



# INCOMPOSIBILIDAD DE OPTIMOS EN ETICA EMPRESARIAL

Ricardo Maliandi  
Dirección de la Licenciatura en Filosofía  
Fac. de Ciencias Jurídicas y Sociales (UCES)

## Resumen

La “ética empresarial” es difícil porque la gente desconfía de los empresarios y éstos, de la “ética común y corriente”. Esas desconfianzas prejuiciosas pueden irse superando a medida que se cobre conciencia de la dialogicidad de la razón.

El grave problema ético-social de la *exclusión* no puede tratarse desde la vieja y falaz idea del “derecho del más fuerte”, sino que requiere una crítica del sistema económico-político que la genera. Para la ética de la empresa importa saber que ninguna teoría ética congruente puede justificar la exclusión social. Lo ético es *exclusión de la exclusión*.

Si se admite que hay varios (al menos cuatro) principios éticos y que, éstos, se interrelacionan conflictivamente, resulta que sus cumplimientos plenos, aunque posibles, son “imposibles”, es decir, no son posibles de manera simultánea o concomitante. El concepto de “imposibilidad de los óptimos”, central en la *ética convergente* defendida por el autor, es asimismo aplicable a la ética de la empresa. Ahí puede ayudar a comprender que, lo que importa, no es si la ética es económicamente rentable, sino si –y en qué sentido y en qué grado– la rentabilidad económica es ética

**Palabras Claves:** ética de la empresa; ética aplicada; ética convergente; ética del discurso; exclusión; imposibilidad de óptimos; principios éticos; rentabilidad.

## I. El sentido de la ética empresarial

Moral empresarial hubo siempre; desde que hay empresas, puesto que éstas son modos de interrelaciones sociales, y la moral es una manera de poner un orden racional en tales interrelaciones. Hubo moral empresarial pues, cada vez que se comprendió que la gente involucrada en la empresa no puede evitar atenerse a algunas normas básicas, sin las cuales sobreviene el caos. También hay, desde el comienzo, *ética* empresarial, si entendemos la ética, según la acepción más consensuadamente admitida, como reflexión sistemática sobre los problemas morales y como búsqueda de soluciones racionales a esos problemas. Pero en la actualidad el término “ética empresarial” ha adquirido una significación más específica y técnica, como una de las principales ramas de lo que se denomina en general “ética aplicada”.

El concepto de “ética aplicada” contiene cierta ambigüedad que, en la medida de lo posible, conviene despejar. No constituye ella –contra lo que podría parecer– la mera teoría sobre la “aplicación” y la “aplicabilidad” de las normas morales (tarea correspondiente a la ética normativa que, a su vez, es parte de la ética filosófica o “pura”), sino que abarca *pautas* concretas de legitimación de la aplicación. Como lo he expresado en otro lugar,<sup>1</sup> creo que la ética aplicada es la tarea que realiza la “reflexión moral” (en sí misma pre-filosófica, pero orientada a resolver problemas morales concretos) cuando ella es “ilustrada” por la ética normativa y por determinadas informaciones científicas. Se trataría, pues, de un modo de reflexión moral ya no “pre-filosófico”, puesto que supondría un paso por la consideración filosófica de los fundamentos normativos). Ocurre que la llamada ética normativa ostenta, en realidad, una normatividad *indirecta*,<sup>2</sup> porque conduce a los principios de la acción moral,<sup>3</sup> pero no da indicaciones concretas para la acción en situaciones concretas. En cambio, la reflexión moral (y, con ella, la ética aplicada) sí da, o al menos pretende dar, indicaciones semejantes y es, en tal sentido, *directamente* normativa. No obstante, ética normativa y ética aplicada se *requieren mutuamente*. Esa es, en rigor, la relación entre la ética *pura* y la ética *aplicada*. Aquella –que abarca tanto la ética normativa como la metaética– constituye la reflexión sistemática sobre las múltiples y multiformes cuestiones de la moralidad. La ética aplicada acaso debería denominarse mejor ética *aplicante* (dado que se organiza como un criterio, o un *paradigma*, de aplicación de los principios, y normas en general, a las situaciones). Pero los principios, que le son imprescindibles –aun cuando diversas concepciones pretenden prescindir de ellos– se fundamentan en la ética normativa, y la semiosis correspondiente es objeto de estudio de la *metaética*. La ética pura necesita de la aplicada para cumplir con su carácter de “filosofía práctica”; pero la ética aplicada necesita a su vez de la pura para no operar arbitrariamente. Si carece de respuestas a los problemas teóricos de la fundamentación y la aplicación, sus resultados serán aleatorios y, con frecuencia, precipitados, incurriendo probablemente en injusticias. Aunque la base teórica no garantice el acierto, proporciona al menos un imprescindible marco de razonabilidad. La ética aplicada representa, además, una conexión entre distintos saberes, es decir, una actividad *interdisciplinaria*, se encamina a la solución de problemas morales, los que se plantean con frecuencia en el ámbito de las profesiones, particularmente derivados del uso de las nuevas tecnologías y, para los que son insuficientes o inadecuadas las normas tradicionales. De lo que se trata, según Esperanza Guisán, es de “unir la vida activa de la participación cívica y ciudadana, así como la vida del ocio y el negocio, con la vida propia de la especulación filosófica, para hacer ambos momentos vitales más ricos y más hondamente satisfactorios.”<sup>4</sup>

La bioética y la ética empresarial son dos de las interdisciplinas, o formas de ética

aplicada, más extensa e intensamente cultivadas en la actualidad. El estudio de la ética empresarial requiere, según señala Adela Cortina, el marco de la “ética cívica”, es decir, una ética *pluralista* y “de mínimos”. Pluralismo y minimalismo están estrechamente vinculados si el sistema de interrelaciones sociales posibilita la convivencia de diversos modelos de “vida feliz”, con sus respectivas concepciones del mundo. Se está; entonces, en una sociedad en la que los miembros se respetan mutuamente aunque no piensen del mismo modo porque sin embargo comparten ciertos “mínimos morales” innegociables, y no “porque algún grupo los haya impuesto por la fuerza a los restantes, sino porque los distintos sectores *han ido llegando motu proprio* a la convicción, que son los valores y normas a los que una sociedad no puede renunciar sin hacer dejación de su humanidad.”<sup>5</sup> La misma autora sostiene que, en tal sentido, la ética cívica implica libertad, igualdad y solidaridad, y también una “tolerancia activa” y un “*ethos* dialógico”.<sup>6</sup> La ética empresarial presupone a su vez, como ya se dijo, una ética cívica. Sin embargo, los “mínimos” propios de la ética cívica requieren ser coordinados en cada caso con los valores específicos de las distintas actividades. La *actividad empresarial* tiene por meta, según Cortina, la “*satisfacción de necesidades humanas* a través de la puesta en marcha de un capital”.<sup>7</sup> Sin embargo, aquí aparece un elemento básico, la *conditio sine qua non* para que sea lícito hablar de “ética empresarial”, a saber, el reconocimiento de que ese capital no es meramente financiero, sino asimismo –y ante todo– *humano*. Una “ética de la empresa” implica, en esta concepción de Cortina, admitir, como auténticos valores,

La *calidad* en los productos y en la gestión, la *honestidad* en el servicio, el *mutuo respeto* en las relaciones internas y externas a la empresa, la *cooperación* por la que conjuntamente aspiramos a la calidad, la *solidaridad al alza*, que consiste en explotar al máximo las propias capacidades de modo que el conjunto de personas pueda beneficiarse de ellas, la *creatividad*, la *iniciativa*, el espíritu de riesgo. [Cortina, 1994, p.38]

Hay que reconocer, sin embargo, como acota la misma autora, que una ética así se hace difícil, dado que es común la creencia en una incompatibilidad entre los conceptos de “ética” y “empresa”: la primera responde a la racionalidad comunicativa y la segunda a la estratégica. Desde afuera, la gente tiende a desconfiar de las buenas intenciones de los empresarios, y éstos, por su parte, hacen lo mismo respecto de la ética “común y corriente” y suponen que los negocios sólo pueden tener lugar al margen de ella, o que las empresas sólo funcionan mediante la “maximización de beneficios” por cualquier medio.<sup>8</sup>

Esos viejos prejuicios, sin embargo, vienen siendo denunciados en los últimos tiem-

pos, por grupos de investigadores que se mueven en proyectos interdisciplinarios (especialmente en la conjunción de sociología, economía y filosofía) orientados al desarrollo de teorías éticas para la actividad empresarial. Existen en la actualidad numerosas publicaciones y revistas especializadas en el tema.<sup>9</sup> Hay asociaciones nacionales e internacionales que propician ese tipo de investigaciones. En general se advierte el surgimiento de una clara conciencia de que se ha hecho necesario recuperar la confianza en las instituciones empresariales, ya que las mismas constituyen la columna vertebral de la economía contemporánea. Así, frente a las empresas (tradicionales, pero que subsisten en el mundo neoliberal), comienza a surgir paulatina pero persistentemente un tipo de empresas en las que los negocios son encarrilados en su relación directa con el servicio a la sociedad.

Se está teniendo en cuenta, por ejemplo, el hecho de que cada empresa guarda diversas relaciones de implicaciones éticas: relaciones *intraempresariales*, *interempresariales*, *socioempresariales*, *políticoempresariales*, etc. Unas aluden a las obligaciones mutuas entre directivos y empleados, otras a la competencia y el *fair play*, a los conflictos entre lealtades, etc. Todas las variantes de ética aplicada –y, entre ellas, claro está, las que estamos considerando– destacan la necesidad de que los problemas éticos que les son inherentes se resuelvan mediante procedimientos dialógicos y consensuales. Ello se vincula, conscientemente o no, con la conciencia de la *dialogicidad* de la razón, es decir, con el descubrimiento (que, en realidad proviene ya de Sócrates) de que la razón sólo se despliega en el *intercambio argumentativo*. Los argumentos individuales no bastan: deben ponerse a prueba frente a contraargumentos, y los auténticos diálogos no apuntan a refutar al interlocutor, sino a seleccionar, en colaboración con éste, los mejores argumentos posibles. Muchas cabezas argumentan mejor que una sola, porque, en definitiva, *piensan* mejor que una sola. Todo autoritarismo es una forma de irracionalidad o, al menos, de racionalidad defectuosa. Es cierto que las soluciones racionales, de todos modos, nunca son perfectas; pero esto se debe a la conflictividad estructural de las relaciones sociales, y precisamente el único modo de compensar semejante conflictividad se encuentra en los diálogos abiertos, en los que todos los participantes asumen alianzas implícitas contra el *problema* que, en cada caso, se intenta resolver. Aunque no haya soluciones perfectas hay, sin duda, soluciones mejores y peores y la probabilidad de las primeras es directamente proporcional a su grado de razonabilidad.

El reconocimiento, tácito o expreso, de la dialogicidad de la razón, ha determinado, en los últimos decenios, la creciente institucionalización de “comités” de ética en diversos medios donde inexorablemente surgen problemas morales. No se trata de *tribunales* dedicados al enjuiciamiento, con premios o castigos de determinadas conductas, sino de instancias dialógicas destinadas a la *orientación* de esas conduc-

tas. Los genuinos problemas éticos no aparecen en el enfrentamiento entre lo bueno y lo malo (donde la opción moral es clara), sino entre lo bueno y lo bueno, o entre lo malo y lo malo y ello produce, precisamente, desorientación. Los comités de ética no pueden eliminarla, pero contribuyen –en la medida en que funcionen correctamente– a *minimizarla*.

Han proliferado, especialmente, los llamados “comités hospitalarios de ética clínica”.<sup>10</sup> Tales comités constituyen de por sí uno de los grandes temas de la bioética; pero se puede hablar también, en un sentido más general, de comités de “ética aplicada”, que comprenden asimismo los que pueden y de hecho comienzan a funcionar en áreas distintas a las de la salud (tales como las empresariales, educacionales, judiciales, etc.). También puede llamárselos “comités institucionales de ética”. En el caso que aquí nos interesa, se trataría de comités de ética empresarial, que se revelan como una necesidad en estos tiempos caracterizados por la corrupción y la injusticia social. Hay problemas éticos gravísimos –como el de la *exclusión* social– cuyo tratamiento ya no es posible soslayar (representan nada menos que una amenaza para la humanidad en su conjunto) y que, sobradamente, involucran el actual funcionamiento de las empresas industriales y comerciales.

## II. El problema de la exclusión

Aquí se hace menester un *excurso*, o digresión suplementaria. La incumbencia ética de la cuestión de la exclusión no puede ponerse en duda y, cualquiera sea el sentido que se otorgue al concepto de “ética aplicada”, tiene que incluirla, al menos –o primordialmente– en las ramas conocidas como “ética de la economía”, “ética de los negocios” o “ética de la empresa”. A menos que se implemente la moral simplemente como una forma de control,<sup>11</sup> la exclusión aparece como algo moralmente *impugnable*, dado que afecta de modo contundente tanto las necesidades básicas como la dignidad de seres humanos. Pero no se trata sólo de una impugnación dictada por la solidaridad con los excluidos, sino también por la evidencia de que ese fenómeno, cada vez más intenso, constituye, como dice Robert Castel –uno de los mayores investigadores del tema– un “trastorno de la sociedad salarial”.<sup>12</sup> Las diversas posiciones sociales son interdependientes y no hay una línea divisoria clara entre “excluidos” e “incluidos”. Las incumbencias éticas de la exclusión son de dos tipos: 1) por la incidencia de la exclusión en los sistemas morales, o la de éstos en aquélla, y 2) por el carácter de problema moral que la exclusión (o “desafiliación”) representa y, por tanto, por el modo de reflexión ética que exige.

Las del primer tipo están referidas al concepto hegeliano de “eticidad” (*Sittlichkeit*). Pueden ser tematizadas por la ética descriptiva, aunque no dejan de interesar asi-

mismo a la normativa. Los etólogos, cultivadores de una forma *sui generis* de ética descriptiva, han conjeturado, razonablemente, que la moral se originó como compensación cultural del desequilibrio etológico que se produjo a consecuencia de la invención de la técnica: los utensilios del paleolítico eran potencialmente armas y éstas, quebrantaron la proporción entre los medios de agresión letal intraespecífica y los relativamente escasos instintos moderadores de ese tipo de agresión. La conflictividad propia de las relaciones sociales humanas ha determinado, sin embargo, que los recursos de agresión no sólo permanecieran en el desarrollo de armamento cada vez más mortífero sino, también, en los modos más sutiles de la tergiversación de las normativas morales, judiciales y económicas. El “derecho del más fuerte”, defendido en la antigüedad por sofistas como Trasímaco o Calicles, o en tiempos más cercanos por el llamado “darwinismo social” es la argucia, explícita o implícita, con que se pretende *justificar* coyunturas de profunda injusticia, como la de la hoy tan extendida exclusión. Se dice, entonces, por ejemplo, que ésta no es sino un “efecto de las leyes del mercado” (argumento que, como señalan con razón importantes expertos de la economía, constituye uno de los clásicos *lugares comunes* del neoliberalismo).<sup>13</sup>

El segundo tipo de relaciones éticas en el problema de la exclusión se proyecta en las críticas del sistema económico-político que genera exclusión, o bien en las aspectos o casos particulares. Tanto en lo general como en lo específico, están aquí presentes los problemas tradicionales de la ética normativa –fundamentación y aplicabilidad– aunque no siempre se tenga clara conciencia de ellos. No puede ser de otro modo, dado que la exclusión constituye hoy la cuestión social más grave. Castel la plantea en los siguientes términos:

¿Qué es posible hacer para reintroducir en el juego social a estas poblaciones invalidadas por la coyuntura, y poner fin a una hemorragia de desafiliación que amenaza con dejar exangüe a todo el cuerpo social? [Castel, 1997, p.23]

La óptica ética puede advertirse conforme se reemplaza el “¿Qué es posible...” por un “¿Qué se debe...”, no entendido como mera indagación de los medios más adecuados, sino como corroboración de que esa reinscripción de los excluidos o “desafiliados” constituye una obligación moral que ningún auténtico<sup>14</sup> sistema moral podría relegar coherentemente. Menos aún podría negarla una ética normativa, sobre todo si ésta se entiende como la reflexión *racional* sobre los problemas morales. Contra el darwinismo social, lo ético tiene que ser no la justificación, sino el rechazo de la exclusión. De modo explícito y prioritario, lo establece así lo que se conoce como “ética del desarrollo humano”. Esta es también ética aplicada y su principal ámbito de aplicación está constituido, precisamente, por las situaciones actua-

les de exclusión. La función esencial de la ética del desarrollo es la elaboración de propuestas para resolver o, al menos, *paliar*, esas dolorosas situaciones. Es, para decirlo escuetamente, la actitud que denuncia los objetivos aberrantes del concepto colonialista de “desarrollo” y sustituye este último por el de “desarrollo” como disminución de la exclusión social.<sup>15</sup> David A. Crocker sostiene que el rasgo común en los representantes de esa ética es “considerar que la dimensión moral de la teoría y la práctica del desarrollo es tan importante como los componentes científicos y políticos”.<sup>16</sup> Las fuentes de esa ética son, según Crocker, diversas: denostadores de la idea colonialista del desarrollo económico (Gandhi, Fanon, Prebisch), autores que exigen un debate moral sobre la idea de desarrollo (como Dennis Goulet), filósofos que enfatizan y fundamentan la obligación de las naciones prósperas de contribuir al desarrollo del Tercer Mundo (N. Dower, O. O’Neil, J. Segal) y economistas que conciben el desarrollo en términos de principios éticos (Paul Streeten, Amartya Sen).<sup>17</sup> Edgar Morin, por su parte, en un artículo incluido en el mismo libro colectivo señala, no sólo la insuficiencia de un desarrollo meramente tecnocientífico y económico, sino también el hecho de que éste implica frecuentemente “subdesarrollos psíquicos y morales,”<sup>18</sup> y el de que la idea de desarrollo humano es inseparable de las “ideas éticas de solidaridad y responsabilidad.”<sup>19</sup> La ciencia pudo prescindir de la ética en el siglo XVII, cuando necesitaba independizarse de la política y la teología, pero en la actualidad, y debido precisamente al poder logrado mediante esa independencia, es absolutamente necesario examinarla desde la perspectiva ética y, no sólo mediante instituciones como los comités de ética, sino también conjugando la ciencia con la ética y la política, de manera que esas tres instancias se regulen mutuamente. Pero, además, la tradicional subordinación del desarrollo humano al desarrollo económico tiene que invertirse, haciendo depender éste de aquél.<sup>20</sup> Bernardo Kliksberg, también subraya el carácter *ético* en el tema de la exclusión, ya que ésta viola los valores del respeto a la vida y de la democracia.<sup>21</sup> La ayuda asistencial a los pobres sigue siendo necesaria, pero es insuficiente: debe complementarse con la promoción y la difusión del respeto a la dignidad humana. La solidaridad, bien entendida, sintetiza las actitudes de respeto y ayuda, e implica la conciencia de la igualdad básica de todos los seres humanos, vieja idea hoy, corroborada por el conocimiento del genoma humano.<sup>22</sup>

La actitud propia de la ética del desarrollo se orienta, en razón de lo expuesto, hacia una *exclusión de la exclusión*. Al fin y al cabo, el sentido originario de la ética (no de ésta, sino de *toda* ética), según su presunta génesis, es hacer al hombre consciente de su responsabilidad por la vida y el bienestar de sus congéneres, mientras que la exclusión, por el contrario, representa no sólo una pasiva indiferencia por ambas cosas, sino también un activo asalto a ellas, es decir, un modo masivo de agresión intraespecífica. La mencionada igualdad *básica* de todos los seres huma-

nos implica la necesidad de reconocimiento moral. Ella de ningún modo contradice las múltiples diferencias entre esos seres;<sup>23</sup> pero contradice, sí, *determinadas* diferencias, como las que determina precisamente la situación de *exclusión*. Y contradice mucho más, aún, la facticidad del *crecimiento* de la exclusión y del correspondiente aumento de la inequidad distributiva en lo económico. Quizás la eliminación total de la exclusión sea imposible, porque las relaciones sociales dinámicas son insuperablemente conflictivas; pero la ética del desarrollo se orienta en ella como meta ideal, como *idea regulativa*.<sup>24</sup> La obligación de marchar en el sentido de la disminución y minimización de la exclusión resulta hoy, más que nunca, un imperativo inalienable. La igualdad básica, correctamente reconocida, puede operar como puente conciliatorio, allí, donde las diferencias generan conflictos de intereses o de concepciones del mundo. La ética del desarrollo admite ser caracterizada, entonces, como una forma de ética aplicada en la que el universalismo se compatibiliza con el reconocimiento y el respeto de las diferencias particulares, identificatorias de etnias, grupos e individuos.

Sin embargo, siempre es menester tener presente la insuperable conflictividad de las relaciones sociales pues, de lo contrario, se corre un fuerte riesgo de incurrir en posturas ingenuas, o meramente declarativas, que en lugar de contribuir a los objetivos de la ética del desarrollo, incidan en su desprestigio, o enmascaren la exclusión que ella trata de desenmascarar y denunciar. Así lo advierte, por ejemplo, Gilles Lipovetsky:

El unanimismo ético es concomitante con la descalificación profesional, la dualización y la marginación social. El himno a la transparencia, al respeto, a la división de responsabilidades no impide en absoluto la reconducción de las prácticas del secreto y del desprecio. [Lipovetsky, 1994, p.280].

Pero, a la inversa, el riesgo contrario es el de abandonar, por temor al ridículo o a la acusación de candidez, la actitud ética decidida de enfrentamiento con todo lo que implica o produce o fomenta exclusión, o contribuye a expandirla. En verdad, sólo esa actitud puede considerarse genuinamente *ética*. La “ética aplicada”, en general y la ética de la empresa en particular, sólo pueden merecer ese nombre en la medida en que se perfilen, en primera instancia, como *exclusión de la exclusión*.

Para la ética del desarrollo interesa, asimismo, el hecho de que la exclusión presenta un modo sincrónico y otro diacrónico. El primero, es la contemporaneidad entre incluidos y excluidos; el segundo, la proyección de la exclusión de una generación a las siguientes. La oposición a una proyección semejante, vincula a la ética del desarrollo con la “ética orientada al futuro”, la cual se ha constituido, desde Hans Jo-



nas,<sup>25</sup> en una de las líneas centrales de la ética contemporánea. Las propuestas de “ética universal (o *global*)” por parte de pensadores como H. Küng., S. Bock, M. Walzer, A. Sen, E. Dussel o, sobre todo, K. O. Apel son, asimismo, modos de enfatizar la necesidad de defender la justicia en la actual distribución de recursos y, por tanto, de impugnar toda forma de exclusión. Al margen de las discrepancias que ellas presentan, resulta especialmente significativa esa coincidencia básica.

### III. Incomposibilidad de los óptimos

Valiéndonos de un término clásico de Leibniz, podemos decir, sin embargo, que los máximos logros éticos, aunque posibles, no son “*composibles*”. Los “minimalistas” como Walzer (y en cierto modo Küng) tienen razón en recalcar la posibilidad de *mínimos éticos* – y, ante todo, el de superar la actual exclusión– para una globalización de la ética. Ellos saben que, en el nivel de las distintas concepciones del mundo, la conciliación de ideales resulta imposible. Pero ese minimalismo se maneja con criterios empíricos, que no alcanzan para una fundamentación *fuerte*, ni siquiera de sus propios mínimos. Además, tampoco ofrecen una explicación suficiente acerca de por qué no pueden conciliarse los ideales de las distintas culturas, ni de cómo, en todo caso, podría compensarse esa inconciliabilidad. Se trata de problemas muy complejos, pero a la vez muy urgentes, para los que, como lo ve muy bien Apel, se requiere una fundamentación racional y *apriorística* de la ética. Es necesario superar los viejos prejuicios empiristas que hacen ver, falazmente, toda alusión a principios *a priori* como una ensoñación o un delirio. Lo *a priori* no se halla “más allá” de la experiencia, sino *más acá* de ella, condicionando su posibilidad. La ética aplicada, que se despliega en lo empírico y concreto, necesita de una fundamentación en el nivel de la ética normativa y, esa fundamentación, no puede ser empírica a su vez, sino que tiene que proporcionar precisamente una explicación de la experiencia. La ética discursiva apeliana lo hace mediante reflexión pragmático-transcendental,<sup>26</sup> indicando un principio *a priori* (necesariamente presupuesto en todo acto argumentativo) y que consiste en la exigencia de recurrir a los discursos prácticos (es decir, a la discusión dialógica argumentativa y en busca de consenso de todos los afectados) en todo caso de conflicto de intereses conflicto que, naturalmente, puede estar también determinado por la inconciliabilidad de metas ideológicas. Apel admite –y éste es acaso su principal aporte– que ese principio, sin embargo, no puede aplicarse siempre, porque hay en la realidad histórica ocasiones en las que su aplicación violaría compromisos previamente asumidos por el agente con algún sistema de autoafirmación. Esa restricción, por otro lado, debe ser *compensada* (“parte B” de la ética del discurso) mediante la asunción de la responsabilidad de procurar, o de contribuir por todos los medios posibles, a la institucionalización de los discursos prácticos.

Por mi parte y desde lo que denomino “ética convergente” (como variante de la ética del discurso), creo que la fundamentación apriorística requiere un reconocimiento del “*a priori* de la conflictividad”. Esto se hace en el marco de una teoría de la razón, que asigna a ésta no sólo el carácter dialógico señalado por la ética del discurso, sino también una doble dimensión, correspondiente a sus dos funciones esenciales: fundamentación y crítica. Cada una de ellas representa dos principios: uno sincrónico y otro diacrónico. Universalidad y conservación son exigencias de la fundamentación; individualidad y cambio (o realización) lo son de la crítica. Parece bastante claro que, al menos para su aplicación, estas cuatro exigencias confligen entre sí, y nunca se les puede prestar una observancia total. Por separado, hay posibilidad de sus respectivos cumplimientos, pero no la hay simultáneamente. A eso llamo *imposibilidad de los óptimos*.

La ética convergente propone, entonces, una fundamentación que consiste en mostrar esos cuatro principios como presupuestos, no ya de *toda* argumentación, pero sí de alguno de los tipos de argumentación que inevitablemente se usa en los discursos prácticos. Sus interrelaciones conflictivas son *a priori* y determinan la complejidad de todo *ethos*. La conflictividad no sólo es *inter-ética* (o inter-ideológica), sino también inevitablemente *intra-ética*. Esto significa, en otros términos, que las *perfecciones* morales son imposibles y, no obstante, no se concede razón al escepticismo ni al relativismo éticos, porque los principios están ahí y son *a priori*. La explicación sólo puede hallarse si se admite que los cumplimientos de principios pueden ser *graduales*, y lo que importa entonces es hallar puntos de equilibrio o convergencia. La ética convergente prioriza la no-transgresión de un principio sobre su observancia plena, y con ello propone un quinto principio (principio –o *metaprincipio*– de convergencia), que exige *maximizar*, en la aplicación, la armonía entre los otros cuatro. El principio de convergencia no da pautas para la acción concreta, sino para el modo de manejarse con los otros principios cuando se ha admitido la conflictividad entre ellos. Se trata, pues, de una fundamentación que consiste, ante todo, en que la razón reconoce su propia bidimensionalidad y, con ello, su conflictividad intrínseca. Transgredir cualquiera de los principios conflictivamente enfrentados para cumplir con otro de ellos equivale a usar la razón unidimensionalmente. En cambio, la maximización de armonía o de equilibrio representa, a la vez, una minimización de la conflictividad. Es cierto que, así como no hay composibilidad de óptimos, tampoco hay equilibrios perfectos (todo equilibrio, en el *ethos*, es inestable y transitorio); pero en cada caso la moralidad consistirá en el esfuerzo por mantener el equilibrio (la ética viene a ser una *pértiga de lo moral*). El *a priori* de la conflictividad también es reconocido en la percatación de la insuperable inestabilidad de los equilibrios.

Es importante entender que, ni el reconocimiento de la imposibilidad de observar plenamente todos los principios, ni la renuncia a la observancia plena (en sí posible) de cualquiera de ellos, implica o sugiere la adopción de posturas relativistas. Así como la ética del discurso compatibiliza la validez de su principio con la restricción de su aplicación, al menos en determinadas circunstancias, la ética convergente –que reemplaza el monoprincipialismo de aquella por un pluriprincipialismo– justifica la mencionada renuncia en razón del *a priori* de la conflictividad. La fundamentación ética no se hace meramente para proporcionar un criterio de resolución de conflictos empíricos sino que, además, toma ya las estructuras conflictivas básicas como su punto de partida.

Respecto de la ética aplicada, los principios propuestos por la ética convergente se reflejan con bastante claridad, por de pronto, en bioética, en los clásicos “principios de ética biomédica” desarrollados por Tom L. Beauchamp y James F. Childress.<sup>27</sup> El de “no maleficencia” (o exigencia de “no dañar”) se corresponde con el de conservación (exigencia de salvaguardar lo valioso); el de “beneficencia” (exigencia de intervenir para mejorar la situación del enfermo), con el de realización (exigencia de lograr lo valioso que aún no existe); el de “justicia” (que exige igualdad de trato, equitativamente, para todos los enfermos), con el de universalidad (como la exigencia del imperativo categórico kantiano) y, el de “autonomía” (que restringe el tradicional “paternalismo” médico y exige por ejemplo el “consentimiento informado” del paciente) con el de individualidad que, a diferencia del de universalidad, exige tener en cuenta las diferencias. Los cuatro principios son racionales y pueden fundamentarse racionalmente, contra la relativización a que, en cambio, los someten Beauchamp y Childress y otros bioéticos. El cumplimiento de cada uno de ellos, cuando no perturba el de cualquiera de los otros, es asimismo *razonable*. Pero deja de serlo conforme su aplicación, en una situación determinada, implica la transgresión de otro. En tales casos la *razonabilidad* está referida, como lo indica el principio de convergencia, a la búsqueda del mayor equilibrio posible. La imposibilidad de los óptimos se deriva de la conflictividad intrínseca de la razón, implícita en su ya mencionada bidimensionalidad. La ética convergente es el intento de enfatizar el hecho de que las básicas funciones racionales, aunque conflictivamente enfrentadas, son *convergibles*. O, dicho de otro modo: así como la sabiduría popular recalca aquello de que “lo mejor es enemigo de lo bueno”, de lo que aquí se trata es de mostrar cómo, a pesar de la imposibilidad de los *óptimos* (porque cada *óptimo* puede acarrear, por otro lado, la emergencia de algo “malo”), las formas de lo “bueno” sí son compositibles, y la ética tiene la misión de tomarlo en cuenta, indagando las condiciones de esa compositibilidad.

La búsqueda de convergencia es lo razonable, no sólo en bioética, sino en todas las

formas de ética aplicada y, por tanto, tiene que serlo asimismo en la ética empresarial. Los cuatro principios correspondientes a la bidimensionalidad de la razón adquieren, en ética empresarial, acuñaciones particulares. Veámoslos por separado.

Aun cuando –por lo ya señalado al comienzo– el actual sistema empresarial resulta sumamente cuestionable desde la perspectiva ética, el principio de conservación podría verse como la exigencia de mantener aquellos aspectos del sistema que, por ejemplo, garanticen la no incidencia de las prácticas de la empresa en un aumento de los índices de exclusión, o impidan que los productos (suponiendo que se trata de una empresa productora) involucren daños o riesgos a la salud y/o el bienestar general de la población.

El principio de realización, aplicado también a la ética empresarial exige, en cambio, la asunción de riesgos, tanto en sus prácticas como en sus productos, dado que la empresa debe formar parte de la dinámica social, contribuyendo al desarrollo (entendido no en el sentido economicista, sino holístico o integral). Es una exigencia racional, pero que, como se ve claramente, puede, en el momento de su implementación práctica, resultar incompatible con las precauciones que requiere el principio de conservación.

Ninguno de estos principios *diacrónicos* (así llamados porque aluden al transcurso temporal, ya sea como permanencia o como cambio) puede aplicarse *razonablemente* sin consideración del otro. Sus cumplimientos máximos, es decir, los logros de sus respectivos *óptimos*, resultan *incompatibles*. En alguna situación determinada puede acontecer que alguno de ellos no entre en juego: entonces se abre la posibilidad de la optimización del otro. Pero lo más corriente es que, en el momento de la aplicación práctica, se manifieste fácticamente la tensión conflictiva que se da *a priori* entre ellos. Lo razonable, entonces, consiste en cuidar prioritariamente que no se lesione ninguno de los principios, y esto significa, procurar el cumplimiento de cada uno sólo en el grado que sea compatible con el del otro.

Lo mismo vale para los principios *sincrónicos* (universalidad e individualidad). La empresa debe, por ejemplo, ser *equitativa* con todos sus empleados, o con todos sus clientes, etc. Pero, por otro lado, también tiene la obligación de reconocer determinadas *diferencias*, no sólo por los méritos personales de un empleado, o por sus conocimientos técnicos, etc., o por la solvencia económica o la confiabilidad de sus clientes, etc, sino también porque en cada caso se juegan contextos particulares significativos. Es obvio que tales exigencias pueden encontrarse en conflicto, porque son *esencialmente* conflictivas. De nuevo, entonces, la priorización de la no-transgresión sobre la observancia plena, resulta la actitud más razonable. Se trata de ase-

gurar, mediante la búsqueda de armonía, la *indemnidad* de los cuatro principios. A eso lo he llamado “principio de convergencia”.

El tema podría –y debería– seguirse desarrollando, lo cual comprendería, entre otras cosas, un análisis de cada uno de los principios en el marco de la ética empresarial; pero tal desarrollo, no cabe en el espacio disponible para el presente trabajo. Aquí, sólo he esbozado las líneas teóricas introductorias y me he valido, casi al azar, de unos pocos ejemplos. De todos modos, creo que lo importante es la concientización de las relaciones entre la ética y la empresa y, particularmente, de la *complejidad* de tales relaciones, que refleja la complejidad del *ethos* como tal.

Amenudo se intenta –acaso para alentar el reconocimiento, por parte de empresarios, de la importancia de las conductas éticas en sus actividades– mostrar que la asunción de la ética empresarial representa, a corto, mediano o largo plazo, beneficios económicos para la empresa. Incluso un importante experto en esa ética, como V. Domingo García Marzá,<sup>28</sup> menciona la “rentabilidad” de la ética, en una doble dirección: “hacia el exterior, en las aportaciones de la empresa al entorno social; hacia el interior, en la reducción de los costes de coordinación.”<sup>29</sup> No le niego razón, sobre todo en el cuidado con que restringe el sentido de esa “rentabilidad”. Así y todo, creo que los cuidados, al respecto, nunca serán suficientes, porque la tendencia más extendida y acaso más espontánea, consiste en interpretar la rentabilidad exclusivamente en el sentido de las “ganancias”. Y la verdad es que el gran problema de la ética empresarial no consiste en averiguar si la ética es económicamente rentable sino, precisamente, si –y en qué sentido, y en qué grado– la rentabilidad económica es ética.

Desde luego, Adela Cortina y los demás autores del citado libro (entre ellos, García Marzá) son conscientes de ello y, su esfuerzo colectivo, vale como búsqueda de un *nuevo concepto* de “empresa”, que contenga el carácter ético como una de sus notas comprensionales. Así lo vio también José Luis L. Aranguren, el gran maestro de ética, cuando escribió, en el Prólogo a esa misma obra:

La tesis del presente libro consiste en la necesidad de vivir el concepto de “empresa” como *quehacer moral*, el quehacer por excelencia de nuestro tiempo, cuyos objetivos son no sólo la producción y los beneficios que de ella, de los bienes y servicios resultan, sino el desarrollo humano y el bien moral. [Cortina, 1994, pp.9-10].

## Notas

<sup>1</sup> [cf. Maliandi, 1994, pp.62 y ss.].

<sup>2</sup> La idea de la *normatividad indirecta* de la ética –en el sentido de que la ética no determina qué se debe hacer, sino que descubre los principios que lo indican– fue expresada originariamente por Nicolai Hartmann [cf. 1966, p.3]; pero también aparece en pensadores como John Hospers [cf. 1964, p.23] o Daiches Raphael [cf. 1986, p.29], e incluso en Jürgen Habermas [cf. 1983, p.124, n.79] y en Karl-Otto Apel [cf. 1984, Tomo II, pp.123 y ss.; y 1986, pp.89–90].

<sup>3</sup> Hay que remarcar lo de que *conduce* a los principios; pero no los *inventa* ni los *crea*; no es una instancia *productora* de principios, sino más bien *descubridora* de ellos. Cuando no los encuentra, puede ser asimismo una instancia *negadora* de los principios.

<sup>4</sup> [Guisán, 1995, p.47].

<sup>5</sup> [Cortina, 1994, p.38].

<sup>6</sup> [Cortina, 1994, pp.40–41].

<sup>7</sup> [Cortina, 1994, p.43].

<sup>8</sup> [Cortina, 1994, p.76]. Yo agregaría que, si fuese así, la corriente condena del narcotráfico, por ejemplo, sería por parte de ellos una hipocresía, ya que nada proporciona tantas ganancias (y, por tanto, tanta “maximización de beneficios”) como eso: los traficantes fijan los precios, adulteran sus productos y no pagan impuestos.

<sup>9</sup> Por ejemplo, la *Harvard Business Review*, o el *Journal of Business Ethics*. Cf. [López Gil y Delgado, 1992, p.97].

<sup>10</sup> O simplemente “comités de bioética”, aunque, entre éstos, conviene distinguir al menos dos tipos: los mencionados, de ética clínica, o biomédica, y los de ética de la *investigación*, destinados al análisis de la implicancias éticas en protocolos de investigación (particularmente farmacológica) que involucren alguna experimentación con sujetos humanos.

<sup>11</sup> [cf. Agustino, 2001, pp.37 y ss.].

<sup>12</sup> [Castel, 1997, p.447].

<sup>13</sup> [cf. Calcagno y Calcagno, 1995, pp.115 y ss., 149 y ss., y *passim*].

<sup>14</sup> Es decir, de nuevo, cualquiera de los sistemas morales fácticos que no se haya erigido sobre la exclusivización del “control”.

<sup>15</sup> [cf. Kliksberg y Tomassini, 2000, *passim*].

<sup>16</sup> [Crocker, 2002, p.429].

<sup>17</sup> [cf. Crocker, 2002, pp.430-432].

<sup>18</sup> [Morin, 2002, p.143].

<sup>19</sup> [Morin, 2002, p.144].

<sup>20</sup> [cf. Morin, 2002, p.147-148].

<sup>21</sup> [cf. Kliksberg, 2002, p.189].

<sup>22</sup> [cf. Kliksberg, 2002, p.192].

<sup>23</sup> No sólo no las contradice, sino que, como bien lo ha visto Amartya Sen, las *implica* [cf. Sen, 1995, passim].

<sup>24</sup> Entiéndase bien: no puede hacerse, coherentemente, una idea regulativa de la eliminación de la conflictividad, pero sí de ciertos aspectos aberrantes vinculados con ella, como el de la exclusión social.

<sup>25</sup> [cf. Jonas, 1995, pp.273 y ss., pp.290 y ss., y passim].

<sup>26</sup> Sobre la teoría apeliana, que aquí sólo puedo mencionar escuetamente, me remito a trabajos anteriores, en los que he expuesto y discutido esa fundamentación: [Maleandi, 1991, passim; 1993, passim; 1997, pp.117-124; 1998, pp.231-261; 2003a, pp.334-349; 2003b, pp.187-204].

<sup>27</sup> [cf. Beauchamp y Childress, 1994].

<sup>28</sup> Autor, además, de una excelente *Ética de la justicia* [1992], y otras obras enmarcadas en la ética del discurso.

<sup>29</sup> [García Marzá, 2000, cap. 6, p.139].

## **Bibliografía**

Agustinho, A. (2001). "Control social y exclusión: el problema de la gestión del cambio en el capitalismo". *De sujetos, definiciones y fronteras. Ensayos sobre disciplina - namiento, marginación y exclusión en América. De la colonia al siglo XX*. Carbo - netti, A. et al. San Salvador de Jujuy, Ediciones Universidad Nacional de Jujuy.

Apel, K.-O. (1984). "Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale praxis anwendbar?". *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*. Apel, K.-O. et al. {Hrsg.}. Frankfurt, Fischer, Vol. II, pp.123 y ss.

\_\_\_\_\_ (1986). *Estudios éticos*. Barcelona, Alfa.

Beauchamp, T.L. and J.F. Childress (1994). *Principles of Biomedical Ethics*. New York, Oxford University Press, 4a. ed.

Calcagno, A. E. y A. F. Calcagno (1995). *El universo neoliberal. Recuento de sus*

- lugares comunes*. Buenos Aires, Alianza.
- Castel, R. (1997). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salario - do*. Buenos Aires, Paidós.
- Cortina, A. (1994). *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresa - rial*. Madrid, Trotta.
- Crocker, David A. (2002). “Ética internacional del desarrollo: fuentes, acuerdos, controversias y agenda”. *Ética y desarrollo. La relación marginada*. Kliksberg, B. (comp). El Ateneo, pp.429 y ss.
- García Marzá, D. (1992). *Ética de la justicia*, Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_ (2000). “Asesoría ética en la empresa. Hacia un nuevo concepto de empresa”. *Ética de la empresa*. Cortina, A. et al. Madrid, Trotta, pp.123 y ss.
- Guisán, E. (1995). *Introducción a la Ética*. Madrid, Cátedra.
- Habermas, J. (1983). *Moral Bewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt, Suhrkamp.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Buenos Aires, Paidós.
- Hartmann, N. (1966). *Ethik*. Berlin, W. de Gruyter, 4a. ed.
- Hospers, J. (1964). *La conducta humana*. Madrid, Tecnos.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la ci - vilización tecnológica*. Barcelona, Herder.
- Kliksberg, B., comp., (2002). *Ética y desarrollo. La relación marginada*. Buenos Aires, El Ateneo.
- Kliksberg, B. y L. Tomassini, comps., (2000). *Capital social y cultura. Claves es - tratégicas para el desarrollo*, Buenos Aires, F.C.E. / B.I.D.
- Lipovetsky, G. (1994). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama.



- López Gil, M. y L. Delgado (1992). *De camino a una ética empresarial*. Buenos Aires, Biblos.
- Maliandi, R. (1991). *Transformación y síntesis*. Buenos Aires, Almagesto.
- \_\_\_\_\_(1993). *Dejar la posmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*. Buenos Aires, Almagesto.
- \_\_\_\_\_(1994). *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires, Biblos, 2a. ed., (3a. ed. 2004).
- \_\_\_\_\_(1997). *Volver a la razón*. Buenos Aires, Biblos.
- \_\_\_\_\_(1998). *La ética cuestionada. Prolegómenos para una ética convergente*. Buenos Aires, Almagesto.
- \_\_\_\_\_(2003a). “Die Pflicht zur Mitverantwortung. Ethische Wertung zwischen Prinzipienethik und Situationsethik”. *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*. Böhler, Dietrich et al. Frankfurt, Suhrkamp, pp.334 y ss.
- \_\_\_\_\_(2003b). “La Discussion Contemporaine entre l’Ethique du Discourse et l’Ethique de la Libération”, en *Contemporary Philosophy. Philosophy of Latin America* G. Floistad, ed. Vol. 8, Kluwer Academic Publishers, pp.187 y ss.
- Morin, E. (2002). “¿Estamos en un Titanic?”. *Ética y desarrollo. La relación marginada*. B. Kliksberg, comp. Buenos Aires, El Ateneo, pp.143 y ss.
- Raphael, D. (1986). *Filosofía moral*. México, F.C.E.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires, Planeta.



# NON-COMPOSSIBILITY OF OPTIMA IN BUSINESS ETHICS

*Ricardo Maliandi*

*Dirección de la Licenciatura en Filosofía  
Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales (UCES)*

## **Abstract**

“Business ethics” is difficult because people mistrust businessmen, and the latter mistrust “common and current ethics”. These prejudiced mistrusts can be overcome as one becomes aware of the dialogicity of reason.

The serious social-ethical problem of *exclusion* cannot be dealt with from the old and fallacious idea of “the right of the strongest”, but it demands a critique of the economical-political system that generates the exclusion. Business ethics is concerned with knowing that no congruent ethical theory can justify social exclusion. The ethical issue lies in *the exclusion of the exclusion*.

If one admits that there are several (at least four) ethical principles, and that they interrelate conflictively, there results that their full observances, even if possible, are “non-compossible”, i.e. they are simultaneously or concomitantly possible. The concept of “optima non-compossibility”, central for *convergent ethics* defended by the author, is likewise applicable to business ethics. At this point it may help to understand that what interests is not whether ethics is economically profitable, but if- and in what sense and to what extent- economic profitability is ethical.

**Keywords:** business ethics; applied ethics; convergent ethics; discursive ethics; exclusion; non-compossibility of optima; ethical principles; profitability.

## **I. The Sense of Business Ethics**

Business morality has always existed; that is to say, it has been there from the beginning of business firms, given that they are ways of social interrelationship, and morality is a mode of putting a rational order into them. There existed business morality whenever it was clear that people involved in a business firm cannot avoid observing some basic norms, without which the chaos may occur. There is also, from the beginning, business *ethics*, if we understand ethics, according to the most agreeably admitted meaning, as systematic reflection upon moral issues and as a quest for rational solutions to those problems. Although currently the term “business ethics” has reached a more specific and technical meaning, as one of the main branches of what we generally call “applied ethics”.

The concept of “applied ethics” has in itself a certain ambiguity that - if possible - should be convenient to elucidate. It does not represent - contrary to what it might seem to be - a mere theory about the “application” and “applicability” of moral norms (a task belonging to normative ethics, which in turn is part of “pure” or philosophical ethics), but it comprises concrete *criteria* of legitimation of application. As I have already mentioned it in another work,<sup>1</sup> I believe that applied ethics is the task that “moral reflection”(pre-philosophical in itself, though oriented to solve concrete moral issues) carries out when it is “illustrated” by normative ethics and specific scientific data. Hence, this would account for a form of moral reflection, no longer “pre-philosophical” in itself since it would presuppose a passage through the philosophical consideration of normative foundations. There happens that the so-called normative ethics purports, in fact, an *indirect* normativity<sup>2</sup> because it leads to the principles of moral action,<sup>3</sup> but it does not give concrete indications for action in concrete situations. Whereas, moral reflection (and along with it, applied ethics) does, or at least intends to give, similar indications and it is, in such sense, *directly* normative. However, normative ethics and applied ethics *necessitate* each other *mutually*. That is, strictly speaking, the relationship between *pure* ethics and *applied* ethics. The former - which comprises both normative ethics and metaethics- constitutes the systematic reflection on multiple and multiform issues of morality. Perhaps applied ethics should be better defined as *applying* ethics (since it is organized as a criterion, or a *paradigm*, in the application of principles and norms in general to situations). But the principles, which are indispensable to it - even when various conceptions intend to do without them - are based on normative ethics, and the corresponding semiosis is a subject matter of *metaethics*. Pure ethics is dependent on applied ethics in order to comply with its character of “practical philosophy”, but applied ethics depends -in turn- on pure ethics in order not in order to comply with its character of “practical philosophy”, but applied ethics depends -in turn - on pure ethics in order no to operate arbitrarily. If it does not have answers to the theoretical problems of foundation and application, its results will be fortituous and -often- hasty, being probably unfair. Even though the theoretical basis does not guarantee a correct answer, at least gives it an essential framework of rationality. Also, applied ethics represents a connection between various kinds of knowledge that is to say, an *interdisciplinary* activity, and it heads for the solution of moral problems in the sphere of professions, especially derived from the use of new technologies, and for which traditional norms become insufficient or inadequate. According to Esperanza Guisán, we are talking about “linking both the active life of citizen participation; the leisure and work life with a life of philosophical speculation, in order to make both moments of life richer and more deeply satisfactory”.<sup>4</sup>

Bioethics and business ethics are two of the most widely and intensely cultivated interdisciplines or forms of applied ethics, nowadays. The study of business ethics demands, according to what Adela Cortina points out, the “civic ethics” framework, that is to say, a *pluralist* and “minimal” ethics. Pluralism and minimalism closely relate to each other if the social interrelationship system facilitates the coexistence of several models of “happy life”, with their respective world conceptions. In that case, one lives in a society where members respect each other, even if they think differently; since they share certain non-negotiable “moral minima”, and not “because any group may have imposed them on the other members by force, but because the different sectors have been arriving *motu proprio* to the conviction that they are values and norms, which a society cannot give up without renouncing its humanity.”<sup>5</sup> The same author argues that, in this sense, civic ethics implies freedom, equality and solidarity, and also an “active tolerance” and a “dialogical *ethos*”<sup>6</sup> and business ethics presupposes in turn, a civic ethics, as it has been already mentioned. However, the “minima” typical of civic ethics demand to be coordinated in each case with the specific values of the different activities. The *business activity* aims to, according to Cortina, the “*satisfaction of human needs* through the setting up of a capital”.<sup>7</sup> Nevertheless, a basic element appears here, the *conditio sine qua non* so that it may be licit to speak of “business *ethics*”, namely, the recognition of the fact that capital is not merely financial, but -and above all- *human*. A “business ethics” implies, in this conception by Cortina, accepting as authentic values:

*quality* in products and management, *honesty* in service, *mutual* respect in internal and external business relationships, *cooperation* through which we jointly hope to quality, *increasing solidarity*, consisting of *maximizing* our own skills so that everybody may benefit from them; *creativity*, *initiative* and risk spirit. [Cortina, 1994, p.38, our translation]

However, it has to be admitted that, as the author herself comments, an ethics like that becomes difficult in itself, since there is a widespread belief about the incompatibility between the concepts of “ethics” and “business”: the former responds to communicative rationality and the latter, to the strategical one. From the outside, people tend to mistrust businessmen’s good intentions, and businessmen, on their behalf, do the same as to “usual and current” ethics presupposing that business may only be done disregarding it, or that business firms only work through “benefit maximization” by any means.<sup>8</sup>

Notwithstanding, researcher teams -that participate in interdisciplinary projects (especially jointly with sociology, economics and philosophy) oriented to develop

ethics theories about business activity- have been denouncing those old prejudices over the last years. Today there are many publications and magazines specialized in this subject.<sup>9</sup> There are national and international associations favouring this kind of research. In general, it may be noticed the emergence of a clear awareness that it has become necessary to recover the trust in business institutions, since they are the core of contemporary economy. Hence, in front of business firms (traditional businesses, but surviving in the neoliberal world), there starts to emerge -gradually but persistently- a type of business firm where business is dealt with in direct connection with service to society.

We are taking into account, for instance, the fact that each business firm has several relationships with ethical implications: *within companies, between several companies, between companies and society or political power*, etc. Some of them refer to the mutual obligations between managers and employees, others to competition and *fair play*, and still others to conflicts between loyalties, and so on. All variations of applied ethics - and, among them, it is clear, the ones we are considering - emphasize the need that ethical problems inherent to them are solved through dialogical and consensual procedures. Consciously or not, this is linked to the awareness of the *dialogicity* of reason, that is to say, the discovery (that, in fact, already comes from Socrates) that reason only deploys itself in the *argumentative exchange*. Individual arguments are not enough: they must be put to test against counter-arguments; and authentic dialogues do not aim to refute the interlocutor, but to select, in collaboration with him, the best arguments possible. Many brains argue better than one because, eventually, *they think* in a better fashion than one. Every kind of authoritarianism is a form of irrationality or, at least, of faulty rationality. It is true that rational solutions are never perfect anyhow, but this is due to the structural conflictivity of social relationships; and precisely the only way to compensate for such conflicts lies in open dialogues, where all the participants assume implicit alliances against the *problem* that in each case, they attempt to solve. Although there are no perfect solutions, there are, undoubtedly, better and worse solutions, and the probability of the former is directly proportional to their degree of rationality.

Over the last decades, the tacit or express recognition of reason dialogicity has determined the growing institutionalization of “ethics committees” in several environments where moral problems inexorably emerge. We are not dealing with *courts* devoted to sentencing, with rewards and punishments on specific conducts, but with dialogical instances aimed to the *orientation* of those conducts. Genuine ethical problems do not arise from confrontation between good and evil (where the moral option is clear), but from good and good and evil and evil, and that precisely caus-

es disorientation. The ethics committees cannot eliminate it, but they contribute - as they work properly - to *minimize it*.

The so-called “hospital committees on clinical ethics”<sup>10</sup> have spread. Such committees constitute in themselves one of the most important issues in bioethics, but they may also be called - in a general sense- committees on “applied ethics”, that also comprise those that can, and in fact, start to work in areas others than that of health (such as business, education, law, etc.). Besides, we may call them “institutional committees on ethics”. In the case we are concerned with, we would deal with business ethics committees, revealed as a need in these times characterized by corruption and social injustice. There are serious ethical problems- such as social *exclusion*- whose treatment is impossible to avoid anymore (they represent nothing else but a threat to humanity as a whole), since they utterly involve the current work of industrial and business firms.

## II. The exclusion problem

At this point, it is necessary to do an additional *excuse*, or supplementary digression. We cannot question the ethical concern of the exclusion issue and whatever sense it may be given to the concept of “applied ethics”, has to include it, at least, - or mainly- in the well-known branches of “economics ethics”, “corporate ethics” or “business ethics”. Unless morality is simply implemented as a way of control,<sup>11</sup> exclusion appears as something morally *impugnable*, as it categorically affects both the basic needs and the dignity of human beings. But this is not only about an impugnation dictated by a solidarity towards the excluded, but also the evidence that this phenomenon, more and more intense, is, as Robert Castel -one of the major researchers on this topic - expresses “a problem of the wage society”.<sup>12</sup> The different social positions are interdependent, and there is not a clear dividing line between “the excluded” and “the included”. The ethical concerns of exclusion are of two types: 1) because of the incidence of exclusion in moral systems, or that of the latter ones in the former one, and 2) due to the moral character of the moral problem that exclusion (or “de-affiliation”) represents, and therefore, because of the ethical reflection treatment it demands.

The former refer to the Hegelian concept of “ethicity” (*Sittlichkeit*). Descriptive ethics may deal with them, though normative ethics cannot help being interested in them. The ethologists, who cultivate descriptive ethics in a *sui generis* fashion, have reasonably assumed that morality came from the cultural compensation for the ethological imbalance generated by the invention of the technical production: the paleolithic utensils were potentially weapons, and these broke the proportion

between intraspecific lethal aggression means and those relatively scarce instincts moderating that kind of aggression. The typical conflictivity of social human relationships has determined, though, that aggression resources not only remained in the development of weapons increasingly lethal, but also in the subtlest ways of distortion of moral, judicial and economic normative systems. The right of the strongest, early defended by the sophists such as Trasimaco or Calicles, or more recently by the so-called “social Darwinism”, is the explicit or implicit cunning, with which they expect to *justify* the situations of deep injustice, such as that of the so widespread current exclusion. Thus, for instance, they argue that this is just an “effect of the market laws” (an argument that- as it is reasonably remarked by many economics experts- is one of the classical *commonplaces* for neoliberalism).<sup>13</sup>

The latter kind of ethical relationships in the question of exclusion is projected in the criticism to the economic-political system that generates exclusion, or rather in that of particular aspects or cases. Both generally and specifically, traditional problems of normative ethics are present- foundation and applicability of normative ethics- even though one is not always aware of them. It cannot be otherwise, since today exclusion constitutes the most serious social question. Castel poses it as follows:

What can we do to reinsert into the social dynamics these populations invalidated by the economic situation, and put an end to a de-affiliation haemorrhage threatening to exhaust all the social body? [Castel, 1997, p.23, our translation]

The ethical viewpoint may be noticed as we substitute “What can we do...?” for “What ought we to do...?”, not to be understood as a mere questioning of the most adequate means, but as a corroboration of the fact that reinsertion of the excluded or “de-affiliated” is a moral obligation no authentic<sup>14</sup> moral system may coherently set aside. Even less a normative ethics could deny it, above all if we regard it as a *rational* reflection on the moral problems. Against social Darwinism, the ethical issue has to represent not the justification but the rejection of exclusion. Thus, mainly and implicitly stated by what we call “human development ethics”. This is also applied ethics and its main application sphere precisely comprises the current situations of exclusion. The main function of development ethics is the elaboration of proposals to solve or, at least, *palliate*, those painful situations. Hence, briefly speaking, the attitude that denounces the aberrant objectives of the colonialist concept of “development” and it substitutes the latter for the “development” as a reduction of social exclusion.<sup>15</sup> David A. Crocker argues that the common trait in the agents belonging to said ethics is to consider that the moral theory dimension and the development practice are as important as the scientific and political compo-

nents.”<sup>16</sup> According to Crocker, that kind of ethics has several sources. Authors rejecting the economic development colonialist idea (Gandhi, Fanon, Prebisch), others who demand a moral debate on the development idea (such as Dennis Goulet); philosophers who emphasize and support the obligation of wealthy nations contributing to Third World development (N. Dower, O. O’Neil, J. Segal) and economists who deem development in terms of ethical principles (Paul Streeten, Amartya Sen).<sup>17</sup> Edgar Morin, on his behalf, in an article included in the same collective book, observes not only the insufficiency of a merely scientific-technical and economic development but also the fact that this one often implies “moral and psychic underdevelopments”<sup>18</sup> and that the idea of human development is inseparable from “the ethical ideas of solidarity and responsibility”.<sup>19</sup> Science could do without ethics in the 17<sup>th</sup> century, when it was required to become independent of politics and theology. Nowadays, due precisely to the power achieved by that independence, it is absolutely necessary to examine it from an ethical viewpoint, and not only through institutions such as ethics committees, but also combining science with ethics and politics, so that those three instances regulate mutually. Apart from that, the traditional subordination of human development to economic development has to be reversed, having the latter depend on the former.<sup>20</sup> Bernardo Kliksberg also puts an emphasis on the *ethical* character of the exclusion issue, as this violates the values of respect towards life and democracy.<sup>21</sup> Assistance aid to the poor is still necessary, but insufficient: it must be completed with the promotion and spread of respect towards human dignity. Well-understood solidarity synthesizes attitudes of respect and help, and it implies an egalitarian conscience of basic equality of all human beings, an old idea corroborated today by the knowledge of the human genome.<sup>22</sup>

The typical attitude of development ethics orients itself, in accordance with what we have explained, towards *the exclusion of the exclusion*. After all, ethics primary sense (not of this kind of ethics, but in *every* form of ethics), according to its presumed origin, is to make man aware of his responsibility for the life and welfare of his fellow human beings. Contrarily, the exclusion represents not only a passive indifference towards both things, but also an active assault to them, therefore, a massive way of intraspecific aggression. The abovementioned *basic* equality of all human beings implies the need for moral recognition. It does not contradict the multiple differences among those human beings<sup>23</sup> in any way but it does contradict, if, *specific* differences, such as the ones precisely determining the *exclusion* situation. It contradicts even more, the facticity of the exclusion *growth* and the corresponding increase of the distributive inequity in the economic sphere. Maybe the total eradication of exclusion is impossible, since dynamic social relationships are insurmountably conflictive but development ethics is oriented in itself towards that



eradication as a *regulative idea*.<sup>24</sup> The obligation to work in the sense of reduction and minimization of exclusion becomes today, more than ever, an inalienable imperative. The basic equality, properly recognized, may operate as a conciliating bridge where differences generate conflicts of interests or of conceptions of the world. Then development ethics admits to be characterized as a form of applied ethics where universalism becomes compatible with recognition and respect towards particular differences, identifying ethnic groups, and individuals.

Still, it is always necessary to bear in mind the insurmountable conflictivity of social relationships, otherwise we may run a strong risk of falling into naive or merely declarative positions, that far from contributing to the objectives of development ethics, would rather have an influence on its loss of prestige, or mask the exclusion it attempts to unmask and denounce. For instance, Gilles Lipovetsky notices this fact:

The ethical unanimism is concomitant with professional disqualification, dualization and social marginalization. The ode to transparency, respect, responsibility division does not prevent in any way, The reconduction of secret and disdain practices. [Lipovetsky, 1994, p.280, our translation].

Contrarily, the opposite risk is that of giving up, for fear of ridicule or accusation of naivety, the determined ethical attitude of confrontation with everything that implies, generates or boosts exclusion, or contributes to spread it. To tell the truth, only that attitude may be considered genuinely ethic. "Applied ethics", generally, and business ethics, particularly, may only deserve that name provided that they shape themselves, firstly, as *the exclusion of the exclusion*.

For development ethics, there also interests the fact that exclusion represents a synchronic form and a diachronic one. The former is the contemporaneity between the included and the excluded, the latter, the projection of exclusion from one generation to the other. The opposition to such a projection links development ethics with "future-oriented ethics", which has erected itself, since Hans Jonas,<sup>25</sup> in one of the main lines of the contemporary ethics. The "universal (or global) ethics" by thinkers such as H. Küng, S. Bock, M. Walzer, A. Sen, E. Dussel or, above all, K. O. Apel, are even ways of stressing the need to defend justice in the current distribution of resources, and therefore, to impugn any form of exclusion. Setting aside the discrepancies they pose, that basic coincidence results especially meaningful.

### III. Non-compossibility of Optima

Using a classical term by Leibniz, we may say that, though, the maximum ethical achievements, even if possible, are not “*compossible*”. “Minimalists” such as Walzer (and in a certain way, Küng) are right to emphasize the possibility of *ethical minima* - and, above all, that of overcoming the current exclusion - for the globalization of ethics. They know that, at the level of the different world conceptions, the conciliation of ideals becomes impossible. But that minimalism deals with empirical criteria that are not enough for a *strong* foundation, not even for its own minima. Apart from that, they do not even offer a convincing explanation about why the ideals from different cultures cannot be conciliated and about how this non-conciliability could be compensated for. We are dealing with very complex - and indeed urgent problems, for which, as Apel observes very well, a rational and *a priori* ethics foundation is necessary. It is essential to overcome the old empirical prejudices that make us see, fallaciously, any reference to *a priori* principles as fantasy or delirium. The *a priori* is not “lying beyond” experience but “underlying experience”, conditioning its possibility. The applied ethics, deploying itself in the empirical-concrete sphere, requires a foundation at the level of normative ethics, and that foundation may not be empirical in turn, but it does have to account for the experience. The Apelian discursive ethics does it through the pragmatic-transcendental,<sup>26</sup> reflection, pointing out an *a priori* principle (necessarily presupposed in every argumentative act). It consists of demanding usage of practical discourses (i.e., to the dialogical argumentative debate and seeking consent of all the people involved) in every case of conflict of interests - conflict that, naturally, may be determined by the non-conciliability of ideological goals. Apel admits that this principle- and this is perhaps his main contribution-, may also be determined by, but it cannot always be applied, because there are occasions in the historical reality in which its application would violate engagements previously assumed by the agent with any kind of self-affirmation system. On the other hand, that restriction must be *compensated for* (“part B” of discourse ethics) through the assumption of responsibility to get, or contribute by all means possible, to the institutionalization of practical discourses. As far as I am concerned, and from what I call “convergent ethics” (as a variation of discourse ethics), I think that the *a priori* foundation calls for recognition of the “*a priori* of conflictivity”. This is carried out within the framework of a theory of rationality assigning to this one not only a dialogical character pointed out by discourse ethics, but also a double dimension, corresponding to its two essential functions: foundation and criticism. Each of them represents two principles: a synchronic and a diachronic one. Universality and preservation constitute the requirements of foundation, and individuality and change (or realization) of criticism. It results rather clear, at least, for their application, that these four demands conflict

with each other, and they may never show a full observance. There is a possibility for their respective observances separately though not simultaneously. That is what I call *non-compossibility of optima*.

Hence, the convergent ethics puts forward, a foundation that consists of presenting those principles as assumptions, not belonging to *every* argumentation, but certainly to some kinds of argumentation that are unavoidably used in practical discourses. Its conflictive interrelationships are *a priori* and they determine the complexity of every *ethos*. Conflictivity is not only *inter-ethical* (or *inter-ideological*), but also unavoidably *intra-ethical*. This means, in other terms, that moral *perfections* are impossible and, however, either moral relativism or skepticism are not right, because the principles are there, and they are *a priori*. The explanation can only be found if we admit the observance of principles may be *gradual*, and then what matters is finding points of equilibrium or convergence. Convergent ethics prioritizes the non-transgression of a principle over its full observance and along with that suggests a fifth principle (principle- or *metaprinciple* - of convergence) that demands *maximizing*, in the application, the harmony among the other four. The convergence principle does not offer guidelines for concrete action, it rather guides the way to handle the other principles when conflicts among them have been admitted. Therefore, we are speaking about a foundation that above all, consists of reason recognizing its own bi-dimensionality and its intrinsic conflictivity, as well. Transgressing any of the conflictively confronted principles in order to comply with another one of them is equivalent to applying reason unidimensionally. Conversely, harmony and equilibrium maximization represent in turn, conflictivity minimization. It is true that, there does not exist either non-compossibility of optima or perfect equilibria (every equilibrium, within the *ethos* is unstable and temporary); but in each case, morality will consist of an effort to keep the equilibrium (ethics will work as the *morality balancing pole*). The *a priori* of conflictivity is also recognized in the awareness of the insurmountable instability of equilibria.

It is important to understand that both the recognition of the impossibility of the full observance to all the principles and the renunciation to the full observance (possible in itself) to any of them does not imply or suggest the adoption of relativist positions. As well as discourse ethics conciles the validity of its principle with the restriction of its application, at least in specific circumstances; convergent ethics -which substitutes the mono-principialism of the former one for the pluri-principialism- justifies the mentioned renunciation with the *a priori* of conflictivity. The ethical foundation is not merely done in order to give an empirical conflict resolution criterion but it also takes the basic conflictive structures as its starting point.

As to applied ethics, the principles proposed by convergent ethics are reflected with enough clarity in bioethics, in the classic “principles of biomedical ethics” developed by Tom L. Beauchamp and James F. Childress.<sup>27</sup> That of “non-maleficence” (or demand of “not causing harm”) corresponds with that of preservation (demand to safeguard what is valuable). That of “beneficence” (demand to intervene in order to improve the patient’s condition) corresponds with that of realization (demand to achieve what is valuable and does not even exist). That of “justice” (that demands an egalitarian treatment, fairly, for all patients) corresponds with that of universality (such as the demand of a Kantian categorical imperative). That of “autonomy” (that restricts the traditional “medical paternalism” and demands for instance the “informed consent” of the patient) corresponds with that of individuality (that unlike the universality principle demands taking into account the differences). The four principles are rational, and can be rationally founded against the relativization that Beauchamp, Childress and other bioethics specialists submit them to. The observance of any of them, when it does not disturb that of any of the other ones, is likewise *reasonable*. Though it is not any longer when pursuant to its application, in a specific situation, implies the transgression of another principle. In such cases, *reasonability* refers to, as it indicated by the convergence principle, the quest for the best equilibrium possible. The non-compossibility of optima derives from intrinsic conflictivity of reason, implicit in its already mentioned bidimensionality. Convergent ethics is the attempt to emphasize the fact that basic rational functions, even conflictively confronted, are *convergible*. Or, put in another way, as emphasized by popular wisdom, “let well alone”, what we are trying to show here is that how -despite non-compossibility of *optima* (because each optimum may produce, on the other hand, the emergence of something “evil”)- the forms of “good” are indeed compossible and ethics has the mission to take that into account, investigating the conditions of that compossibility.

The quest for convergence is the reasonable alternative, not only in bioethics, but across all the forms of applied ethics, and hence, it has to be likewise in business ethics. The four principles corresponding to the bidimensionality of reason, adopt special coinages in business ethics. Let us deal with them separately.

In spite of -what was said- the current business system is highly questionable from the ethical point of view. The preservation principle could be deemed as the demand to keep those aspects of the system that, for example, guarantee the non-influence of business practices in an increase of exclusion indexes, or prevent products from (assuming that we are speaking about a manufacturing industry) causing damage or risk to the health and/or general welfare of the population.

The principle of realization, also applied to business ethics, demands instead the assumption of risks, in its practices as well as in its products since the business firm should be part of a social dynamics, contributing to the development of its products (understood not in the mere economic sense but in the holistic or integral one). It is a rational demand but - as it is clearly seen- can result incompatible with the precautions demanded by the preservation principle at the point of its practical implementation.

Neither of these *diachronic* principles (so called because they refer to a temporary period both as permanence or change) may *reasonably* apply, disregarding the others. Their maximal observances, therefore the achievements of their corresponding *optima*, result *non-compossible*. In a specific situation, there may happen that one of them is not at stake, then the optimization possibility of another one is opened. Although the commonest thing, at the moment of practical application, is that the conflictive tension emerging *a priori* among them, shows itself factually. The reasonability, then, entails essentially taking care of not damaging any of the principles, and this means, procuring the compliance of each principle only to the extent that it results compatible with that of the other one.

The same applies to *synchronic* principles (universality and individuality). The business firm, for example, must be *fair* with all its employees, or with all its customers, and so on. But, on the other hand, it also has the obligation to recognize specific *differences*, not only the personal credits of one employee, or because of his technical knowledge, and so on, or because of the economic solvency or reliability of its customers, and so on, but also because especial meaningful contexts are played in each case. It is obvious that such demands may be in conflict, because they are *essentially* conflictive. Again, then, prioritization of non-transgression over the full observance, results the most reasonable attitude. We are dealing with securing, through the quest for harmony, the *indemnity* of the four principles. That is what I call "convergence principle".

The issue could -and should be- continued to develop, what would involve, among other things, an analysis of the principles within the framework of business ethics; but such development does not have room within the current work. Here I have only outlined some introductory theoretical lines and I have resorted to a few examples, almost at random. Anyway, I feel that what is important is the awareness of relationships between ethics and business, and, especially, of the *complexity* of such relationships, which reflects the *ethos* as such.

We often attempt- perhaps to encourage recognition by businessmen, about the

importance of ethical conducts in their activities- to show that the adoption of business ethics represents, in the short, medium or long run, economic benefits for the business firm. Even an important expert in that ethics, such as V. Domingo García Marzá,<sup>28</sup> mentions that “profitability” of ethics, in two directions: “externally, in the contributions of the corporate entity to the social environment; internally, in the reduction of coordination costs.”<sup>29</sup> I do not deny that he is right, above all in all the care with which he restricts the sense of that “profitability”. Anyway, I believe that care, in this regard, will never be enough, because the more widespread and maybe the more spontaneous trend consists of interpreting profitability exclusively in the sense of “profit”. The truth is that the major problem of business ethics does not consist of enquiring whether ethics is economically profitable, but precisely whether - and in what sense, and to which extent- economic profitability is ethical. Of course, Adela Cortina and the remaining authors of the cited book (among them, García Marzá) are aware of that, and their team effort is valuable as a quest for a *new concept* of “business firm”, that includes the ethical character as one of its comprehensional notes. José Luis L. Aranguren, the great master of ethics, saw it likewise when he wrote in the Preface to the same work:

The present book thesis involves the need to experience the “business firm” concept as a *moral task*, a task of our time per excellence, whose objectives are not only the production and profit that may emerge from it, from the goods and services, but human development and moral good. [Cortina, 1994, pp.9-10, our translation].

## Notes

<sup>1</sup> [cf. Maliandi, 1994, pp.62 y ss.].

<sup>2</sup> The idea of *indirect normativity* of ethics - in the sense that ethics does not determine what it must be done, but it discovers the principles indicating it - was originally expressed by Nicolai Hartmann [cf. 1966, p.3]; but there also appears in thinkers such as John Hospers [cf. 1964, p.23] or Daiches Raphael [cf. 1986, p.29], and even in Jürgen Habermas [cf. 1983, p.124, n. 79] and in Karl-Otto Apel [cf. 1984, Volume II, pp.123 and ss.; and 1986, pp.89-90].

<sup>3</sup> It is necessary to remark that it *leads* to principles, but it does not *invent* or *create* them, it is not a *producer* of principles, but rather a *discoverer* of them. When it does not find them, it may also be a *denying* instance of principles.

<sup>4</sup> [Guisán, 1995, p.47].

<sup>5</sup> [Cortina, 1994, p.38].

<sup>6</sup> [Cortina, 1994, pp.40-41].

<sup>7</sup> [Cortina, 1994, p.43].

<sup>8</sup> [Cortina, 1994, p.76]. I would add that, were it so, the current condemnation to drug dealing, for instance, would be a hypocrisy on their part, since nothing renders so much profit (and, thus “benefit maximization”), like that: drug dealers fix the price, adulterate their products and do not pay taxes.

<sup>9</sup> For example, the *Harvard Business Review*, or the *Journal of Business Ethics*. Cf. [López Gil y Delgado, 1992, p.97].

<sup>10</sup> Or simply “bioethics committees”, though, among them, it is convenient to distinguish at least two types: the ones mentioned, in clinical or biomedical ethics and those on research ethics, devoted to the analysis of the ethical implications in research protocols (especially pharmacological) involving some kind of experimentation with human subjects.

<sup>11</sup> [cf. Agustino, 2001, pp.37 y ss.].

<sup>12</sup> [Castel, 1997, p.447].

<sup>13</sup> [cf. Calcagno y Calcagno, 1995, pp.115 y ss., 149 y ss., y *passim*].

<sup>14</sup> That is to say, again, any of the factual morality systems not built on “control” exclusivization.

<sup>15</sup> [cf. Kliksberg y Tomassini, 2000, *passim*].

<sup>16</sup> [Crocker, 2002, p.429].

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, pp. 430 - 432

<sup>18</sup> [Morin, 2002, p.143].

<sup>19</sup> [Morin, 2002, p.144].

<sup>20</sup> [cf. Morin, 2002, p.147–148].

<sup>21</sup> [cf. Kliksberg, 2002, p.189].

<sup>22</sup> [cf. Kliksberg, 2002, p.192].

<sup>23</sup> Not only does it not contradict them, but as Amartya Sen has clearly explained, it *implies them* [cf. Sen, 1995, *passim*].

<sup>24</sup> Be it well understood: one cannot coherently think of a normative idea of the eradication of conflictivity, but one can indeed think of eradicating certain aberrant aspects related to it, such as that of social exclusion.

<sup>25</sup> [cf. Jonas, 1995, pp.273 y ss., pp.290 y ss., y *passim*].

<sup>26</sup> About the Apelian theory, which I can only mention here briefly, I refer to previous works, where I have shown and discussed that foundation: [Maleandi, 1991, *passim*; 1993, *passim*; 1997, pp.117-124; 1998, pp.231-261; 2003a, pp.334-349; 2003b, pp.187-204].

<sup>27</sup> [cf. Beauchamp and Childress, 1994].

<sup>28</sup> Autor , apart from an excellent *Ética de la justicia* [1992], and other works framed in discourse ethics.

<sup>29</sup> [García Marzá, 2000, cap. 6, p.139].

### **Bibliography**

Ver artículo en castellano.