. No ven que es mejor que muera un sólo hombre por el pueblo y que la nación entera no perezca"⁷⁶. Se trata de una razón que muestra la lógica sacrificial, según la cual siempre el bien de la mayoría legitima el sacrificio de alguien o de algunos. Esta lógica impregna la racionalidad económica, de manera que todo principio de justicia compatible con el de unanimidad, y no sólo el utilitarismo, sino también por ejemplo, el principio rawlsiano de "diferencia"⁷⁷, concluye, en el contexto sacrificial, en la racionalidad del sacrificio⁷⁸. Si los autores que venimos analizando pretenden demostrar la irracionalidad del sacrificio, con el

⁷⁶ Juan 11. 40-50.

⁷⁷ No es estricto hablar de principio de diferencia para referirnos a la segunda parte del segundo principio de justicia, pero se podría objetar que éste permanece subordinado al primer principio de igualdad de libertades: la justicia rawlsiana rechazará el sacrificio porque el bien de la comunidad no se puede conseguir al precio de la pérdida de la libertad –de la vida- de uno de sus miembros. Hace falta referirse al equivalente formal del principio de diferencia al interior del primer principio: una desigualdad de las libertades es admisible si y solamente si ello beneficia a todos, y en principio, prioritariamente, de esos que tienen menos libertades, pues de esos lugares hacia adelante, etc., – principio del leximin en el marco del primer principio, Teoría de la Justicia, p. 62 y p. 250. En la situación victimaria en cuestión, son los mismos "bienes primarios" (derechos, libertad, vida) de los que trata el primer principio, que la comunidad o la víctima tienen el riesgo de perder.

⁷⁸ DUPUY. Op. cit. p. 191.

fin de fundar en la razón uno de los juicios morales más sólidamente anclado en las sociedades "civilizadas", hace falta, siempre en este contexto, demostrar la irracionalidad del principio de unanimidad. Esto sumerge a las teorías liberales de lleno en contradicciones irresolubles.

La verdad es que la evidencia incontestable del principio de unanimidad no vale en este universo de individuos autónomos, racionales y separados que es el de la teoría de la justicia. Si los hombres vinieran a manifestar un acuerdo unánime, llegarían por caminos independientes, y no por el contagio mimético. Queda por explicar esta confusión asombrosa entre los dos universos. Se puede conjeturar que la tradición liberal piensa la sociedad de mercado muy cerca de su descomposición siempre posible en la locura y el pánico. Piensa a la sociedad conteniendo a la locura sacrificial en los dos sentidos de la expresión, o mejor aún, la locura sacrificial aparece como la verdad rechaza de la sociedad; la locura sacrificial aparece en la teoría de la justicia como impugnada, y en ese sentido contenida como algo esencial a la misma teoría.

En la teoría de Hayek, que se presenta a sí mismo como abanderado de la civilización moderna al rechazar todo lo que puede haber de arbitrariedad y de sacrificial en las sociedades tradicionales, no puede más que recurrir a la esencia misma de estas sociedades arcaicas: su apelación a una exterioridad inaccesible: "Hayek presenta la evolución cultural como una competencia entre tradiciones pero dada su filosofía cognitiva y social, debería tener más bien las características de una guerra de religión. Lo que mantiene (...) esta guerra en estado de paz y la orienta hacia el bien común es la intervención providencial de una trascendencia improbable"⁷⁹. Esta trascendencia es la del mismo Hayek, quien se presenta a sí mismo como poseedor de un "saber absoluto", desde el cual declara el triunfo del capitalismo neoliberal como triunfo de la más competente civilización.

Finalicemos este apartado citando al mismo Dupuy:

Conflicto, competencia, guerra, violencia producen forzosamente víctimas. La cuestión de las víctimas atormenta a las teorías liberales de la justicia. Son en general víctimas "limpias": quiero decir con ello que aquellos que las producen no se ensucian demasiado las manos. Víctimas de mecanismos abstractos y anónimos, antes que de aprovechados designados como dispuestos a todo;

⁷⁹ DUPUY, Jean-Pierre. *El sacrificio y la envidia*. p. 328. *Le sacrifice et l'envie*: Hayek présentait l'évolution culturelle comme une concurrence entre traditions mais, étant donné sa philosophie cognitive et sociale, elle devrait avoir plutôt les traits d'une guerre de religion. Ce qui maintient (...) cette guerre en état de paix et l'orienta vers le bien commun est l'intervention providentielle d'une transcendance improbable. P. 310.

perdedores en un juego del que han aceptado las reglas como *fair*. Y, sin embargo, estas buenas víctimas son "sagradas"⁸⁰.

3.4.2. Las empresas como sistemas paradójicos. Como las "exclusiones sacrificiales, vividas en la ignorancia de ese mecanismo, serían la fuente de lo sacro, de la cultura, de todas las instituciones humanas",⁸¹ en adelante consideraremos que todo sistema humano, toda institución, se puede comprender por las relaciones entre sus narraciones (mitos), sus reglas de funcionamiento y sus prohibiciones.

Las instituciones operan como microsistemas sociales, y en ese sentido, como configuraciones complejas y móviles cuya frágil estabilidad supone la exclusión y la producción de víctimas. En consecuencia, la pregunta por la ética de las instituciones implica la cuestión por el destino de las víctimas, el escrutinio de la sombra que constituye la existencia misma de cada institución, que generalmente es ignorada por la perspectiva propia de la institución, centrada en unas reglas de funcionamiento incuestionables. En la lógica usual de las instituciones, la pregunta por la ética se confunde con el cumplimiento de los requisitos legales, no por afán de ocultar los resultados negativos, sino porque estos se ignoran y así no se pueden tomar en consideración. Por lo tanto, la pregunta por la ética de las instituciones sociales, económicas o políticas supone ya una toma de posición y la opción por una orientación hacia la posibilidad de construcción de unas relaciones económicas, sociales y políticas que no generen perjuicios.

Para desentrañar estos efectos, se hace necesario asumir los diversos relatos que se producen desde la institución, considerándolos como poseedores de una lógica paradójica, como afectados por una ignorancia o por una sombra que es posible indagar en sus distorsiones. No obstante, estas preguntas sólo se pueden establecer cuando nuestras opciones centrales se orienten hacia la vida de las personas. Sólo así podemos aprender a considerar a las instituciones como relativas, como medios al servicio de la vida humana común, y no como fines.

Una preocupación directa de la reflexión ética es la violencia. Ya hemos señalado que se trata de la forma general de resolver los conflictos en las diversas instituciones, y que se expresa como una lógica de composición de la institución a

⁸⁰ *Ibid.* *Le sacrifice et l'envie*: Conflit, concurrence, guerre, violence produisent forcément des victimes. La question des victimes hante les théories libérales de la justice. Ce sont en général des victimes "propes": je veux dire par là que ceux qui les font ne se salissent pas trop les mains. Victimes de mécanismes abstraits et anonymes, plutôt que de profiteurs dénommés prêts à tous les coups: perdantes dans un jeu dont elles ont accepté les règles comme *fair*. Et cependant, ces bonnes victimes sont "sacres". P. 310-311.

⁸¹ DUPUY, Jean-Pierre y VARELA, Francisco. *Circularidades creativas: para la comprensión de los orígenes*. En WATZLAWICK y KRIEG, *El ojo del observador*. Barcelona: Gedisa. 1998. p. 238-241.

través de la exclusión, que es la lógica de la violencia. No obstante, esta lógica de composición suele mantenerse oculta a sus actores, aunque se expresa en las paradojas inherentes a toda institución y en la permanente búsqueda de causas externas para enfrentar los conflictos, ante las cuales los mismos actores suelen retroceder aterrorizados y asombrados en medio de su incompreensión. El caso colombiano no es ajeno a estos procedimientos: todos atribuimos a los demás las causas de nuestras propias acciones violentas, en medio de una incapacidad para mirar nuestra propia sombra.

La constitución de una ética de las empresas y las organizaciones que salga de la lógica sacrificial supone la toma de posición a favor de las víctimas, con el fin de rehabilitarlas en su dignidad y recuperar su rostro humano, que ha sido desfigurado al ser tratadas como víctimas. En consecuencia, se puede comenzar a considerar al mercado ya no como un sistema anónimo de reglas que operan contra los sujetos, sino como un sistema complejo de interacciones humanas, mayor que cada uno de los sujetos, pero no por ellos incompreensible. Además, se trata de reconducir al mercado a su función de medio para la vida de las personas, cuyas reglas no pueden imponerse sobre las posibilidades de vida, sino que deben ser deconstruidas cada vez que amenacen la existencia de personas concretas.

Las grandes narraciones económicas elaboradas tan sólo en la perspectiva de los ganadores, han de ir dando lugar a la voz de los afectados, de manera que las nuevas narraciones sobre los procesos empresariales han de contener las voces de todos los implicados. De esta manera, sin reproducir la lógica dual de la violencia, las nuevas narraciones empresariales permiten descubrir las alternativas de acción que generen cambios benéficos para todos los implicados, a la vez que recuperan las tradiciones del trabajo como don de sí y cooperación⁸², en un contexto donde es de nuevo posible pensar la solidaridad que no espera recompensa.

Para pensar a las empresas dentro de un marco ético que permita la construcción de una convivencia pacífica, es necesario no sólo rehabilitar los derechos de las víctimas reales o posibles, sino abrir lugar a la producción sostenible por encima de la simple reproducción del dinero, a la vez que reconocer el lugar que tiene las producciones locales y regionales no competitivas en el contexto global, pero que se orientan a la supervivencia de las personas y de las comunidades.

Una comprensión ética de las empresas ha de verse no ya sólo desde la prioridad del mercado ni de su control por el Estado, sino que pasa por la configuración de

⁸² Sin excluir, claro está, otras comprensiones del trabajo, se trata de incluir formas de comprensión del trabajo ajenas a la forma moderna, encuadrada por lo general dentro de una tradición violenta y alienante, en el que las personas se pierden a sí mismas y se asumen como recursos para maximizar el capital de la empresa. Esta perspectiva nos debe permitir pensar el trabajo más allá del empleo y recuperar las tradiciones de solidaridad propias de Latinoamérica.

sociedades civiles con capacidad para proteger a sus miembros de los efectos negativos de la globalización, de modo que se recupere en sentido de los actores sociales y se supere el anonimato de los mecanismos del mercado. Un futuro sentido del bien común pasa necesariamente por esta constitución de las personas articuladas y vinculadas con los otros conformado auténticos sujetos sociales.

Finalmente, sólo es posible constituir una ética empresarial si se sale del esquema del cálculo racional de utilidades, y se da prioridad a las relaciones concretas entre las personas, que están conformadas por vínculos miméticos y simbólicos, pero cuya matriz ética se conforma por la capacidad de imaginar, sentir e interpretar el rostro humano del Otro.

En la perspectiva de la fe cristiana, el rostro concreto de las personas, en especial de las víctimas, con toda su indignancia y su indefensión, es el rostro mismo del Dios de Jesucristo. Para el seguidor de Jesús, para quien hace de Jesús el modelo de una sana y novedosa mimesis, el absoluto no es el mercado ni ninguna institución. Este rostro concreto del Absoluto que se revela en la indignancia y vulnerabilidad de las víctimas no nos llama a imponer una sencilla solución técnica, sino que apela a nuestra más profunda responsabilidad; no se trata de volver a la experiencia de los dioses tremendos y fascinantes de las religiones, dioses contruidos en la violencia sacrificial, sino de reconocer el don gratuito de un Dios que se revela en las víctimas y clama por su inocencia, capacitándonos para una profunda transformación personal⁸³, por la cual salimos de la esclavitud de todos los tipos de violencia y nos constituimos como personas en la afirmación de la vida, ya no por exclusión, sino bajo el imperativo evangélico de cuidar que "ninguno se pierda"⁸⁴.

Marie-Louise Martinez⁸⁵ considera que la concepción de la Trinidad ayuda a salir de la concepción del individuo del mimetismo violento, cuya triangularidad culmina en el sacrificio del tercero y permite comprender que no hay construcción de vida personal en la no violencia sin una fuerte comunicación en la que cada uno intercede ante el otro a favor del tercero, ya no excluido sino elegido. La persona es, en este nuevo contexto, el emerger de un proceso de confianza y de solidaridad. La justicia como exclusión, donde dos se unen para sacrificar a un tercero, ahora puede ser superada por la justicia como apuesta por la vida del tercero, donde cada sujeto entra en coalición a favor de la vida de los Otros.

⁸³ SOLARTE, Roberto. *Mimésis et sacrifice à l'ère de la globalisation*. En: BARBERI, Maria Stella directora. *La Spirale Mimétique*. Desclée de Brouwer: Paris, 2001. p. 356-359.

⁸⁴ Juan 18,9.

⁸⁵ MARTINEZ, Marie-Louise. *Anthropologie biblique: déconstruire la violence, construire la paix*. En: BARBERI. *Op. cit.* p. 317- 344.

4. ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

4.1. NECESIDAD DE NUEVAS COSTUMBRES EN LAS INSTITUCIONES

Todas las personas se forman dentro de las pautas morales propias de su comunidad, construyendo su modo de existir en una forma de vida, es decir, dentro de unas costumbres o un "éthos" particular. No obstante, la actual crisis de la sociedad colombiana se puede leer como la expresión de unas costumbres rotas, que explotan al entrar en relación con costumbres diferentes, y que no logran configurar aún un nuevo "éthos", capaz de articular la diversidad de personas, comunidades, regiones e instituciones dentro de un proyecto común no excluyente. Esto nos muestra la necesidad de examinar la validez de esas costumbres, con el fin de promover unos patrones que nos permitan construir alternativas, y que no reproduzcan la crisis actual. Las pautas morales que se orientan hacia las alternativas concretas de existencia constituyen la nueva disposición existencial, carácter o costumbridad, entendida como el conjunto de actitudes concretas que permiten crecer en humanidad a personas diversas dentro de proyectos de futuro viables.

Esta disposición existencial se construye en la discusión cotidiana ponderada, que surge al reflexionar con detenimiento en la toma de decisiones, analizando cada situación, valorando sus elementos y haciendo previsión de los efectos de cada decisión. Pero también exige una apropiación crítica de los elementos más constructivos de las diversas tradiciones morales, lo que no se hace sin amplios debates. En consecuencia, no sólo se pide mejorar los propios aprendizajes sobre la toma de decisiones, y la reflexión crítica sobre las teorías morales, sino la generación de habilidades para la reflexión y el diálogo reflexivo.

La propuesta de construir una nueva disposición existencial pide que las personas logren un nivel suficientemente autónomo y razonable de madurez moral, que los disponga a asumir convicciones éticas con responsabilidad. Pero no basta con una autonomía entendida como alejamiento de los otros. Por el contrario, podemos recuperar la noción de universalidad de Kant y el sentido de humanidad de las tradiciones religiosas, insistiendo que sólo tendrán sentido de alternativa las convicciones y caracteres que permitan descubrir al otro como Otro, al tiempo que "otro como yo". No obstante, se hace necesario ir más allá de la noción según

la cual sólo quien es cercano es "otro" como yo, para hacer extensiva esta percepción en la solidaridad y la gratuidad con quienes suelen estar excluidos de nuestra experiencia inmediata.

4.2. DIFICULTADES FRENTE A LA ÉTICA

Una característica de nuestra época es que las empresas, ya sea que ofrezcan productos o servicios, se han vuelto actores de primer orden. Del papel de las empresas como agentes socio económicos concretos depende en buena medida nuestro futuro común. No sólo tienen en sus manos su propia supervivencia, sino nuestro destino como humanidad. Los líderes, los directivos y las figuras más notables de cada empresa y de ciertas instituciones públicas, conjugan valores apreciados por las personas, de manera que sus acciones son significativas a la hora de mostrar propuestas de construcción del tejido social.

No obstante, enfrentamos una ambigua posición del resto de los colombianos, que sienten respeto por directivos y figuras notables de ciertas Instituciones públicas y privadas, a la vez que expresan una fuerte desconfianza en las acciones de los representantes de Instituciones públicas. La percepción de la ineficiencia del Estado, unida a la "convicción" según la cual los funcionarios públicos suelen incurrir en prácticas corruptas motivadas por las acciones de las empresas privadas, pone en tela de juicio el futuro del conjunto de la institucionalidad de nuestro país. No obstante, el problema no se reduce a volver creíbles y confiables a los diversos grupos políticos, ni a determinadas Instituciones o ciertos sectores empresariales. Se necesita que las Instituciones públicas y privadas expresen valores con los cuales puedan comprometer los ciudadanos, dentro de la orientación hacia la construcción de una nación viable para todos sin exclusiones.

Los asuntos éticos son procesos inherentes al desempeño de cualquier empresa o institución; se trata de procesos inherentes al desempeño de cualquier agente, no sólo porque toma decisiones y actúa, sino porque lo hace siempre orientado por cierta concepción del bien. Además, la ética de las Instituciones públicas y de las empresas destaca que el **comportamiento ético** "ha de constituir el marco normal de toda actuación humano social".⁸⁶

Sin embargo, hay una serie de dificultades frente a la ética que expresan las personas involucradas en los diversos tipos de gestión:

- Que las empresas y las instituciones tienen sus propias reglas de juego y que, en caso de conflicto entre la ética y los asuntos organizacionales,

⁸⁶ KÜNG, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Trotta: Madrid, 1994. p. 53

habría que seguir las reglas propias de las empresas, pues la ética produce pérdidas o no es algo viable.

- La ética se identifica con sentimientos subjetivos, que nada tiene que ver con el mundo objetivo de las interacciones económicas, políticas y sociales.
- Si la ética es lo aceptado socialmente, y el contexto es nuestro país, fácilmente encontramos justificaciones que favorecen la corrupción y la decadencia social.
- Que la persona involucrada en cualquier gestión en una empresa o institución busca maximizar sus propias ganancias, y que son válidos todos los medios que lleven a este fin.

Hay otras objeciones a las que podemos contestar de manera directa:

Que la ética consiste en cumplir con las leyes, de manera que toda convicción personal o común sobre la ética es superflua. A esto hay que contestar recordando la insuficiencia de la ley para promover los comportamientos correctos. Tal vez el nuestro sea uno de los países con mayor cantidad de leyes y reglamentaciones, que avanzan a la par con la impunidad y la corrupción. La ética, a diferencia del derecho, es una forma de autorreflexión y autorregulación, que se basa en la confianza, el diálogo y la convicción compartida.

Se suele entender que las organizaciones en el mundo actual mundo están determinadas por el duro concepto de la competencia, donde no hay más regla que la supervivencia del más fuerte. Al respecto podemos señalar que dentro de una organización se requiere una gestión competitiva, no en el sentido de envidia, pugna y lucha, ni tan sólo en el de autoridad e incumbencia, sino fundamentalmente en el de idoneidad, capacidad y pericia. Toda gestión en una organización es una forma de interacción y, en consecuencia, supone intereses comunes, reglas de cooperación, normas de conductas aceptadas mutuamente. Además, vale la pena hacer notar que en sí mismo el mercado no es una jungla primitiva, ni un sistema autorregulado que brota del caos de su propia violencia, sino una gran red de cooperación, en la que cada actor es dependiente de los demás. El mundo de las organizaciones, incluso en el actual marco del mercado global, es cooperativo, y esa cooperación básica marca los límites de toda competencia, pues en realidad toda gestión supone grandes y complejas formas de cooperación y confianza.

Por último, el mundo de hoy está marcado por la metáfora del "individuo", que supone que las empresas son tan sólo entidades individuales y que las diversas clases de funcionarios, de empresas o de instituciones, se han de comportan siempre en función de maximizar su utilidad individual. Se dice que esos individuos no deben recibir interferencias de ningún poder externo, llámese éste Estado o moral. En realidad, toda gestión se desarrolla en funciones y responsabilidades

cooperativas, ya se trate de los pequeños asuntos cotidianos o de grandes problemas. Además, la gestión en una organización corresponde a prácticas sociales que se enmarcan dentro de culturas específicas y no actividades de individuos aislados.⁸⁷

4.3. ¿DE DÓNDE VIENE EL INTERÉS POR LA ÉTICA EMPRESARIAL?

El interés actual en el campo de la ética ha levantado muchas sospechas: ¿Puede la ética prevenir acciones censurables? ¿Se trata de una necesidad o de una limpieza de la fachada de las organizaciones? ¿No se manipula a las personas con el tema de la ética?⁸⁸

4.3.1. ORÍGENES DEL CONCEPTO DE RESPONSABILIDAD SOCIAL. Varios acontecimientos han promovido el surgimiento de Revistas, Foros, Redes Códigos internacionales y procesos de autorregulación ética. Las raíces de los planteamientos propios de la responsabilidad de la empresa se remontan a las prácticas filantrópicas de los empresarios, desde el mismo surgimiento del capitalismo. En el siglo XIX la práctica de muchos empresarios cristianos permitió mejorar las condiciones de los trabajadores, recogiendo sus demandas. No obstante, no es hasta los años veinte del siglo pasado que se formalizan las prácticas de filantropía empresarial, basadas en la caridad, ya no individual del empresario, sino de la empresa como agente social. A la caridad la empresa le aportó su saber administrativo, de modo que comenzó a sostenerse que el empresario, además de generar utilidades para los accionistas, era también administrador de recursos sociales⁸⁹. La primera fase de la responsabilidad social dio origen a expresiones de apoyo empresarial, filantropía empresarial y participación voluntaria por parte de las empresas en asuntos de la comunidad.

A partir de los años cincuenta se produce una primera reflexión fuerte sobre la responsabilidad de las empresas, ligada al rápido crecimiento del tamaño y poder de las empresas norteamericanas. Al mismo tiempo se comenzó a reconocer que las empresas contribuían a la contaminación del aire y del agua, eran responsables de los riesgos sanitarios del trabajador y del consumidor y monopolizaban recursos sin preocuparse de la suficiencia de los suministros a largo plazo. Esto originó una presión a favor de una intervención del gobierno, que impulsó cientos de normas orientadas a proteger el interés público y los recursos naturales⁹⁰. De esta manera se empieza a plantear el problema de las relaciones paradójicas entre empresa y

⁸⁷ SOLOMON, Robert. La ética de los negocios. En: SINGER, Peter editor. *Compendio de Ética* Editorial Alianza: Madrid. 1995. p. 483-489.

⁸⁸ CORTINA, Adela. *Ética de la empresa*. Madrid: Editorial Trotta, 1996. p. 77-81.

⁸⁹ LOZANO, Joseph M. *Ética y Empresa*. Segasta: Editorial Trotta. 1999. p. 83

⁹⁰ ARIZKUREN ELETA, Amaia. *Una Aproximación al ambiguo concepto de responsabilidad social de la empresa*. En: Revista Estudios Empresariales No. 89. Bogotá, 1995. p.12

sociedad, que comienza a presionar a los empresarios para que tengan en cuenta las implicaciones sociales de su actividad.

Una tercera fase de la responsabilidad social consiste en la búsqueda de un método eficaz para hacer frente a los complejos problemas sociales y se caracteriza por una mezcla de obligaciones que emanan de las normas del gobierno y la sensibilidad de las empresas.

4.3.2. LA FILANTROPÍA EN AMÉRICA LATINA. En América latina, además de los desarrollos propios de la Doctrina Social de la Iglesia, encontramos una fuerte tradición de filantropía empresarial. La palabra Filantropía viene del griego *philanthropía*: *Philos*, amor; *anthropos*, hombre (género humano), y se traduce como "Amor a la humanidad". Tanto el Centro Mexicano de Filantropía⁹¹ como el Centro Boliviano de Filantropía⁹² proponen comprender por Filantropía:

- La expresión del impulso generoso que brota de todo ser humano, en todos los tiempos y en todas las culturas;
- Toda actitud de respeto, atención y servicio, encaminada a promover el desarrollo del ser humano y proteger su entorno;
- El compromiso generoso de personas, instituciones y empresas, que aportan tiempo, talento y recursos, en favor del desarrollo integral de la comunidad;
- El conjunto de acciones no remuneradas, orientadas al desarrollo social que potencia el talento y la capacidad humana;
- Un medio eficiente para estimular la participación voluntaria, distribuir recursos y crear formas de trabajo que impulsen el equilibrio y el desarrollo armónico de la sociedad;
- En síntesis, toda acción generosa y voluntaria que se realiza en beneficio de la comunidad, sin ánimo de lucro ni interés particular.

Muchas empresas destinan fondos para beneficio de la comunidad circundante, respondiendo muchas veces a requerimientos expresos. Otras permiten que sus miembros dediquen unas horas de su trabajo contratado al servicio de causas sociales o ambientales. No obstante se suele criticar a las prácticas filantrópicas el destinar fondos a organizaciones no siempre bien administradas, a causas aleatorias que no resultan de un análisis social riguroso y de las que no se tiene una clara evaluación, o destinar fondos de manera inestable, que perjudica a los beneficiarios por falta de continuidad. Las empresas tan sólo reciben cartas de

⁹¹ <http://www.cemefi.org>

⁹² <http://www.cebofil.org/filantropia.htm>

agradecimiento, lo que confirma la posición según la cual no se deben hacer donaciones dado que de esta manera no se resuelven los problemas y necesidades sociales.

Frente a estos resultados, muchas empresas constituyen fundaciones, ya sea de sus propios fondos o con fondos compartidos, con el fin de generar un gran impacto social con una baja inversión de recursos. Para esto, las estrategias empleadas suelen focalizar las donaciones empresariales a una sola causa. De esta manera, estas empresas logran configurar una nueva imagen social que las asocia a las causas que apoyan. Así, en los últimos años se pretende distinguir entre la práctica de las donaciones y el trabajo voluntario desarticulado, de las políticas filantrópicas que suponen una estrategia clara de impacto social. También se ha podido diferenciar el marketing social, que consiste en la política de mercadeo de apoyar alguna causa social muy visible, pero que siempre aparece para los consumidores como una estrategia encaminada a incrementar el consumo, de las estrategias filantrópicas, que es una política institucional seria y consistente.

Para hacer una estrategia empresarial de filantropía se debe comenzar por conocer las necesidades sociales o el tipo de necesidades que piden intervención de las empresas debido a alguna calidad social o ambiental; también se pueden analizar los impactos negativos que genera la empresa en la sociedad o en el medio ambiente. Después se deben definir el tipo de competencias intereses y deseos de los funcionarios de la empresa que pueden tener una función social canalizada por la empresa. Finalmente, se elige el tipo de programa social que la empresa está dispuesta a apoyar en un proyecto de largo plazo⁹³.

La Filantropía que se ha practicado en Colombia ha sido excesivamente selectiva, apuntando sólo a algunos sectores y renglones de la vida nacional; además, ha sido inconexa y esporádica, resultando ineficaz para crear un tejido social que potencie los recursos invertidos. A todo esto se suma la falta de estrategias de filantropía empresarial, de manera que las acciones emprendidas responden a compromisos personales de algunos directivos o empleados de las empresas. No obstante, podríamos decir que la falla fundamental de las prácticas de filantropía empresarial en América Latina obedecen a que reproducen y se sostienen en unas relaciones "feudales" entre las empresas y las comunidades, que más allá de la caridad, impiden cambios sociales orientados al empoderamiento de las comunidades para la gestión de su propio desarrollo. Este esquema perverso se ha venido reproduciendo el delegar el desarrollo a las Organizaciones no gubernamentales, en lugar de dar prioridad a las comunidades y a sus procesos de organización.

4.3.3. EL TRABAJO ACTUAL EN ÉTICA EMPRESARIAL. El comienzo de la actual recuperación de la ética de las Empresas consistió en una serie de escándalos que

⁹³ KANITZ Stephen. www.kanitz.com.br

llevaron a la necesidad de reconstruir la credibilidad y confianza en las empresas. En los Estados Unidos se comenzó a investigar si la irresponsabilidad social es algo inherente a las empresas dentro del sistema de libre mercado, o si la ética puede producir beneficios en general a las Empresas. Como resultado se llegó a reconocer que la **confianza** es un valor constitutivo de la actuación empresarial. Pero, el resultar confiable para el público, para los usuarios o consumidores, es algo que pide persistencia en el tiempo en una serie de actitudes que ellos puedan reconocer como correctas. En consecuencia, se ha reconocido que la responsabilidad a **largo plazo** con las decisiones tomadas favorece la supervivencia y el éxito de cualquier gestión. De esta manera se llegó a reconocer que la **confianza** en las Instituciones públicas es un valor constitutivo de lo que hoy llamamos "Sociedad civil".

Por otra parte, el comienzo de la actual recuperación de la noción de responsabilidad en la ética de las instituciones públicas partió del escándalo Watergate, que llevó a la necesidad de reconstruir la credibilidad y confianza en las instituciones. Así, se comenzó a investigar si la corrupción es algo inherente a las instituciones públicas, señalando el fracaso de las amplias iniciativas legales que se habían hecho en ese país para el sector público: "Lo único que pudo y puede servir al cuerpo político in extremis es la carta del Comité Selecto, que lo compromete a investigar la conducta antiética – no sólo la ilegal – de la campaña de 1972"⁹⁴.

Los factores confianza y largo plazo llevaron a asumir que las organizaciones no se orientan únicamente por el afán de lucro, sino que operan dentro de sus contextos con criterios éticos definidos. Esto significó el descubrimiento de la **responsabilidad social** que tiene toda organización con la sociedad. La noción de responsabilidad social ha llevado a considerar a las diversas organizaciones como agentes éticos, pues no se trata ni de una persona moral ni de una suma de individuos, sino de **comunidades** vinculadas por valores, hábitos y actitudes comunes definidos en una **Misión** que debe resultar legítima para la sociedad. Es en esa comunidad donde los individuos se pueden convertir en sujetos solidarios; y a la vez, es por medio de esa comunidad como los individuos actúan e inciden en el conjunto social.

Una organización opera como comunidad si vive de valores fundamentales que hacen viable para las personas el sentido de una identidad redefinida desde la apertura a los requerimientos de los Otros. Al definir a la organización como comunidad señalamos que es el espacio en el cual se forman esos valores comunes, pero también que apunta a una significación compartida que muestra una identidad reconocible, permite un sentido de pertenencia y aporta una tarea habitual orientada a un Bien común que es concreto. En definitiva, la organización

⁹⁴ MOSHER, FREDERICK et als. Watergate: Las consecuencias para un gobierno responsable. En: SHAFRITZ, Jay Y HYDE, Albert. *Clásicos de la Administración pública*. FCE: México. 1999. p. 707.

es una comunidad porque permite que las personas se realicen en funciones comunes en las cuales pueden llegar a dar lo mejor de sí.

Como agente ético, toda organización tiene unas funciones que deben favorecer la colaboración dentro de la red global de cooperación que conforma una sociedad. Hoy no hablamos sólo de la responsabilidad ética de los individuos, sino que consideramos que todos los colectivos tienen responsabilidades sociales ineludibles. Por otro lado, el contexto de la creciente globalización ha elevado la sensibilidad hacia el carácter ético que las diversas organizaciones transnacionales desean formar en sus miembros, de manera que el liderazgo en muchas de estas instituciones se entiende como la promoción de una cultura centrada en unos valores comunes.

Dentro de la sociedad contemporánea, las organizaciones son las instituciones fundamentales, no sólo en cuanto contienen los vínculos fundamentales de sus miembros, sino porque cada una se vuelve un agente que **incide de manera decisiva en la configuración ética del conjunto social**. En algún sentido, la crisis de una sociedad tiene que ver con la pasividad de sus organizaciones o con su falta de compromiso ético. En consecuencia, "una ética de las organizaciones es indispensable para reconstruir el tejido social, para remoralizarlo".⁹⁵

Dado este papel tan destacado que corresponde a las organizaciones, la figura de sus **directivos** también resulta fundamental en la sociedad actual. En realidad, los grandes directivos son personas que tienen claros los fines legítimos y los valores que identifican a su organización, y que demuestran una enorme creatividad y flexibilidad para dar respuestas novedosas a los siempre nuevos problemas. El directivo íntegro considera a las personas como fines fundamentales de la acción de su institución, promoviendo que ellas se puedan realizar en su trabajo dando lo mejor de sí mismas. En consecuencia, el directivo ha pasado a ser una persona de la que se espera excelencia humana, lo que supone una fuerte formación ética, no sólo para resolver los conflictos a través de la reconciliación, sino para dar un ejemplo claro de los valores que identifican a la Empresa.

Se plantea entonces la pregunta ¿Cómo es posible todo esto? En realidad, ¿Es posible obrar bien? Nadie parece dispuesto a vivir bajo exigencias heroicas, pero parece necesario que las instituciones se definan éticamente. Si la organización funciona bajo los parámetros del beneficio a corto plazo y a toda costa, la ética no tiene cabida. En consecuencia, **hablamos de ética en la perspectiva del desafío de generar un marco ético para la acción cotidiana**: hay que construir nuevos modelos de gestión, de dirección y de organización. Si los fines son legítimos, es decir, si satisfacen reales necesidades sociales, y se llevan a cabo dentro del marco de los derechos de las personas, y si la institución es coherente

⁹⁵ CORTINA. *Op. cit.* p. 82.

con estos fines, las decisiones que tomen las personas resultarán "correctas" de manera habitual, pues tendrán un marco ético definido. Cuando las personas no pueden decidir correctamente dentro del esquema de una organización sin traicionar los valores morales, se necesita cambiar moralmente a las mismas instituciones.

4.4. LA RESPONSABILIDAD ÉTICA

Dentro del contexto contemporáneo, y de manera particular en nuestro país, se necesita una ética que privilegie la vida en una perspectiva global, promueva proyectos de convivencia justa al interior de la sociedad, fomente la reducción de la violencia, motive al entendimiento y la disponibilidad de hacer valer para todos los seres humanos los derechos fundamentales a partir de la conciencia de las propias responsabilidades y obligaciones. La falta de alternativas sociales, económicas, ambientales y políticas, hacen que se pida a la ética unas respuestas que nos permitan movernos hacia la construcción de un horizonte de acción común, que haga posible generar nuevas opciones. Hay que buscar pues, una respuesta constructiva, mostrando el sentido mismo de una reflexión moral capaz de comprometerse en la generación de soluciones. La ética es una necesidad urgente, no sólo para hacer viable nuestra sociedad, sino para garantizar el futuro de la humanidad. Necesitamos una ética global, un consenso básico entre las personas sobre los mínimos comunes a la humanidad respecto de los valores vinculantes, las pautas inalterables y las actitudes fundamentales.

En este contexto, sólo éticas de la **responsabilidad** pueden ser fecundas en la construcción del futuro. La responsabilidad consiste en deliberar considerando y haciendo previsión del destino de los posibles cursos de acción, evaluando sus consecuencias y equilibrando la fuerza de todo aquello que se escapa a la propia libertad. Quien decide algo en esta perspectiva es responsable, en cuanto toda decisión para una acción es una resolución sobre el propio modo de existir. Cada uno es responsable del modo en que ha resuelto construir su propio modo de existir en sus propias circunstancias. Las éticas de la responsabilidad promueven la pregunta por las consecuencias previsibles de las decisiones y piden hacerse cargo de la forja del propio destino, en cuanto esto es posible. Se trata, por tanto, de considerar de modo inteligente la situación y de evaluar críticamente las intenciones ideológicas, es decir, de ser responsables políticamente, y críticos con los procedimientos subjetivos.

En el mundo de las organizaciones se decide definiendo **Misiones y Visiones** Institucionales. Las decisiones que se toman allí suponen una ética de la responsabilidad, que asume el contexto en el que se desenvuelven las acciones por

las que se ha optado. Este contexto no es un dato de un cálculo, sino el conjunto de personas y comunidades con que interactúa la institución. En consecuencia, hay que decidir primero sobre los **finés y criterios** últimos de las acciones emprendidas en común en la empresa, y de cara al contexto real, para buscar los medios correctos para llevar a cabo la decisión sin causar perjuicios sociales o ambientales.

4.5. UN MÍNIMO MORAL SIGNIFICATIVO

Aunque cada uno de nosotros participa de cierta concepción del bien particular, la necesidad de construcción de una sociedad que no excluya a ninguno de sus miembros, nos pone en la situación de buscar en nuestras experiencias aquellos criterios morales que resulten más significativos para la gestión de las Instituciones. Se pueden hacer listas negativas de aquellas acciones que repudiamos, y que podríamos considerar como no conducentes hacia una sociedad viable: la corrupción, la mentira, el nepotismo, etc.

Pero todos necesitamos orientaciones positivas, sobre aquello que valoramos y sirve de horizonte para nuestras decisiones. El criterio básico de la ética es aquello que todos podemos considerar como básicamente bueno. Vamos a proponer como criterio mínimo de la ética a la misma humanidad: ***tratar humanamente a cada ser humano.***

No se trata de un ideal perfecto ni de una abstracción, sino **los seres humanos concretos**, que vamos a entender como estos sujetos corpóreos de vida, que trabajan, interactúan y hablan; sujetos totalmente contingentes y necesitados. En este sentido, las acciones de las instituciones se pueden juzgar como "humanas" si permiten el crecimiento en humanidad de las personas y comunidades con quienes se relacionan dichas instituciones, o como "inhumanas", si sus efectos son los contrarios.

A partir de este criterio, se ha promovido un **consenso básico** entre diversos gobiernos e instituciones públicas de diversos países, sobre los valores mínimos que aseguren la convivencia. Este acuerdo básico sobre la ética fue aprobado en Vancouver el 22 de mayo de 1996, y está consignado en el informe In Search of Global Ethical Standards, del InterAction Council de jefes de Estado y primeros ministros. Con respecto a la ética, este Informe sostiene: "La actitud ética debe primar sobre la política y la ley, pues la actuación política tiene que contar con valores y opciones". El compromiso ético que requieren las instituciones públicas, puede hallar sus fuentes "en las religiones y tradiciones éticas del mundo. Ellas cuentan con recursos espirituales para ofrecer una orientación ética a la solución

de nuestras tensiones étnicas, nacionales, sociales, económicas y religiosas. Las religiones del mundo tienen doctrinas distintas, pero todas ellas defienden una común ética de reglas fundamentales⁹⁶.

A partir de este consenso básico, el InterAction Council establece cuatro principios:

- Compromiso con una cultura de la no-violencia y del respeto a la vida.
- Compromiso por una cultura de la solidaridad y con un orden económico justo.
- Compromiso con una cultura de la tolerancia y una vida vivida en la veracidad.
- Compromiso por una cultura de la equidad de género.

Si propusiéramos un consenso fundamental sobre la justicia de las Instituciones públicas en Colombia, un **mínimo común**, podría implicar:

- Un orden Constitucional justo, a través de la voluntad común de crear unas leyes que garanticen unas libertades para cada individuo que sean compatibles con las libertades de los demás, y cuya legitimidad se pueda evaluar por la participación y el control ciudadano.
- Promover unos mecanismos de producción, distribución y propiedad que garanticen la resolución de las necesidades vitales de las personas y las comunidades, con la condición de que se pueda hablar de un desarrollo que conserve y promueva también a la naturaleza.
- Una convivencia menos violenta, no solo por la reducción del comercio y uso de las armas, sino también por la garantía del disenso y de la resistencia pacífica de las personas y comunidades contra la dominación política, económica o institucional.

Las instituciones públicas que se comprometan con la construcción de una nueva ordenación social bajo estos criterios mínimos, deben estar abiertas al cambio histórico, orientándose siempre a garantizar la prioridad de las personas sobre las instituciones. Se trata de negar de manera permanente el carácter absoluto de las instituciones, de manera que podamos emplear las instituciones como mediaciones sociales de cooperación, útiles para resolver las necesidades de la vida en común en función de las personas concretas.

⁹⁶ INTER ACTION COUNCIL. *In Search of Global Ethical Standards*. Vancouver. 1996. N. 9-10.

4.6. LOS ACUERDOS MUNDIALES DE ÉTICA EMPRESARIAL

Los empresarios del mundo han llegado a ciertos consensos básicos, encuadrados dentro de este principio fundamental de convivencia y colaboración ordenada al bien común, como aporte al desarrollo humano a través de una competencia sana y honrada⁹⁷. Se trata de una posición ética que subordina los fines de las empresas a objetivos humanos y sociales. Así, frente a la visión del individuo egoísta, se recuerda que el ser humano se constituye en una existencia social; frente a la valoración exclusivamente económica del beneficio, se pide reconocer que en la vida todos buscamos múltiples y complejos objetivos, y que no todos ellos son compensables. Frente a la reducción de los intercambios a su equivalencia en dinero, se propone recuperar la dinámica comunicativa y benevolente del dar. Finalmente, para proponer una ética global es importante asumir los datos que nos han enseñado cómo la persecución del propio interés no revierte en beneficio de todos, y que la vida buena realizada en común pide mucho más que reglas económicas.⁹⁸

Hans Küng propone comprender la actuación empresarial dentro de un contrato social justo para todos, fundado en un consenso básico sobre derechos y deberes humanos universales. Aunque la empresa está al servicio de las necesidades humanas, no es lícito moralmente someter de manera implacable a las personas a las leyes del mercado. Las empresas no pueden ocupar los espacios de los Estados, ni deformar las democracias, pues no son un sustituto de la sociedad civil, sino un subsistema suyo, con una racionalidad limitada.

Cuando el poder de las empresas y de las instituciones que las representan se vuelve dominante en la sociedad, se hace urgente un control social que limite las pretensiones de este poder, de manera que se replantee la pregunta por el Bien común más allá del mercado. Esta prioridad ética implica, contra la ideología de la supervivencia del más fuerte, que todos los seres humanos deben ser tratados de manera humana. Así, contra una vida cotidiana interpretada sólo desde los parámetros de maximización de utilidades propios de las empresas, se propone recuperar a la ética como una reflexión crítica sobre los fines y criterios de decisión de las empresas. Esos fines deben estar claramente orientados hacia un proyecto de desarrollo humano sin exclusiones. Dado el enorme potencial de las empresas actuales, nada justifica que millones de personas lleven una existencia en condiciones de indignidad.⁹⁹

⁹⁷ KÜNG, Hans. *Una ética mundial para la economía y la política*. Madrid: 1999. Traducción de: Welethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, 1997. p. 263.

⁹⁸ *Ibíd.* p. 220.

⁹⁹ *Ibíd.* p. 221-223.

Küng sostiene que se necesita una ética con perspectiva global para afrontar las necesidades y riesgos presentes y futuros ligados a las empresas. Pero la ética no se limita a seguir un ordenamiento jurídico, sino que supone un modelo de compromiso ético de las empresas, que sea vinculante para sus miembros y que pueda ser evaluado por observadores imparciales de la sociedad civil. Este compromiso basado en principios éticos debe referirse a todas las relaciones que constituyen a la empresa, tanto a las internas como son los dueños, accionistas, directivos y empleados, como los externos: los consumidores, la competencia, la sociedad y el ambiente.

Se han hecho varios intentos al nivel global por promover la ética de las empresas con una perspectiva que sea vinculante:

El **Foro de Davos** de 1973 propuso un "Código de comportamiento ético para la gestión de empresas", que considera que su función es "servir a los consumidores, a los trabajadores, al capital y a la sociedad", para lograr "el equilibrio de sus antagónicos intereses".¹⁰⁰ Ya ese documento reconocía que la ganancia no es el fin último de la acción empresarial, sino sólo un medio necesario de la gestión empresarial.

En la misma línea se expresó la **Mesa Redonda de Caux**, con sus principios para los negocios: "Las leyes del mercado son líneas de comportamiento necesarias, pero no suficientes. Son también fundamentales la responsabilidad con respecto a la política y las actividades financieras y el respeto a la dignidad y a los intereses de sus actores. Valores comunes, incluyendo la obligación de procurar el bien común, son importantes tanto para la comunidad global como para comunidades locales".¹⁰¹ Los principios de Caux son siete: extender la responsabilidad de las empresas, más allá de los accionistas, hacia todas las personas involucradas en los negocios; orientar el impacto social y económico de las empresas hacia la innovación, la justicia y una comunidad mundial; la conducta de las empresas, más allá de la letra de la ley, hacia un espíritu de confianza; respeto por las reglas; apoyo al comercio multilateral; respeto por el medio ambiente; prevención de operaciones ilícitas.¹⁰² En su propuesta de Normas para las empresas, la Mesa Redonda de Caux proponen normas ética para orientar las relaciones internas y externas de las empresas.

En el mismo sentido se expresó la **Declaración Interconfesional para la Construcción de Códigos de Ética en los Negocios Internacionales**, que reunió a representantes de las religiones del Libro: musulmanes, judíos y

¹⁰⁰ KÜNG. Op. Cit. p. 261.

¹⁰¹ *Ibíd.* p. 262.

¹⁰² <http://www.cauxroundtable.org/SPANISH.HTM>

cristianos. Los valores que propuso esta Declaración son: justicia entendida como conducta justa y juego limpio en el uso de la autoridad; respeto mutuo en el sentido de la regla de oro de las religiones: "ama a tu prójimo como a tí mismo", que fue traducida al contexto empresarial como "el interés propio debe tener en cuenta el interés de los demás"; tutela, en el sentido de cuidado y uso adecuado de la naturaleza, de la cual los seres humanos no son sino administradores; y honestidad en el pensamiento, la palabra y la acción.¹⁰³ Según John Dalla, las diversas declaraciones de ética para las empresas han reconocido cinco valores fundamentales, que se expresan en: respeto por la vida, juego limpio, honestidad, justicia y protección al medio ambiente. Estos valores se refieren a los siguientes pares de derechos y deberes: dignidad-mutualidad, respeto-reciprocidad, integridad-veracidad, justicia-cuidado, acceso-sostenibilidad.

Desde el año 2000, el Secretario General de las Naciones Unidas, Kofi Annan ha venido impulsando el **Convenio Mundial** (The Global Compact), que no es un sistema regulatorio, sino un espacio para que las empresas y otros sectores sociales traten de resolver sus diferencias mediante acciones voluntarias, en particular referidas a los aspectos laborales, ambientales y de derechos humanos. La intención de este Convenio es demostrar que es posible hacer negocios haciendo lo correcto y sirviendo a la sociedad. La única forma en que este Convenio será exitoso, es, según Annan, si se establece el diálogo entre todos los sectores sociales, tal como ya lo ha hecho Naciones Unidas para formular este Convenio¹⁰⁴.

No obstante, estos esfuerzos se han encontrado con el límite de no tener un poder vinculante, sino simplemente indicativo. Este suele ser el límite concreto de los procesos de ética: indican valores, pero no tienen la fuerza coactiva de la ley, precisamente porque se apoyan en la opción libre de las personas por un comportamiento responsable.

¹⁰³ DALLA, John. *El imperativo ético*. Piados: Buenos Aires. 1999. p. 169-170.

¹⁰⁴ [http://www.untheglobalcompact.org/Secretary General Speaks in Spain](http://www.untheglobalcompact.org/Secretary%20General%20Speaks%20in%20Spain)

5. CONCEPTO DE RESPONSABILIDAD SOCIAL

5.1. RESPONSABILIDAD SOCIAL DENTRO DE UN PROYECTO DE NO-EXCLUSIÓN

Se pregunta por la Responsabilidad Social porque las organizaciones son agentes sociales y, al mismo tiempo, reciben una constante retroalimentación del entorno. Hacer una propuesta sobre la Responsabilidad Social significa reconocer que las organizaciones actúan en contextos sociales específicos, con un **poder** y unos efectos específicos. Por su poder, las empresas e instituciones pueden contribuir al incremento de la exclusión, o a una creciente democratización que se oriente a hacer viable nuestra sociedad en el contexto global.

La responsabilidad social es la respuesta que da un agente moral, ya se trate de una persona o de una institución, a los efectos e implicaciones de sus acciones. Estos efectos e implicaciones son complejos y múltiples. Las instituciones operan en el marco de sistemas socioeconómicos, del que depende su lógica de funcionamiento; pero, al mismo tiempo, estos sistemas socioeconómicos sólo existen gracias a la acción de cada una de las empresas e instituciones. En consecuencia, la acción de cada organización puede consolidar la lógica sacrificial de los sistemas socioeconómicos, o puede orientarse hacia la transformación de esos mismos sistemas, en la búsqueda de la reducción de su violencia interna. Si bien las decisiones de una organización tienen un margen de efectos imprevisibles, que dependen de los diversos procesos sociales, políticos y económicos, los agentes que toman las decisiones organizacionales tienen en su poder la manera de incidir en sus propias relaciones, ya que cada organización está constituida por interacciones internas y externas. Las instituciones son responsables en todas sus interacciones.

La institución opera, dentro del entorno social, como un agente con una responsabilidad indelegable referida a la producción de bienes o servicios, cumpliendo un servicio social necesario para el desarrollo humano del país. Además, en su propio dinamismo interno, la institución también tiene responsabilidades. En consecuencia, la responsabilidad social implica discutir cuáles son los fines propios de cada Institución, lo mismo que el tipo de bienes y medios que están en juego en cada organización¹⁰⁵.

¹⁰⁵ LOZANO. *Op. cit.* p. 80.

La idea de responsabilidad social exige considerar al conjunto de la sociedad, aunque de manera más directa a las comunidades afectadas por las acciones de una organización, como beneficiadas o perjudicadas por las políticas y prácticas concretas decididas por esa institución. La acción de una organización afecta a un grupo muy grande de personas, que tienen expectativas en su desempeño y derechos legítimos sobre esas prácticas. Por esta razón, la comprensión de la idea de responsabilidad social de cada organización en todas sus interrelaciones se ha constituido en el centro de toda la reflexión ética sobre las empresas¹⁰⁶.

Ante la compleja situación social y económica que enfrenta Colombia, los proyectos institucionales pueden estar encaminados a promover el desarrollo humano, dentro de la orientación hacia la construcción de un Proyecto de país que sea viable a largo plazo. La noción de responsabilidad invita a considerar y evaluar los efectos de las acciones de las instituciones en cuanto actores que han incidido en la actual configuración de la sociedad colombiana, de manera que se hagan responsables del destino de la nación.

Las organizaciones están orientadas a prestar un servicio público, bien sea a través productos o servicios de calidad. De esta manera su legitimidad se encuentra en la eficiencia y calidad con que prestan sus servicios, dentro de un marco de valores compartidos que promuevan el bien común y la vida en condiciones dignas de las personas concretas con que se relaciona.

Toda organización necesita una administración eficaz que le permita sostenerse en las mejores condiciones posibles; pero, esta administración no puede ser más que un medio en función de sus fines legítimos. Si una organización **sólo** se ve como negocio, productivo y competitivo en los términos del mercado, habrá abandonado sus fines sociales legítimos por desconocimiento.

A todas las organizaciones se les pide que cumplan la ley. Las leyes representan una "ética codificada", que formaliza ciertas expectativas sobre las decisiones, acciones y prácticas organizacionales. Desde la perspectiva ética, el cumplimiento de las leyes es lo mínimo que se debe exigir. No obstante, las leyes sirven como señales que indican en dónde reside la mala actuación, pero no ayudan a evitarla. Como la ley no cambia a las personas, ni a las instituciones, es necesario promover procesos de cambio en la cultura de las instituciones, cuyo posible resultado será la creación de nuevos hábitos y formas de acción, orientados hacia el bien común y el incremento de la calidad de vida de toda la sociedad. La creación de una cultura institucional propia, con un marco ético, ayudará a que las personas tomen las decisiones correctas en su labor cotidiana, y a que la institución asuma el papel que la sociedad espera de ella.

¹⁰⁶ LOZANO. *Op. cit.* p. 80.

Más allá de la actuación correcta, si una institución quiere destacarse por su Responsabilidad Social, puede promover el desarrollo humano de las comunidades con que interactúan, al menos en dos sentidos: teniendo precaución para no generar *impactos negativos* en la sociedad o el ambiente, e *incrementando la calidad de vida* de las personas y comunidades. El trabajo a favor de la creación de las condiciones de vida dignas para todas las personas lo asume cada institución aportando sus propias capacidades y experiencias. No obstante, la Responsabilidad de una institución, en cuanto sujeto social, implica la atención a todas las acciones, nexos y efectos de sus prácticas, pues "los beneficiarios de las responsabilidades sociales (...) son *recolectores de apuestas* (...) todos aquellos que están afectados y tienen expectativas y derechos legítimos por las acciones de la institución, y entre éstos se encuentran los empleados, los usuarios y los proveedores así como la comunidad circundante y la sociedad en general."¹⁰⁷

Un Proyecto de responsabilidad social de una institución se encuadra en un proceso de **discusión y promoción de alternativas de largo plazo** para la construcción del país. Buscamos **construir una sociedad viable**. Esto supone:

- **Reconstruir los vínculos** de las personas entre sí y entre ellas a símbolos y sentidos compartidos. Las personas reconstruyen sus vínculos cuando fomentan formas de cooperación. En este sentido, la reconstrucción de los vínculos sociales implica el incremento de la capacidad organizativa de las comunidades. Sólo dentro de un proyecto de reconstrucción del tejido social es posible promover valores como la solidaridad y la responsabilidad con el Bien Común en la sociedad civil.
- **Construir una sociedad civil articulada.** La *idea* de sociedad civil implica la existencia del mercado. Si bien el mercado es un espacio en el que cada cual busca su interés privado, de manera que se generan unas relaciones de producción y otras de consumo, también fomenta la elaboración de una cultura práctica y teórica, que capacita a cada individuo para participar en la perspectiva de su pertenencia a una clase social determinada. Esta pertenencia a una clase social permite que cada individuo se forme en unas disposiciones, valores e intereses comunes a los miembros de su misma clase, con quienes puede construir verdaderos vínculos de solidaridad a través de la conformación de las diversas organizaciones propias de la sociedad civil. En estas organizaciones, lo mismo que en las empresas e instituciones públicas, dada la cooperación que ellas implican, los individuos construyen verdaderos compromisos con el bienestar de los otros y con el bien común de la sociedad considerada como un todo. No obstante, el mercado tiene efectos paradójicos. De manera particular, puede fomentar la fragmentación social. Además, en ciertas condiciones, su crecimiento supone el incremento de la pobreza. Estos

¹⁰⁷ SOLOMON. *La ética de los negocios*. p. 491.

efectos paradójicos han llegado a niveles insostenibles en nuestro país. Si es necesario generar empresas competitivas a escala internacional, hay que orientar nuestras instituciones al contexto actual de la globalización. Sólo que esto supone la inversión en el desarrollo humano necesario para garantizar la producción de valor. En consecuencia, se necesita que las empresas y las instituciones públicas de hoy asuman un fuerte compromiso ético con la responsabilidad social, de manera que orienten sus planes dentro de un Proyecto de construcción de una sociedad viable. Además de entenderse como sujetos sociales, las empresas y las instituciones públicas pueden concebir sus procesos administrativos de una manera alternativa, y comprometerse a operar con una clara responsabilidad social, dentro de proyectos de gestión orientados a la formación del capital social que requiere la viabilidad de nuestra nación. Más que ser un instrumento que garantiza el acceso a la riqueza a una minoría, las instituciones públicas deben vincularse con los actores sociales que crean una nueva riqueza socialmente compartida, de manera sostenible y equitativa.¹⁰⁸

- Discutir y poner los medios necesarios para construir un **proyecto de Estado** que asegure la gobernabilidad por la participación efectiva. Se puede pensar en la articulación entre el Estado y los valores que permiten el desarrollo de la sociedad a través de nuevos mecanismos de participación amplia y transparente, que permitan recoger las aspiraciones de los distintos sectores sociales¹⁰⁹. Un nuevo proyecto de Estado debe plantearse el problema de construir formas no violentas de resolución de los conflictos al interior de la sociedad, sin la cual no se puede avanzar en la reconciliación y en la construcción de vínculos entre las personas, que son necesarios para consolidar el marco ético desde el que se construye el tejido social, garantizando la vida y los derechos de los ciudadanos. Por tanto, la responsabilidad social de las instituciones públicas y de las empresas ha de encuadrarse en la configuración de una ciudadanía activa, comprometida con los valores y principios de una constitución democrática, a través de una participación efectiva y decisiva, dentro de un proyecto que de prioridad a la vida de las personas sobre las instituciones.

La Responsabilidad Social implica, pues, **reconstruir el carácter cívico y social de las empresas y de las instituciones**. Esto supone una nueva configuración de las mismas, pues las alternativas orientadas hacia una sociedad sin exclusión implican la construcción de nuevas formas de solidaridad, al interior y al exterior de cada empresa, con las víctimas reales o potenciales de sus acciones, de manera

¹⁰⁸ GOROSTIAGA, Xavier. *En busca del eslabón perdido entre educación y desarrollo*. En: *Ética e teorías económicas*. Fasa Editora, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 1998. pp. 39-49.

¹⁰⁹ ANGARITA, Carlos. *Estado, poder y Derechos humanos en Colombia*. Editorial Códice: Santafé de Bogotá. 2000. p. 204.

que las nuevas relaciones que generen las organizaciones no sean ya simplemente de usuarios o clientes, ni de víctimas y victimarios, sino auténticas relaciones de mutuo reconocimiento.

La reparación de las víctimas reales y el examen cuidadoso y participativo para evitar la generación de nuevas víctimas potenciales puede movilizar la solidaridad institucional, pues es claro que no hay empresas viables en medio de un país hundido en la catástrofe. Y la prioridad de las acciones que han de emprender las diversas empresas e instituciones para dar cuerpo al proyecto de Estado para una sociedad no excluyente, a la construcción de la sociedad civil y a la conformación de vínculos sociales, puede comenzar por la solidaridad efectiva con las víctimas reales, la reparación de cuyos daños exige promover verdaderas redes de cooperación entre las diversas empresas y organizaciones sociales. En cuanto estas prácticas se extiendan, modificarán el sistema, reduciendo sus efectos negativos y promoviendo economías en las que el mercado se articule con la cooperación.

La responsabilidad con el destino de las propias empresas e instituciones exige construir una sociedad sin exclusión, que sea viable a largo plazo, en un contexto global que tenga futuro. Nuestro caso es particular, aunque no está desarticulado del destino y las acciones de otros pueblos del mundo. En consecuencia, nuestras prácticas de responsabilidad social, al articularse en redes de acciones que busquen la construcción de un futuro planetario sostenible y digno para todos, pueden aprender de acciones similares en otros lugares, y pueden crecer gracias al apoyo de la solidaridad internacional.

5.2. MODELO PARA LA GESTIÓN ÉTICA

5.2.1. LA AUTORREGULACIÓN ÉTICA.

5.2.1.1. PRINCIPIOS ÉTICOS DE LA EMPRESA. El primer paso en una gestión de la Responsabilidad Social consiste en establecer los principios éticos de la empresa, que se expresa por lo general en un documento o código de ética empresarial.

Los **principios éticos** son las responsabilidades básicas de la empresa, que definen como es la relación entre la empresa y la sociedad, especificando lo que la sociedad puede esperar de la empresa. De esta manera, los principios éticos de la empresa expresan su filosofía, que es la definición de su función y de su lugar social y económico. Supone explicitar su visión de ser humano, su proyecto de sociedad y de Organización. Cualquier concepción de la actividad social supone una visión de la sociedad y, por tanto, de la vida humana. El hacer explícita la filosofía de la empresa permite sentar la base normativa de las políticas a seguir,

muestra las orientaciones básicas de su Misión y sirve para su presentación pública.

Hay que destacar tres elementos principales supuestos en la construcción de los principios éticos de una empresa:

- Legitimidad: Es el valor social de la empresa, en términos de una visión analítica de sus relaciones con la sociedad.
- Responsabilidad Pública: Se trata de la empresa, sus procesos y sus resultados finales, en el marco de sus propios principios y en términos de realizaciones.
- Transparencia: Los directivos son actores morales. Ellos están obligados a obrar con transparencia en cada una de sus decisiones.

5.2.1.2. PROCESOS DE AUTORREGULACIÓN. La construcción de los principios éticos implica procesos de **autorregulación ética** en las empresas. En toda organización se deben tomar decisiones responsables. Las decisiones se toman sobre asuntos que no están definidos de manera previa y sobre los que se tiene competencia real. La forma normal de tomar decisiones consiste en examinar diversas alternativas, sopesar las razones que se tienen para una u otra. Tanto si es una decisión personal, como si es tomada en un equipo de trabajo, lo usual es que se consideren y discutan las diversas razones. La ética ayuda a esclarecer los términos de la discusión y llegar a acuerdos razonables. La reflexión ética es el proceso de decidir lo que debe hacerse. El propósito de la ética aplicada a las empresas consiste en que las personas puedan tomar mejores decisiones. Tanto un Código Ético como la misma ética aplicada son recursos para que las personas puedan tomar las mejores decisiones.

5.2.1.2. COOPERACIÓN COMO RESOLUCIÓN DE LOS CONFLICTOS: Si la empresa es una comunidad moral, en la toma de decisiones tienden a prevalecer la cooperación y la solidaridad que promueven una resolución de los conflictos por modelos de construcción de acuerdos, en los que la ética pide razones para obrar, que sólo se pueden justificar dentro de criterios éticos apropiados. Como las decisiones se refieren a las relaciones internas y externas, la ética de las instituciones promueven la cooperación frente a modelos que incrementan el conflicto.

La construcción participativa del proceso de gestión de ética y responsabilidad social empresarial ayuda a promover y transmitir un ambiente de colaboración, pues plasma la experiencia común en la buena toma de decisiones responsables, ayudando a que la resolución pacífica de los conflictos se haga un hábito y una habilidad consciente en la empresa. En consecuencia, una cultura organizacional centrada en el diálogo y la participación permite optar por resolver los conflictos de

manera negociada, a través del diálogo y la comunicación directa.¹¹⁰

5.2.1.3. GESTIÓN DEL CAMBIO ORGANIZACIONAL: La ética considera a la empresa como una comunidad moral, porque tiene unos fines legítimos y unos sistemas de **valores** definidos que se encarnan en la **cultura organizacional** a través de una autorregulación.

Hablamos de cambio en la cultura organizacional porque entre la construcción de los principios y valores de la empresa y el ajuste de la misma a sus exigencias, siempre se da un proceso de cambio en las personas, así como en la calidad de las interacciones internas y externas de la empresa. Veamos al respecto lo que dice Dalla:

Las compañías no tienen culturas, sino que son culturas (...) La primera lección importante, por tanto, es que la cultura es estratégica porque sin cultura no hay estrategia (...) Las culturas cambian muy lentamente. Hechas de historias y de experiencias, de memoria y de expectativa, las culturas tienen la plasticidad, e incluso la rigidez, de una personalidad. Los intentos de cambiar los comportamientos corporativos para dominar programas de calidad o la renovación de alta valor añadido, suelen frustrarse debido a la cultura. No se trata de que la lógica del cambio no sea clara. Lo que ocurre es que la receptividad se ve entorpecida por los prejuicios y atrincheramientos de la organización (...) Cómo interactúa la gente en el seno de una compañía y cómo se relacionan con los de afuera es cultura en acción. Cualquier interacción entre ejecutivo y empleado, entre trabajadores y sus pares, entre compañía y clientes, ponen de manifiesta creencias culturales acerca de la importancia de las relaciones. Por tanto, la segunda lección es que, se reconozco o no, la orientación ética está ya inscrita en toda cultura corporativa, puesto que las culturas no son más que términos de relación¹¹¹.

Lo importante de esta aclaración es que se puede orientar la cultura de la empresa hacia el simple cumplimiento de la ley o hacia la integración efectiva del espíritu ético. Indudablemente se trata de cumplir la ley, pero dentro de un marco de responsabilidad empresarial cuyo eje es la integridad corporativa.

La gestión del cambio en la cultura organizacional se encamina a lograr la coherencia entre las acciones cotidianas con los principios éticos, de modo que los

¹¹⁰ U.S. DEPT. OF COMMERCE, *Model Business Principles*; INTERNATIONAL FRANCHISE ASSOCIATION, *Code of Ethics*; INTERNATIONAL ETHICAL BUSINESS REGISTRY; CAUX ROUND TABLE. *Caux Round Table, Priorities & Key Global Issues; Principles for Business*. MENDES, ERROL. *The Five Generations of Corporate Codes of Conduct and their impact on Corporate Social Responsibility. Normas SA 8000 de Responsabilidad Social*.

¹¹¹ DALLA. *Op. Cit.* p. 267.

principios éticos se conviertan en los criterios de orientación para la acción de la empresa. Cuando la cultura empresarial está coordinada con la orientación ética los empleados logran una sólida identificación con los fines y valores empresariales, lo que genera un ambiente de fuerte motivación.

5.2.1.4. COMUNICACIÓN Y GESTIÓN DEL CAMBIO ORGANIZACIONAL. La **cultura** concreta las grandes orientaciones de las empresas en **valores**, que a su vez se traducen en actitudes y hábitos definidos y buscados conscientemente. Por la cultura, la empresa se constituye en comunidad ética, con valores comunes y un sentido de vinculación, identidad y pertenencia. La gestión de la comunicación organizacional soporta el proceso de cambio que implica el “trabajo” comunicativo con los vínculos a sentidos y significados comunes, que se mueven al nivel de los afectos, los símbolos, los ritos, las narraciones y los mitos.

Orientadas por una nueva cultura ética, las empresas pueden obrar como actores sociales responsables, haciendo contribuciones positivas a los mejores intereses de las comunidades con las cuales interactúan, y haciendo posible que sus miembros reconozcan, valoren y actúen según los valores comunes.

5.2.1.5. ADMINISTRACIÓN DEL PROCESO: Un proceso de ética y responsabilidad social en una empresa debe tener un seguimiento institucional. Esto exige inventar mecanismos como comisiones o comités de ética, que vigilen el cumplimiento de los acuerdos expresados en el Código ético, funcionen como grupo de expertos y representantes de la comunidad que ayuden a resolver los conflictos a la luz del Código. Estos comités también pueden promover la apropiación del Código por parte de todos los miembros de la organización, a través de iniciativas que complementen y desarrollen los valores, principios y normas del Código, así como de los esquemas relevantes para resolver conflictos e incrementar la cooperación.

5.2.2. Responsividad. El segundo nivel es el de los **procesos** de responsividad. La responsividad social de una institución “se refiere principalmente al desarrollo de procesos organizativos de toma de decisiones por medio de los cuales, de acuerdo con las limitaciones de información incompleta e imperfecta, quienes toman las decisiones colectivamente anticipan, responden y gestionan todas las ramificaciones políticas y prácticas organizativas”¹¹².

La responsividad es la capacidad que tiene una institución para responder a las urgencias sociales. Esta capacidad de interpretar y responder a lo social tanto como sea posible, sugiere las posibilidades de la institución para sobrevivir en un sistema social siempre conflictivo y cambiante, encuadrado en complejas interpenetraciones. La habilidad para hacer exitosa esta interpretación y

¹¹² LOZANO. *Op. cit.* p. 106

construcción de respuestas, supone, de la misma manera, la elaboración de mecanismos igualmente complejos.

Los elementos básicos de este nivel son:

- **Observación del entorno:** Se emplean instrumentos para la recolección de la información, que debe tener como fin la planeación posterior de acciones, en respuesta a las urgencias sociales pertinentes a la Responsabilidad de la empresa.
- **Administración de las interacciones:** Se refiere a trazar un mapa de las relaciones de cada uno de los grupos con los que interactúa, para discernir la legitimidad de sus demandas y reconocer los compromisos que ha de asumir la empresa.
- **Gestión social de las soluciones:** se refiere a las **políticas** que se deben desarrollar para el tratamiento de las soluciones de carácter social en relación con los grupos o organizaciones con quienes se tienen relaciones institucionales. Una vez que se ha comprendido su identidad, el tipo de relación y potencial que implica para la empresa, se construyen respuestas adecuadas para cada una de las interacciones relevantes. Las **políticas** concretan las primeras orientaciones dentro de **estrategias** precisas: dan prioridad a determinadas acciones, de las que se derivan objetivos, procesos y reglas y principios de conducta esenciales¹¹³.

Los asuntos sociales, internos o externos a la organización requieren unos proyectos manejados con una correcta gestión, capaz de movilizar a la vez la cooperación de otras instituciones y de las comunidades interesadas. La gestión de ética y responsabilidad social de una empresa debe enmarcar la cooperación dentro y fuera de la empresa. La cooperación permite la flexibilidad, la imaginación y la capacidad de innovación que necesita toda empresa en el contexto actual para obrar con responsabilidad. Si se quiere mejorar la cooperación, la participación es el criterio fundamental. En consecuencia, la gestión de la responsividad de la empresa ha de expresar un consenso mínimo entre los implicados, que deben poder participar expresando sus intereses y asumiendo libre y responsablemente los valores y actitudes centrales para esa forma de cooperación que es cada empresa.¹¹⁴

5.2.3. EVALUACIÓN SOCIAL, CONTROL Y SEGUIMIENTO. El tercer nivel trata de evaluar los resultados de la gestión de ética y responsabilidad social de la empresa. Tanto los principios como los procesos de responsividad social sólo se

¹¹³ CORTINA. *Op. cit.* Capítulo 6.

¹¹⁴ *Professional Ethics Report*, Publicado por The American Association for the Advance of Science, Scientific Freedom, Responsibility and Law Program, in collaboration with the Committee on Scientific Freedom and Responsibility and the Professional Society Ethics Group.

hacen relevantes cuando se pueden medir en términos de sus efectos para todos los grupos que tienen interacciones con la empresa.

Se consideran tres categorías:

- Efectos sobre los *grupos internos* a la empresa. Se busca determinar de qué manera los principios de la organización afectan la toma de decisiones cotidiana en relación con la responsabilidad que la institución tiene con todos los grupos internos afectados. De manera especial, trata de evaluar los efectos positivos o negativos de la empresa con sus empleados.
- Efectos sobre los grupos o las personas *externas* a la empresa. Pueden implicar asuntos tan diversos como los efectos negativos de la retirada de determinados programas, el desempeño social de los usuarios, así como también los efectos positivos debidos a la solidaridad expresa de la empresa con las comunidades con las que se relaciona.
- *Efectos institucionales externos* se refieren a los efectos que puedan tener las acciones de la empresa frente a otras instituciones públicas o privadas o frente a una interacción particular relevante. Se trata de los efectos sociales y públicos de las decisiones organizacionales¹¹⁵.

La verificación de los resultados de la gestión de ética y responsabilidad social de una empresa, el carácter público, completo y transparente de su información, es el primer requisito de un sistema de integridad empresarial. Los reportes éticos y sociales se remiten a los años 70 del siglo pasado, pero entraron en franco desuso en los años 80 debido a su bajo impacto en la sociedad. No obstante, a medida que avanzó la última década del siglo XX, se hizo evidente el renovado interés de las empresas por construir indicadores ambientales y sociales, que les permitieran mejorar su gestión ética. De esta manera, en la actualidad se ha llegado a constituir un sistema público de medición de las empresas por su desempeño financiero, ético y social en los Estados Unidos¹¹⁶.

Pero no basta con que la información exista, sino que esta debe construirse a través de la participación de los afectados, y emplearse como punto de partida para la nueva planeación de ética y responsabilidad social. Además, debe tratarse de una información confiable, apropiada y con una verificación independiente, y referirse de manera global a los asuntos financieros, éticos, sociales y ambientales de la empresa.

5.2.4. CONCLUSIONES

¹¹⁵ HOPKINS, Michael. *The Planetary Bargain. Corporate Social Responsibility Comes of Ages*. London: MacMillan Press Ltd. 1999. p. 139-142. WHEELER y SILLANPÄÄ. *The Stakeholder Corporation*. London: Pitman Publishing. 1997. p. 167-181.

¹¹⁶ www.business-ethics.com/100best.htm

En síntesis, bajo este modelo definiremos la gestión de la responsabilidad social de una empresa "como la configuración (...) de los principios de responsabilidad social, de los procesos de responsividad social y de las políticas, programas y resultados observables en la medida en que están vinculados a las relaciones sociales"¹¹⁷ de la empresa, es decir, del programa para hacer real la responsabilidad social, integrada a lo que la empresa es.

Todo parece indicar que la clave del éxito en gestión ética se traduce en la configuración y gestión de una cultura ética en cada empresa, lo que implica gestión del cambio organizacional. Si el proceso de construcción de principios éticos es participativo e implica a todos los afectados, o, al menos a sus representates, este proceso genera, de forma necesaria, cambios en la cultura, ya que los nuevos valores y creencias son una fuerza de transformación organizacional.

¹¹⁷ LOZANO. *Op. cit.* p. 108.

6. LA RESPONSABILIDAD SOCIAL IMPLICA ASUMIR DE MANERA ÉTICA LAS INTERACCIONES DE LA INSTITUCIÓN

El fin de la actividad de una organización ha de ser la satisfacción de las necesidades de una sociedad prestando servicios a la comunidad, proporcionando a sus miembros satisfacción personal y realización de sus capacidades, y logrando legitimidad, todo esto dentro de un marco de valores que promuevan el bien común y la dignidad de los seres humanos. Para que dicha actividad tenga lugar se requiere de la cooperación, pues las instituciones son formas cooperativas de búsqueda del bien humano: interacciones instituidas entre los seres humanos en torno a la resolución de necesidades sociales y a la garantía de libertades y derechos básicos.

Para las diversas instituciones públicas y privadas es necesario partir del *sentido y de los valores* que corresponden a una institución, lo mismo que las responsabilidades propias de la cooperación con *otras instituciones*. Las interacciones de una institución incluyen no sólo a quienes *trabajan* en ella, también están la comunidad, que es usuaria de los servicios de sus servicios o de sus productos, a la vez que se ve afectada su vida por la actividad institucional, a los *directivos* que tiene en sus manos la gran responsabilidad de asegurar la eficacia institucional, a los *contratistas* que colaboran en el desarrollo de su objeto social, y al *medio ambiente*, pues toda Institución tiene gastos ambientales y relaciones con el entorno.

6.1. EN CUANTO INSTITUCIONES

Se espera de una institución que cumpla con todos los requisitos que mandan la Constitución y las Leyes. Toda institución debe obrar bajo el principio de justicia entendida como equidad e imparcialidad, con el fin de enmarcarse dentro de las exigencias del Estado de Derecho. Para ello la gestión debe ser eficiente, transparente y confiable. En consecuencia, se espera el compromiso con la rectitud en todas las actuaciones de todos sus miembros.

La transparencia es un criterio de calidad en la gestión de los bienes, sobre los que existe un interés público, para lo que se hace necesario diseñar mecanismos que eviten los conflictos de interés y hagan transparente la contratación. Pero la calidad exige además que el trabajo de la institución esté decididamente orientado

hacia la gestión eficaz de sus recursos. Una gestión responsable debe equilibrar, por tanto, la transparencia con la eficiencia.

Como las instituciones públicas y privadas aún no expresan los intereses mayoritarios ni responden con calidad a sus demandas, toda institución se ve obligada a promover la construcción de una sociedad viable a través de una gestión orientada hacia el Bien común. Para esto, la institución debe orientarse por los parámetros de los Derechos Humanos y los criterios éticos básicos. En cualquier caso, una institución con políticas de responsabilidad social se encamina a la construcción de un orden político justo, que garantice la vida digna para todas las personas.

Los socios y accionistas son fundamentales en la organización y es importante valorar sus aportes, sobre los cuales esperan una remuneración. La rentabilidad sobre la inversión es necesaria para garantizar la continuidad y el desarrollo de la institución, para generar las condiciones que le permitan cumplir con su responsabilidad social y para que pueda atender los compromisos financieros. Así mismo, los socios o accionistas tienen derecho a conocer la realidad económica y financiera de la empresa, los proyectos que se van a adelantar, y los principios éticos que inspiran las acciones de la empresa, para que asuman un compromiso frente a estos.

6.2. CON EL ESTADO

Por otra parte, todas las instituciones deben cooperar con la correcta gestión del Estado mediante la cooperación en proyectos que contribuyan de manera efectiva a mejorar la calidad de vida de la población. En un mundo globalizado y fragmentado al mismo tiempo, las personas necesitan de la acción efectiva del Estado para que los provea de seguridad, infraestructura y servicios básicos. También necesitan de un sector privado vigorizado para movilizar las fuerzas productivas del mercado, así como del equilibrio y la integración política proporcionada por la acción de las organizaciones no gubernamentales. Para avanzar en el desarrollo humano, estos tres sectores necesitan resolver de manera conjunta el problema de cómo equilibrar las condiciones de mercado abierto que promueven el desarrollo humano, con los efectos adversos del mercado en el ambiente y en las personas. Ejemplo de acciones de responsabilidad social de las instituciones es su cooperación en proyectos que son de interés local o nacional, o la prestación de la asesoría de sus funcionarios en organizaciones comunitarias para la solución de problemas administrativos, técnicos o sociales que plantea su administración.

6.3. CON OTRAS INSTITUCIONES

Una competencia lícita dentro de parámetros de justicia es positiva para contribuir a garantizar una buena calidad de los productos y una adecuada relación con los precios del mercado. También resulta fundamental para el funcionamiento de la economía de mercado. Las políticas de responsabilidad social comprometen a la empresa con la libre competencia, y previenen contra el empleo de sobornos, prácticas desleales tales como la difamación, la guerra de precios por debajo de los precios justos, la celebración de pactos ilícitos para monopolizar a los proveedores, la violación de la propiedad intelectual, el contrabando, la construcción de monopolios en el mercado y el abuso de información confidencial.

las políticas de responsabilidad social comprometen a la institución a fomentar la cooperación. Son acciones de responsabilidad social: los *Acuerdos* con la competencia en áreas de interés común como el aprovisionamiento de insumos o el empleo de canales comunes de distribución, los *Convenios de cooperación* por medio de los cuales se comprometen a trabajar en un campo específico común, con el fin de beneficiar a la comunidad y, de alguna manera, a las empresas, las *Campañas institucionales* para promover programas que benefician a la comunidad o a las empresas asociadas, sin hacer mención de ellas en particular.

6.4. Con la comunidad

Como toda institución desarrolla su actividad en el seno de una comunidad, debe encaminar sus acciones a favor del bien común. Para su funcionamiento, la institución toma sus insumos de la sociedad, y debe retribuirla con servicios que sean efectivos beneficios sociales. Los aportes de la comunidad a través de los impuestos o de los precios pagados son esenciales para el funcionamiento de las organizaciones. En consecuencia, los funcionarios y las mismas instituciones deben valorar estos aportes, sobre las cuales las personas esperan una retribución a través de la calidad en el servicio o producto, o en la garantía de sus derechos y libertades básicas si se trata de una institución pública.

Los usuarios o clientes son personas de la comunidad, quienes justifican la existencia y crecimiento de la organización. Hoy en día los consumidores han comenzado a reconocer sus derechos y a hacerse escuchar. Sus acciones incluyen boicots, acciones directas frente a causas sociales o ambientales, envío de cartas a las organizaciones, promoción de competencias éticas para obtener servicios de calidad, monitoreo ético de las instituciones para certificar sus parámetros, campañas especiales dirigidas contra organizaciones poco éticas, elaboración de

guías al servicio de los consumidores para indicar algunos aspectos de la responsabilidad social de las instituciones, análisis de determinadas inversiones y promoción de estilos de vida ajenos al consumismo sin límite en que han vivido las sociedades ricas de planeta.¹¹⁸ La institución socialmente responsable escucha al usuario, percibe sus necesidades, sus valores, establece programas para satisfacer sus expectativas legítimas, con una permanente evaluación.

En general, las instituciones tienen responsabilidades como:

- Diseñar, elaborar y ofrecer servicios o productos al *precio justo* y, con el fin de *satisfacer las necesidades* de los miembros de la sociedad, garantizando la integridad, seguridad, y salud de sus usuarios.
- Garantizar la *calidad* de los servicios o productos. Para ello se requiere del desarrollo científico y tecnológico, y una adecuada política comercial que contemple la relación calidad – precio.
- Así mismo, la *información* que reciba el público sobre los servicios o productos ofrecidos y sobre la misma organización debe ser veraz y pertinente. Esto implica que las campañas publicitarias tengan como soporte la calidad de los servicios, con argumentos verídicos y claros.
- La *atención* debe hacerse en las condiciones de calidad, cantidad y plazos convenidos, evitando prácticas desleales.
- Se deben establecer sistemas de seguridad, lo mismo que de garantía, capacitación, reclamo y *atención posventa* de acuerdo al tipo de servicio o producto ofrecido, ya que la responsabilidad de la institución no termina con la prestación puntual del servicio o con la compra del producto. La institución también debe subsanar a tiempo cualquier error que altere las condiciones ofertadas.
- La *calidad* es un factor que contribuye a asegurar los derechos y libertades de los clientes, necesarios para la vida digna de todos sin exclusión.

La rectitud ética es hoy un día un valor apreciado por los usuarios, que potencia la eficiencia de una institución que asumen parámetros éticos. Además, las personas buscan servicios o productos que sean significativos para la realización de sus derechos y libertades. La confianza es un tipo de nexo entre la institución y sus usuarios que se puede crear y consolidar si la institución mantiene su buena reputación ética.

¹¹⁸ HOPKINS. *Op. cit.* p. 44-45.

Cooperación intersectorial: Una de las condiciones fundamentales para el desarrollo de las naciones es el fortalecimiento de los aportes del sector privado a la realización de políticas y planes de las instituciones públicas. No se trata tan sólo de ayudar al crecimiento indicadores económicos particulares o globales, ni tampoco sólo a generar empleo, sino que las empresas privadas deben diseñar políticas de interacción con la Comunidad. Así se crean oportunidades para que las empresas puedan cooperar con las instituciones públicas en la orientación de la solución a los problemas sociales mediante procesos de construcción concertados con las mismas comunidades afectadas. Estas acciones pueden traducirse en *obras* de infraestructura – alumbrado público, telefonía, construcción o mantenimiento de vías, señalización, construcción de escenarios deportivos, etc.- de educación – construcción de aulas, escuelas, laboratorios, bibliotecas, premios e incentivos a los maestros, etc.-, salud – construcción o dotación de puestos de salud, contribución a los planes locales de salud, etc.- recreación – programas relativos a la cultura o el deporte -, o cívicos. Más allá del *empleo* generado, las empresas pueden promover el empleo a través de programas de creación y desarrollo de *microempresas*, ya sea por que educa o asesora para formarlas y gestionarlas, o hace acuerdos de cooperación con ellas. Por otro lado, los recursos de las empresas pueden emplearse para *asesorar* a las instituciones educativas, cívicas o de cualquier orden que existan en la comunidad, con el fin de dar solución a problemas, investigar necesidades o promover el desarrollo local.

Responsabilidad con las futuras generaciones: Las organizaciones se ven abocadas a prever un *futuro sostenible*, preocupándose por la calidad social, ambiental, económica y tecnológica del entorno en el que desarrolla su actividad. En consecuencia, las instituciones públicas deben diseñar estrategias pensando en el largo plazo, pues enfrentan una serie de responsabilidades sociales de gran amplitud.

En nuestro contexto, la acción de las instituciones públicas es sostenible si se orienta hacia la promoción, defensa y garantía de la vida, la del entorno natural, y la de las personas. En consecuencia, se espera que las instituciones públicas se comprometan con la reducción de la violencia en todas sus formas, desde la perspectiva del bien común, es decir, con la producción, reproducción y realización de la vida humana en condiciones dignas. En sentido contrario, las instituciones públicas deben rechazar todas las acciones, vínculos y compromisos con la violencia, entendida como la producción, incremento o fomento de la muerte de las personas, ya sea por omisión o por acciones encaminadas a satisfacer sólo los intereses de las minorías.

Dentro de la acción institucional están contenidas varias dimensiones que se complementan entre sí, y se traducen en la acción responsable de las

organizaciones frente al desarrollo de la Nación. Estas dimensiones corresponden a responsabilidades políticas, económicas, sociales, ambientales y tecnológicas. Cualquier organización, como institución social, debe servir a la comunidad con un sentido de solidaridad, interés y compromiso por el *bienestar colectivo*.

Una institución que es socialmente responsable de manera integral, es consciente de su lugar social, asumiendo su responsabilidad con el medio social y económico. Se trata de un compromiso con la construcción de país. Superar los problemas de la vida social exige la construcción de un espacio en donde el Estado y la sociedad civil se encuentren para discutir y diseñar, a través de esquemas de cooperación, el futuro de la Nación. Este espacio es un lugar propicio para expresar los intereses de todos. Así, se pueden volver a definir los intereses individuales asumiendo la responsabilidad por el proyecto colectivo. Se trata de construir un Estado gobernable que sea realmente democrático, nuevos modelos institucionales determinados por la acción social y ambientalmente responsable, sociedades enriquecidas por las diferencias, y formas de existencia personal marcadas por la solidaridad y la responsabilidad con la vida de los Otros.

6.5. CON LOS DIRECTIVOS

El directivo se ha convertido en una figura de importancia en el mundo actual dado el papel que han adquirido las organizaciones. Como su acción trasciende las fronteras de la institución, se espera de él una conducta ejemplar. El directivo es un factor que influye de forma decisiva para que la institución se convierta en un espacio ético,¹¹⁹ pues puede promover políticas de responsabilidad social para el largo plazo.

Una gestión ética se traduce en el liderazgo para la configuración de una nueva cultura institucional de ética y cooperación. Este cambio supone colaboración, participación y compromiso de las personas que conforman la organización, quienes deben proponerse metas y valores comunes, con el fin de generar un *éthos*, un verdadero espacio de modos de obrar compartidos que otorga identidad a la institución. El directivo ha de liderar, acompañar y sostener este esfuerzo promoviendo valores como la equidad en el trato a todas las personas, el respeto por la diversidad y la solidaridad, en el horizonte de la cooperación y la creatividad.¹²⁰

Una organización es un grupo humano capaz de generar bienes, de responder a unas necesidades sociales y de evaluar las dimensiones de su eficiencia. Y será así

¹¹⁹ DOMINGO, Agustín. En: CORTINA, Adela editora. *Ética de la Empresa*. Op. cit. p. 95.

¹²⁰ *Ibíd.* p. 115-116.

en la medida en que se plantee como una institución legítima, que actúa desde una tradición compartida por los que se relacionan con ella. El directivo tiene la responsabilidad de generar una memoria de la institución que pueda orientar su proyecto ético. Así mismo, marcará las metas alcanzables, de manera que el pasado se pueda interpretar como una memoria con fuerza de innovación. Como la organización es un proyecto que se renueva, la función específica del directivo es asegurar la creatividad en el campo de acción de la institución.¹²¹

Como una organización es un punto de cruce de múltiples relaciones humanas, la gestión del directivo puede contribuir de forma directa a la construcción de una sociedad más justa. La institución será un espacio para la justicia si la dirección promueve la cooperación, que orienta las relaciones personales en un clima de respeto mutuo y responsabilidades claras aunque compartidas. Cuando una comunidad institucional quiere regirse por criterios de justicia, sus miembros deben estar dispuestos a compartir una serie de exigencias comunes, que permitan articular la dimensión personal del trabajo con el orden común necesario en la institución.

Cuando nos preguntamos por la vocación del directivo nos planteamos el alcance social de las tareas que realiza y la coherencia con un proyecto de vida personal. El trabajo, al formar parte de la vida de una persona, es un factor integrador de actividades. La vocación clarifica la motivación personal situándola en una perspectiva ética, permite integrar la actividad profesional en el conjunto de la vida personal, incrementa la confianza en las propias tareas y funciones, permite ver los compromisos públicos como responsabilidades y no como ocasiones para el beneficio privado y, coloca el énfasis en la excelencia como "hacerse mejor" persona en sentido cualitativo.¹²²

Este sentido moral de la acción directiva no se logra elaborando una serie de normas que nadie va a ser capaz de cumplir. Se debe plantear un proyecto que integre la institución que queremos con la institución real, mediante procesos de comunicación, motivación y decisión en la dirección institucional. Los *procesos de integración comunicativa* suponen que el directivo genera espacios para el diálogo y el intercambio de expectativas, y promueve sistemas organizacionales que faciliten la circulación de la comunicación en todos los sentidos. El directivo ha de ofrecer la información necesaria para el adecuado desempeño de los empleados y su ubicación dentro del proyecto de la institución. Al mismo tiempo, ha de promover la circulación de la comunicación, lo que fomenta el sentido de pertenencia de los empleados, el cuidado de los medios que emplea y su compromiso con el trabajo. La *integración por la motivación* se orienta a un proyecto de institución asumido por los propios implicados a partir de su propio

¹²¹ DOMINGO. *Ibíd.* p. 101.

¹²² *Ibíd.* p. 106-107.

asentimiento y consentimiento, para lo cual hay que promover la convergencia sinérgica de perspectivas en torno a la responsabilidad social institucional. En este sentido, el directivo debe reconocer y potenciar las capacidades de las personas, quienes podrán responder mejor a las responsabilidades conjuntas; además, el directivo debe clarificar las reglas y valores comunes para que germine la lógica de la cooperación. La *decisión* es una obligación propia de la dirección, que debe estar siempre bien formada para poder responder a los siempre nuevos y complejos entornos. El decidir supone varias tareas, como son: emprender cambios que mejoren la situación, gestionar o resolver problemas y conflictos, asignar los recursos – lo que debe hacer garantizando que las personas puedan realizar sus capacidades dentro del sistema de cooperación que es la institución -, y negociar los cambios y efectos que produzcan sus actuaciones.¹²³

La autoridad del directivo viene unida a su ejercicio del poder. Un directivo que tiene autoridad real está legitimado por un Código de ética compartido por los miembros de la organización que, al apropiarse de las funciones acordadas, delimita y orienta sus funciones dentro de parámetros éticos.¹²⁴ La autoridad es una capacidad directiva que posibilita el crecimiento cooperativo, a través de la responsabilidad compartida. Un directivo con autoridad es un auténtico líder, que desde la lógica de la responsabilidad anima al grupo a fijar sus procedimientos y responsabilidades, acompaña los procesos de diálogo, esclarece dudas y orienta las deliberaciones hacia la misión.¹²⁵

6.6. Con los empleados

Además de cumplir con roles dentro de la Institución, los empleados tienen derecho a ser tratados con el respeto que merece su condición de seres humanos, es decir, no es moralmente lícito tratarlos como mercancías o simples recursos en función de la maximización del capital. Como dice Robert Solomon, “si una empresa trata a sus empleados como piezas desechables, nadie debería sorprenderse si éstos empiezan a tratar a la empresa sólo como una fuente transitoria de salarios y beneficios.”¹²⁶

Como seres humanos, los empleados tienen derechos que deben ser garantizados y respetados, y necesidades que deben ser resueltas. Estos derechos y necesidades tienen ya una amplia formulación: la Declaración Universal de los

¹²³ DOMINGO. *Ibíd.* p. 108-110.

¹²⁴ SOLOMON, Robert C. *It's Good Business. Ethics and Free Enterprise for the New Millennium.* Rowman & Littlefield Publishers, Inc.: Lanham, Maryland, USA, 1997. p. 167.

¹²⁵ DOMINGO. *Ibíd.* p. 111-113.

¹²⁶ SOLOMON, Robert C. *La ética en los negocios.* p. 495.

Derechos Humanos, las Convenciones internacionales sobre el trabajo de los menores, libertad de asociación, negociación colectiva, remuneración igual para trabajadores y trabajadoras por igual trabajo, la salud y seguridad en el trabajo, el empleo de personas discapacitadas y la rehabilitación profesional y, el trabajo temporal.

Como algunas veces la legislación laboral de un país entra en conflicto con los parámetros internacionales acordados en la Organización Internacional del Trabajo, la Responsabilidad Social implica cumplir con los más altos requisitos. De estos aspectos, vale la pena destacar algunos:

- No está permitido el *trabajo de los menores* de quince años (15) de edad. En caso de que esto se de, los menores deberán ser reubicados, para asegurar su seguridad, salud, educación y desarrollo. En caso de contratar jóvenes de menos de dieciocho (18) años, la institución debe garantizar la continuación de sus estudios, compatible con un horario diario no mayores de 10 horas entre estudio y trabajo.
- Tampoco está permitida ninguna forma de *discriminación*: por raza, casta, origen nacional o social, religión, discapacidad, género, orientación sexual, participación en sindicatos o afiliación política.
- La justicia implica que todas las personas sean tratadas en condiciones efectivas de igualdad en cualquier caso, ya sea para contratar, entrenar, promover, despedir o jubilar.
- La institución no puede intervenir en el ejercicio de los derechos individuales o colectivos de sus empleados.
- Tampoco tolerará comportamientos que sean irrespetuosos, coercitivos, amenazadores, abusivos, explotadores frente a los derechos humanos.
- La institución con políticas de Responsabilidad Social revisará el *tipo de contratos de trabajo*, ya que si bien el contrato temporal de servicios puede beneficiar el acceso al empleo, no siempre asegura las condiciones dignas en cuanto a la duración de la jornada laboral, el pago de horas extra y salario justo.
- Del mismo modo, hay que insistir en que el *salario justo* es aquel que asegure la subsistencia digna al trabajador y a su familia, y que permita cierto nivel de gasto discrecional. La institución compensará las horas extra con un salario superior al de las horas normales.
- La asociación en *sindicatos* está garantizada por las Convenciones Internacionales de Derechos Humanos. La institución puede asumir políticas de Responsabilidad Social con el Sindicato promoviendo su capacitación, e incentivando todos los mecanismos posibles de negociación y diálogo para resolver los conflictos y demandas, dentro de políticas de comunicación públicas garantizadas. Las relaciones entre una institución socialmente

responsable y el sindicato de sus trabajadores deben caracterizarse por el respeto mutuo y por la cooperación en las tareas que emprendan.

- Por otro lado, la institución puede cumplir con las leyes con respecto a la *salud* de los empleados y sus familias, pero también puede ir más allá y procurar una Política integral de salud, que incluya la prestación de primeros auxilios, una adecuada medicina ocupacional y de protección de los trabajadores.
- De manera adicional, ya sea en cooperación con otras entidades públicas o privadas, o con asociaciones de trabajadores, la institución puede promover fondos para *vivienda*.
- Del mismo modo, la institución puede promover de diversas formas la prestación del servicio de *alimentación y transporte* a sus trabajadores.
- Finalmente, empleando sus recursos de personal especializado, la institución puede ofrecer servicios de *asesoría* en diversos ámbitos, jurídicos, tributarios, o psicológicos¹²⁷.
- También se pueden promover políticas y estrategias de *capacitación* que sean acordes con las necesidades de la institución y las posibilidades e intereses de los empleados.
- Finalmente, la institución puede patrocinar el uso creativo del *tiempo libre* a través de actividades culturales, sociales y deportivas.

La institución debe considerarse como un ámbito que permita el *desarrollo integral* de las necesidades y capacidades de los trabajadores. El trabajo promueve el desarrollo humano integral si permite la iniciativa y la participación de los trabajadores en la toma de decisiones.

Imparcialidad y trato equitativo. En nuestro contexto moral se siguen patrones de conducta orientados por los vínculos y las relaciones entre las personas, y no por criterios imparciales, a los que aspira la ética cívica. Si la institución decide comprometerse con valores cívicos, resulta importante establecer cuáles son los posibles conflictos de interés en que pueden involucrar los miembros de su comunidad institucional. Son espacios susceptibles de conflictos de interés: la existencia de alguna relación (financiera, profesional, familiar o sexual) entre un empleado y su cliente, un empleado y su jefe, o entre los miembros de la misma dependencia en posiciones de mutua dependencia. Estas relaciones pueden ocasionar injusticias o abusos. Estas relaciones pueden afectar los procesos de selección a la institución, los diversos tipos de pagos que se deben realizar, asuntos disciplinarios, nombramientos, transferencias, promociones y premios en el cuerpo de empleados, acceso a los recursos y transacciones financieras.

¹²⁷ COUNCIL ON ECONOMIC PRIORITIES, *Responsabilidad Social 8000*. ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. Oficina de Área – Equipo Técnico para los Países Andinos. *Manual de Balance Social*.

Para enfrentar estos riesgos, se ha de considerar impropio de los miembros de la institución el emplear dichas relaciones para influir el juicio profesional, las decisiones e interacciones entre clientes y empleados, o entre jefes y subalternos o entre funcionarios de la dependencia. Además, los directivos no pueden explotar sus cargos para obtener beneficios personales, hacer ganancias privadas, ni promover campañas políticas partidistas; no deben aceptar regalos, muestras de gratitud o favores que puedan menoscabar su juicio profesional; tampoco pueden ofrecer ningún favor, servicio o cosa de valor para obtener una ventaja especial.

Además, es necesario formular políticas de Responsabilidad Social para garantizar la justicia y equidad de los sistemas de *evaluación del desempeño y promoción* usados, con el fin de impedir favoritismos o juicios apresurados o errados sobre el trabajo de las personas y su potencial. También hay que promover políticas y estrategias de *capacitación* que sean acordes con las necesidades de la organización y las posibilidades e intereses de los empleados. Finalmente, la empresa puede patrocinar el uso creativo del *tiempo libre* a través de actividades culturales, sociales y deportivas.

Algunas veces se llegan a fijar parámetros para las *relaciones entre los colegas*, quienes tienen entre sí las obligaciones propias de la pertenencia a la misma comunidad. Por ejemplo, se insiste en no discriminar o acosar a los compañeros o compañeras; respetar y defender la libertad de acción; mostrar respeto por las opiniones de los compañeros y compañeras en el intercambio crítico de ideas, reconociendo las propias deudas con el trabajo de los demás y esforzándose por ser "objetivos" en los juicios profesionales sobre los compañeros; en caso de preocupación por el comportamiento profesional de algún compañero o compañera, se darán cuenta a él o ella de su preocupación y tratarán de resolver el asunto de manera colegiada.

Como las instituciones se orientan a un *proyecto de país* democrático, deben promover una cultura organizacional centrada en los principios de la ética cívica, actuando como medios para la generación de una nueva cultura y la reconstrucción del tejido social. Estos principios son, como lo dijimos antes, la participación en condiciones de equidad, el diálogo sin censuras ni represalias, la tolerancia frente a las diversas concepciones de la vida buena, y el respeto ante la diversidad de posiciones y actitudes vitales.

Por otro lado, hay que revisar y adecuar a los nuevos Procesos de Autorregulación Ética los antiguos *manuales y reglamentos* de cada dependencia. Uno de los principales aportes de la institución a la construcción de la paz es su testimonio de integridad ética, por la vivencia de los valores cívicos. Unos mínimos comunes implican acuerdos que todos deben cumplir, lo mismo que la supresión de toda

discriminación y privilegio, dentro del testimonio de la tolerancia, el aprecio y respeto por otras formas de pensar y obrar dentro de la comunidad institucional.

La contribución del empleado con la política de responsabilidad social de la institución implica que éste se comprometa con la misión institucional, coopere con sus compañeros y procure la eficacia de la institución. Pero este compromiso ético del empleado no se logra sólo por la definición de su propio rol dentro de las funciones de la institución, sino que supone que ésta represente y fomente valores cívicos o de las tradiciones morales a que pertenecen los mismos empleados.

6.7. CON LOS CONTRATISTAS

Son quienes aportan a la institución los bienes o servicios que necesita para cumplir su objeto social. Juegan un papel fundamental como colaboradores, ya que establecen acuerdos de cooperación de mutuo beneficio con la organización. Entre sus derechos hay que resaltar:

- El cumplimiento de los compromisos contractuales.
- El establecimiento de una política de información pública confiable que garantice el acceso equitativo a los diversos negocios y limite las posibilidades de monopolio.
- El pago oportuno de las obligaciones para que los proveedores puedan desarrollar eficientemente su labor en el mercado, respondiendo a su vez con sus obligaciones laborales y sociales.

Las instituciones deben establecer mecanismos para prevenir el empleo de sobornos, las prácticas desleales tales como la difamación, la guerra de precios por debajo de los precios justos, la celebración de pactos ilícitos para monopolizar a los proveedores, la violación de la propiedad intelectual, el contrabando, la construcción de monopolios en el mercado y el abuso de información confidencial.

Las instituciones deben tener sistemas para garantizar el acceso equitativo de sus distribuidores, absteniéndose de emplear cualquier forma de comisión o presión que lesione las condiciones de justicia en que todas las demás instituciones tienen derecho a ofrecer sus productos. Controlar el mercado es una práctica criticable desde la perspectiva económica, pero lo es más si se hace a través de cualquier forma de comisión¹²⁸.

¹²⁸ SCHMIDT, Eduardo. *Ética y negocios para América Latina*. Lima: Universidad del Pacífico. 1995. p. 437. GÉLINIER, Octave. *Ética de los negocios, basta de ir a la deriva*. México: Limusa. 1994. p. 88.

Una institución con políticas de responsabilidad social sólo hace negocios con organizaciones que tienen políticas semejantes, y se compromete a ser controlada por las compañías con quienes hace negocios en el cumplimiento de estas mismas Políticas, a la vez que se somete al escrutinio público.

6.8 Con el medio ambiente

Las instituciones deben tomar conciencia de sus propios gastos y costos ambientales, de manera que se comprometan a llevar a cabo sus funciones con el menor gasto ambiental posible. Se espera que todas las instituciones se sometan a las regulaciones ambientales nacionales e internacionales y, a la vez, que generen políticas ambientales que den lugar a un sistema propio de gestión ambiental¹²⁹. De esta manera se espera disminuir los impactos ambientales y encaminarse hacia un sistema de gestión sostenible y responsable con la vida de las generaciones presentes y futuras.

Se trata de minimizar el impacto directo de sus actividades frente al medio ambiente: disminuir el consumo de recursos y las emisiones contaminantes¹³⁰, introducir prácticas como el reciclaje de papel, separar y disponer las basuras y desechos para su posterior utilización, establecer mecanismos para reducir los gastos de energía eléctrica, no emplear material que no se pueda reciclar, etc. Estas prácticas suponen una fuerte y permanente educación en asuntos ambientales para los miembros de la institución.

¹²⁹ MCINTOSH, LEIPZIGER, JONES AND COLEMAN. *Corporate Citizenship*. Financial Times: London. 1998. p. 234-236.

¹³⁰ COMISIÓN DE LAS COMUNIDADES EUROPEAS. *Libro Verde*. CCE: Bruselas. 2001. p. 11.

BIBLIOGRAFÍA

ANGARITA, Carlos. *Estado, poder y Derechos humanos en Colombia*. Editorial Códice: Bogotá. 2000.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. En: Obras completas. Madrid: Aguilar. 1973.

ARIZKUREN ELETA, Amaia. *Una Aproximación al ambiguo concepto de responsabilidad social de la empresa*. En: Revista Estudios Empresariales No. 89. Bogotá, 1995.

BLACKBURN, SIMON, editor, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

CLARKE, PAUL BARRY y LINDSEY, ANDREW, *Dictionary of Ethics, Theology and Society*, Routledge, New York, 1996.

COMISIÓN DE LAS COMUNIDADES EUROPEAS. *Libro Verde*. CCE: Bruselas. 2001.

CORTINA, Adela. *Ética de la empresa*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

COUNCIL ON ECONOMIC PRIORITIES, *Responsabilidad Social 8000*.

DALLA, John. *El imperativo ético*. Piados: Buenos Aires. 1999.

DALLMAYR, Fred. Hegel: *Modernity and Politics*. Sage Publications: Newbury Park, California. 1993.

DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Les Editons de Minuit: Paris. 1967.

DERRIDA, Jacques. *Positions*. Traducción de Alan Bass. University of Chicago Press: Chicago. 1981.

DUMOUCHEL, Paul. *L'ambivalence de la rareté*. En: DUMOUCHEL, Paul, y DUPUY, Jean-Pierre. *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*. Paris: Seuil. 1979.

DUPUY, Jean Pierre. *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*'. Calmann_Lévy: Paris. 1991. Traducción al español: El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social. Barcelona:Gedisa. 1998.

DUPUY, Jean-Pierre y VARELA, Francisco. *Circularidades creativas: para la comprensión de los orígenes*. En WATZLAWICK y KRIEG, *El ojo del observador*. Barcelona: Gedisa. 1998.

DUPUY, JEAN-PIERRE, y VARELA, FRANCISCO. *Understanding Origins: An Introduction*. En: VARELA, FRANCISCO J, y DUPUY, JEAN-PIERRE Editores, *Understanding Origins: Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*. Boston Studies in the Philosophy of Science 130. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 1992.

DUPUY, Jean-Pierre. *Introduction aux Sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*. Paris: Ellipses, 1992.

GANS, Eric. *The origin of Language: Violence deferred or Violence Denied?* En: <http://www.emory.edu/COLLEGE/RELIGION/affiliate/COVR/gans.html> Junio 2000.

GÉLINIER, Octave. *Ética de los negocios, basta de ir a la deriva*. México: Limusa. 1994.

GIRARD, René. *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J. M. Oughourlian y G. Lefort*. Traducción de Alonso Ortiz. Sígueme: Salamanca. 1982. p. 171. *Des choses cachés depuis la fondation du monde. Recherches avec J-M Oughourlian et Guy Lefort*. Grasset & Fasquelle: Paris. 1978.

GIRARD, René. En: HAMERTON-KELLY, Robert G. *Violent Origins. Walter Burket, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford University Press: Stanford, California. 1987.

GIRARD, René. *The logic of the Undecidable: Interview with René Girard*. En: Paroles Gelées. N. 5. 1987.

GIRARD, René. *Violence et Religion*. En: Revista Portuguesa de Filosofía. Tomo LVI. Jan./Jun. 2000.

GONZÁLEZ FABRE, Raúl. Las estructuras culturales de la corrupción en Venezuela. En: AULA DE ÉTICA. *Eficiencia, corrupción y crecimiento con equidad*. Universidad de Deusto: Bilbao. 1996.

GONZÁLEZ FABRE, Raúl. Notas para un diagnóstico ético político de América Latina. En: SCANONNE y REMOLINA compiladores. *Sociedad civil y Estado*. Indo-American Press Service: Bogotá. 1996.

GOROSTIAGA, Xavier. *En busca del eslabón perdido entre educación y desarrollo*. En: *Ética e teorías económicas*. Fasa Editora, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 1998.

HARDIMON, Michael. *Hegel's Social Philosophy*. Cambridge University Press: Cambridge. 1994.

HBERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península: Barcelona. 1985.

HEGEL G. W. F. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Prodhufi: Madrid. 1993.

HONDERICH, TED, editor, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

HOPKINS, Michael. *The Planetary Bargain. Corporate Social Responsibility Comes of Ages*. London: MacMillan Press Ltd. 1999.

HUTCHINSON, D. S. Ethics. En: BARNES, Jonathan. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge University Press: Cambridge. 1999.

INTER ACTION COUNCIL. *In Search of Global Ethical Standards*. Vancouver. 1996.

INTERNATIONAL ETHICAL BUSINESS REGISTRY.

INTERNATIONAL FRANCHISE ASSOCIATION, *Code of Ethics*.

KANITZ Stephen. www.kanitz.com.br

KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ariel: Barcelona. 1996.

KÜNG, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Trotta: Madrid, 1994.

KÜNG, Hans. *Una ética mundial para la economía y la política*. Madrid: Trotta. 1999.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Visor: Madrid. 1992.

- LÉVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994.
- LONERGAN, Bernard. *Método en Teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.
- LOZANO, Joseph M. *Ética y Empresa*. Segasta: Editorial Trotta. 1999.
- MARTINEZ, Marie-Louise. Anthropologie biblique: déconstruire la violence, construire la paix. En: BARBERI, Maria Stella directora. *La Spirale Mimétique*. Desclée de Brouwer: Paris, 2001.
- MCINTOSH, LEIPZIGER, JONES AND COLEMAN. *Corporate Citizenship*. Financial Times: London. 1998.
- MCKENNA, Andrew. *Violence and Difference. Girard, Derrida, and Deconstruction*. University of Illinois Press: Chicago. 1992.
- MENDES, ERROL. *The Five Generations of Corporate Codes of Conduct and their impact on Corporate Social Responsibility*.
- MOSHER, FREDERICK et als. Watergate: Las consecuencias para un gobierno responsable. En: SHAFRITZ, Jay Y HYDE, Albert. *Clásicos de la Administración pública*. FCE: México. 1999.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. Oficina de Área – Equipo Técnico para los Países Andinos. *Manual de Balance Social*.
- POCHÉ, Fred. *Penser avec Arendt et Lévinas. Du mal politique au respect de l'autre*. Chronique Sociale: Lyon. 1998.
- Professional Ethics Report*, Publicado por The American Association for the Advance of Science, Scientific Freedom, Responsibility and Law Program, in collaboration with the Committee on Scientific Freedom and Responsibility and the Professional Society Ethics Group.
- RAWLS, John. *Liberalismo político*. FCE: Bogotá. 1996.
- SCHMIDT, Eduardo. *Ética y negocios para América Latina*. Lima: Universidad del Pacífico. 1995.
- SOLARTE, Roberto. Mimésis et sacrifice à l'ère de la globalisation. En: BARBERI, Maria Stella directora. *La Spirale Mimétique*. Desclée de Brouwer: Paris, 2001.

SOLOMON, Robert C. *It's Good Business. Ethics and Free Enterprise for the New Millennium*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.: Lanham, Maryland, USA, 1997.

SOLOMON, Robert. La ética de los negocios. En: SINGER, Peter editor. *Compendio de Ética* Editorial Alianza: Madrid. 1995.

U.S. DEPT. OF COMMERCE, *Model Business Principles*.

VELÁSQUEZ, Manuel. *Ética en los negocios*. México: Prentice Hall. 2000.

ZAÑARTU, Mario. El contexto humano de la corrupción. En: AULA DE ÉTICA. *Eficiencia, corrupción y crecimiento con equidad*. Universidad de Deusto: Bilbao. 1996.

<http://www.cauxroundtable.org/SPANISH.HTM>

<http://www.cebofil.org/filantropia.htm>

<http://www.cemefi.org>

[http://www.untheglobalcompact.org/Secretary General Speaks in Spain](http://www.untheglobalcompact.org/Secretary%20General%20Speaks%20in%20Spain)