

# ÉTICA Y ECONOMÍA

Compiladores

María Teresa Calatroni

Matías Zitello

Guillermo Lucas Battaglia

Juan Bautista Líbano

Esteban Montegro

Jorge Manuel Reboredo

Paulina Spinoso

2015

# Dedicatoria

A la memoria de Ricardo Maliandi, Director de la Carrera de  
Filosofía de la Uces.

María Teresa Calatroni  
Matías Zitello

# Índice

|   |    |
|---|----|
| Filosofía y Sociología.<br>Consideraciones para una teoría ética  | 7  |
| Sobre la idea de justicia de Amartya Sen.<br>Críticas a la Teoría de la Justicia de John Rawls              | 30 |
| Una lectura de Adam Smith para pensar el<br>presente  | 49 |
| Salud y Mercado   | 71 |
| La conflictividad entre la justicia distributiva y<br>la autonomía en salud: el concepto de<br>priorización | 89 |

## Prólogo

Con gran pesar y tristeza nos vemos obligados a redactar este prólogo que debió escribir el Dr. Ricardo Maliandi, director de la carrera de Filosofía de la UCES, recientemente fallecido en febrero de este año.

El fue el inspirador de este proyecto y el que nos animó y alentó para trabajar en temas de ética aplicada, entendida como una “demanda social” de respuestas a situaciones nuevas y conflictos de actualidad, convocando para ello a alumnos avanzados de la carrera. Concretamente en este caso, apuntando a uno de los grandes problemas prácticos y teóricos de nuestro tiempo ¿es posible conciliar hoy la economía moderna con la ética?

¿Se trata de una globalización de la ética o de una ética de la globalización?

Este libro electrónico surge como resultado del interés, la dedicación y participación de los alumnos de la carrera de Filosofía de la Facultad de Psicología y Ciencias Sociales de la UCES y se enmarca dentro del proyecto de investigación “Ética y Economía”, dirigido por la profesora en Filosofía María Teresa Calatroni, junto al licenciado y profesor en Sociología Matías Zitello como co-director.

El proyecto de investigación surgió como resultado del interés suscitado en los alumnos que participaron del seminario “Problemas Especiales de Ética” dictado en el segundo cuatrimestre de 2012 de profundizar ciertos temas ampliando la búsqueda y lectura del material bibliográfico existente.

Los primeros avances se presentaron en las “Primeras Jornadas de Filosofía Práctica” realizadas el 9 y 10 de octubre de 2013 en la UCES, que culminaron con la disertación y presentación del libro de Bernardo Kliksberg “Ética para

Empresarios”, donde se plantea la Responsabilidad Social Empresaria, como un tema de interés para el proyecto. En estas, la Directora expuso junto al Dr. Javier Flax sobre el tema “Ética, Política y Mercado”.

Lo mismo sucedió en las “VII Jornadas de Investigaciones de la carrera de Sociología” de la UCES, realizada el 18 de Noviembre de 2013, donde se tuvo la oportunidad de presentar el proyecto y exponer algunos de los trabajos desarrollados en el transcurso del mismo.

Los trabajos que componen esta compilación son producciones individuales de los integrantes del equipo de investigación, como de alumnos que se han sumado a la convocatoria de las jornadas, que fueron presentados en las “Primeras Jornadas de Economía y Filosofía” en la facultad de Psicología y Ciencias Sociales de la UCES, los días 28 y 29 de noviembre del 2013, y que contaron con el aporte y participación de alumnos y docentes de la carrera de Economía, con la intención de establecer los primeros lineamientos de un intercambio interdisciplinario. Como también de la mesa redonda “Ética, Economía y Justicia: Una mirada a la distribución de los recursos”, realizada el 26 de agosto de 2014, en la que participaron el Dr. Javier Flax, Dr. Jorge M. Reboredo y la Licenciada Paulina Spinoso

Queremos agradecer al Decano de la Facultad de Facultad de Psicología y Ciencias Sociales de la UCES, Dr. Eduardo Said; al Director de la Carrera de Filosofía de la UCES, Dr. Ricardo Maliandi; a la Coordinadora de la Carrera de Filosofía, Lic. Paulina Spinoso; a la responsable del Departamento de Investigación de la UCES, Lic. Gabriela Iglesias; a la Directora de la Carrera de Sociología, Dra. Cecilia Arizaga; al Dr. Jorge M. Reboredo por el apoyo brindado a lo largo del proyecto, como de la cristalización de esta publicación; a Bedelía en cuanto a la organización de las

jornadas; a todos los alumnos que participaron y participan del proyecto, ya que sin ellos no hubiera sido posible llevar adelante este emprendimiento.

Dr. Ricardo Maliandi  
(In memoriam)

# **Filosofía y Sociología.**

## **Consideraciones para una teoría ética**

Guillermo Lucas Battaglia  
Alumno de la Carrera de Filosofía-UCES  
Correo Electrónico: [glbattaglia@yahoo.com.ar](mailto:glbattaglia@yahoo.com.ar)

### **Resumen**

En este trabajo intentaré tres acercamientos, por un lado, lo relativo al origen y alcance de los conceptos de fetichismo, cosificación y reificación. Por otro lado, una lectura de diferentes autores y sus reflexiones acerca de la relación entre los sujetos y los objetos. Y finalmente, algunas conclusiones aproximativas a la elección activa y al sentido de cooperación dentro de una estructura bidireccional, donde el ser humano se halla permanente confrontando en un doble sentido: frente a los objetos y frente a sus pares.

### **Introducción**

Al abordar los fenómenos colectivos que caracterizan a las sociedades, encontramos que si bien estas desarrollan constantemente nuevas tecnologías, para acceder a ellas resulta imprescindible contar con recursos y conocimiento que solo una parte de la sociedad posee.

Pero si comprendemos que este es nuestro estado social normal<sup>1</sup> ya es un primer paso, los fenómenos sociales son complejos y diariamente se generan nuevos conflictos, esto no evita que intentemos minimizarlos con la intención de conformar una sociedad que no nos exceda en demasiados aspectos. La dinámica de las sociedades avanza muy por delante de las personas que la componen y la constante demanda por parte de distintos sectores de la misma nos muestra que la sociedad nunca podrá ser completamente justa y libre de conflicto.

No es algo nuevo el tipo de coacción sobre los individuos que se lleva a cabo mediante el recurso de la fuerza y se sostiene a través de la violencia. Tampoco es nueva la construcción selectiva realizada por los sujetos que integran diferentes grupos sociales, que se apropian de la información acerca de determinado objeto.

Cuando existe cierta normalidad podríamos atribuirla al alto grado de cohesión en sociedades considerablemente integradas, sobre todo porque las representaciones colectivas ejercen cierto dominio desde afuera y son más estables que las representaciones individuales<sup>2</sup>. Esto significa que solo cuando un acontecimiento conmueve a una gran parte de la sociedad se produce un cambio.

Por otra parte sabemos que a partir de nuestro actuar personal y voluntario podremos responder al llamado del otro o excluirlo por completo delegando en cierta institucionalidad una gran parte de nuestras decisiones, porque suponemos que habrá otro que responda a lo que se me solicita a mí en ese vínculo del yo con el nosotros. En esta despersonalización del otro, tanto los instrumentos de ayuda de instituciones privadas

---

<sup>1</sup> Durkheim, E. (2001). Cap. III, pág. 91.

<sup>2</sup> Durkheim, E. (2001) pág 23, 29.



como los gubernamentales, así también como la ayuda que se solicita, se convierten aparentemente en burocráticos.

Si reflexionamos acerca de por qué las relaciones interpersonales se sustituyen a través de las instituciones u objetos, la primera impresión negativa de cierta despersonalización del otro podría cambiar al comprender que, dado el volumen de personas necesitadas que integran las sociedades, estos canales son más eficientes.

La cosificación, la reificación y el fetichismo que es a lo que referiré en esta primera parte son construcciones del hombre, tanto para quienes aplican sus mecanismos en beneficio propio, como para quienes desean escapar de su aparente o real dominación. Tal vez la originaria concepción de estos términos no parece tenerlas en cuenta como estructuras de relación entre personas, sin duda instalados como forma de pensar y actuar, son utilizados y pueden aprovecharse como herramienta de cooperación.

## **Desarrollo de los conceptos**

### **El Fetichismo**

El vocablo fetichismo se incorporó al idioma francés y a la antropología de la mano del escritor francés Charles De Brosses, quien publicó en 1760 su tesis *Culto de los dioses fetiches*, refiriéndose a objetos de hechicería africana.

Los navegantes portugueses que recorrieron las costas de África y que para fines del año 1400 habían alcanzado el Cabo de Buena Esperanza, fueron los que encontraron en el animismo africano, diferentes divinidades menores, dentro de las cuales se encuentran estos objetos fetiches, que no son sus principales objetos de adoración espiritual sino que tienen la característica de proporcionar ciertos poderes a los hechiceros.

Se refiere a otorgarle vida y voluntad propia a un objeto, una unión hipostática que significa dotar de personalidad, de sustancia, de realidad, a algo que no la posee en sí misma, tal es la unión entre el amuleto y el espíritu residente que lo habita.

Karl Marx utilizó el término fetichismo en la mercancía para explicar la aparente voluntad propia de las mercaderías, la forma a través de las cuales las personas se relacionan y principalmente como entienden los individuos esta relación. Porque lo que Marx veía (y lo expresa en sus *Manuscritos de economía y filosofía*), era que cuanto mayor valor se lograba en el mundo de las cosas, se obtenía paralelamente una mayor desvalorización del mundo humano. Esta acción según Marx, resulta de un sistema continuo donde el vínculo persona-mercancía se encuentra asegurado en la reproducción de las condiciones materiales de la producción, o sea, un hecho social instalado como forma de obrar, pensar y sentir anterior a la persona<sup>3</sup>.

De este concepto y con anterioridad a Durkheim, Marx extrajo la gran diferencia entre lo producido para la propia subsistencia y el exceso que el asalariado crea por sobre su fuerza de trabajo, plusvalía que tendrá como base el concepto de valor introducido por Adam Smith. Sin embargo, para el hombre será imposible liberarse de la labor determinada por la necesidad, al fin de cuentas aunque no sea más que para su propia subsistencia.

Esta misma diferencia entre labor y trabajo la desarrolló Hannah Arendt explicando que por medio de la labor y retomando la idea de Locke en su concepción acerca de necesidad de subsistir, el hombre produce lo vitalmente necesario que debe alimentar el proceso infinitamente repetitivo de la vida del cuerpo humano, laborar produce

---

<sup>3</sup> Durkheim, E. (2001). Pág. 155.

bienes de consumo orientados al ciclo de la vida biológica bajo una eterna necesidad<sup>4</sup>. Podríamos entender entonces porque algunos pueblos antiguos y específicamente los griegos no consideraba la esclavitud simplemente como mano de obra barata, la labor como actividad básica necesaria para la subsistencia, constituía para los griegos lo que el ser humano tenía de animal. Y como pensaba Heráclito, la esclavitud sería necesaria para alejar la labor de la acción ocupada de las cosas inmortales.

En cambio el trabajo cuyo fin llega cuando el objeto está acabado y listo para ser añadido al mundo de los objetos se diferencia de la labor en que proporciona un artificial mundo de cosas<sup>5</sup>.

### **El concepto de Cosificación**

Se puede hablar de cosificación en varios sentidos, en un primer sentido de cosificación personal, aquel instante en que adquirimos el rol de cosa, de mercancía y que a pesar de experimentar esta sustitución a lo largo de nuestra vida, parecería que no podemos sino resignarnos ante un fenómeno social ajeno a nosotros mismos y más allá de cualquier otra posibilidad.

En un segundo sentido podemos hablar de conciencia cosificada cuando a los objetos sociales le atribuimos existencia independiente sin relación a la persona y que Marx dentro de la teoría del valor, a esta cosificación pero de las relaciones sociales inmersas en la producción y el intercambio le asignó el nombre de fetichismo.

---

<sup>4</sup> Arendt, H. (2005) pp 109, 110, 111.

<sup>5</sup> Arendt, H. (2005) pág. 111.

Por su parte y en continuidad con las ideas de Marx, Georg Lukács expuso su crítica a la tendencia de la evolución capitalista como el origen de “la cosificación de todas las relaciones humanas” y “sin preocuparse de las posibilidades y las capacidades humanas”<sup>6</sup>. Según el autor, el trabajador sufriría cierta transformación donde pierde poder sobre sí mismo y se convierte en simple mercancía y “sometido a leyes en las que no puede intervenir en ningún caso”<sup>7</sup>. Esta inhibición de la individualidad, concuerda con la incorporación del individuo a una muchedumbre desarrollado por Freud, donde la persona cede a sus instintos y pierde su voluntad en una masa que se torna crédula e influenciable<sup>8</sup>. La diferencia es que Lukács<sup>9</sup> entiende que para salir de su estado ilusorio la conciencia de clase del proletariado debería lograr una mayor cohesión que la multitud presentada en el análisis de Freud.

Finalmente, según Ayn Rand en su trabajo *¿Qué es el capitalismo?* el origen de esta nueva concepción del hombre cosificado se produce al haber considerado al hombre como un recurso más dentro de la propiedad de la comunidad, donde se lo incluyó en la organización de lo utilizado para el bien común bajo el concepto de esclavitud salarial pese a la libertad de las personas y propiedades lograda a partir de la llegada del capitalismo<sup>10</sup>. Concepto de la filósofa de San Petersburgo sobre el que volveré más adelante.

---

<sup>6</sup> Lukács, G. HCC pág. 40

<sup>7</sup> Lukács, G. HCC pág 106

<sup>8</sup> Freud, S. Obras (2013)

<sup>9</sup> Lukács, G. HCC, pág. 103

<sup>10</sup> Rand Ayn, (1967).

## La Reificación

Según Hannah Arendt, la fabricación, el trabajo del *homo faber* consiste en la reificación, en la violencia de extraer de la naturaleza y mediante el astuto invento de ciertos útiles multiplicarla. A diferencia de Arendt, Georg Lukács en una versión contemporánea del término “fetichismo de la mercancía” acuñado y utilizado de manera general por Marx para cuestiones de materia económica, toma y amplía esta idea a través del término reificación para aplicarlo al capitalismo en su conjunto. El alcance de su aplicación incluye tanto al fetichismo de la mercancía como a la cosificación de las personas, aspecto de la vida en el cual los individuos estiman a las instituciones e inclusive la realidad como un fenómeno ajeno a ellos que deben obedecer a través de imposiciones, lo que también según Lukács constituye la falsa conciencia dentro de la conciencia de clases sin que la persona pueda tener un sentido claro de sus intereses. “La reificación entonces implica que el hombre, el *homo faber*, es capaz de olvidar que el mismo ha creado los artificios del mundo humano”. (Berger y Luckmann, 1986).

Para Lukács, en esta nueva forma de dominación, cambia la manera de interpretarla y de oponerse a ella, por ejemplo en la racionalización y la parcialización del trabajo de los propios especialistas científicos donde se pierde la capacidad de ver estos objetos y sus procesos de estudio, razón por la cual la realidad está estructurada desde este mismo punto de vista. John Gray en su libro “*Contra el progreso y otras ilusiones*”, explica además, que no empleamos el poder de la ciencia para crear un mundo nuevo sino para reproducir el viejo y este ciclo satisface las necesidades del individuo en la forma de tráfico de mercaderías. Según Weber esta situación es

aún peor, pensaba que no podemos decir hacia donde nos dirigimos si es que nos dirigimos a alguna parte, pero y a diferencia de Marx, entendía que el factor económico no actúa siempre como variable independiente respecto de lo que Marx veía como variables dependientes de la anterior, es decir, educación, política, religión y derecho<sup>11</sup>.

### **Problemática.**

En principio parecería que a cada paso las sociedades comprenden mejor la peligrosidad que radica en que los medios estén justificados en pos de ciertos fines, sin embargo constantemente los nuevos modos de generar procesos en apariencia irreversibles pertenecen a un sistema que necesita producir cada vez más para sustentarse.

De esta forma el objeto producido se transforma en algo volátil y efímero porque a su vez el tiempo de vida útil sufre una reducción drástica en una carrera en pos de deseos nuevos independientemente de la satisfacción que estos puedan lograr en la masa de consumidores<sup>12</sup> y el mismo criterio utiliza Hannah Arendt cuando explica que el consumo consiste en tratar a los bienes de uso como si fueran bienes de consumo lo más rápidamente posible. Si bien en la antigüedad los sujetos económicos en situación aislada podían depender de los miembros de su grupo familiar para satisfacer sus necesidades, a medida que sus productos ingresaron en un sistema de intercambio con un valor que antes en su espacio aislado no tenían, se transformaron en bienes que aseguraron el intercambio con otros valores. La preocupación actual a causa

---

<sup>11</sup> Weber, M. (2009).

<sup>12</sup> Bauman, Z. (2008) y (2007).

de la velocidad en el consumo presenta nuevas corrientes económicas aplicadas a la sustentabilidad como respuesta al innecesario consumismo.

El análisis de la compleja práctica de consumo no se reduce simplemente a quienes compran, sino también a toda la técnica que se aplicara a ese fin. En sí, el objeto a fabricar es el que dispone los medios. Lo que escribe Hannah Arendt al respecto es “del producto final se derivan las herramientas, este organiza el propio proceso de trabajo, decide los especialistas que necesita, las medidas de cooperación, el número de ayudantes, etc.”<sup>13</sup>.

Este mismo parámetro de inmediatez lo vemos en los medios de comunicación y en la gran sucesión de contenidos con el siguiente formato: la producción plantea una cuestión, el conductor o los panelistas que generalmente son actores conocidos, emiten juicios de valor y polemizan sin lograr profundizar y cuando se invita a un especialista en el tema a tratar y por culpa de la tiranía del tiempo, este nunca podrá desarrollar suficientemente reflexión alguna. En líneas generales en algunos temas centrales como por ejemplo la política, la cantidad de información constante y su acumulación es de tal grado que su olvido es casi inmediato.

Cuando Apio Claudio “*el ciego*” (340 a. C.-273 a. C.) escribió su célebre frase “*faber est suae quisque fortunae*” (cada persona es el artífice de su propio destino), no pensó que este “hombre que fabrica” hacedor de sí mismo, de su destino y de las cosas que lo rodean, sería controlado por aquello mismo que fabrica. Veremos que en muchos casos este objeto deberá satisfacer determinada necesidad ajena que no conocemos. Es en esta cadena de exigencias y en nuestra construcción simbólica que en determinadas circunstancias nos

---

<sup>13</sup> Arendt, H. (2005) pp 171, 172.

descubriremos como equivalentes económicos o simplemente proporciones de utilidad.

Recordemos que a la eliminación del trabajo de tipo artesanal le siguió la especialización y con ella la persona adquirió no solo la condición de pieza fácilmente intercambiable, sino que en esta línea de pensamiento Lukács-Foucault el empleo del cuerpo de forma eficaz, cronometrado y rentable responde al sistema de gratificación-sanción con necesidades, inclusive ficticias, sustentadas en complejos valorativos comunes que adoptan la forma de mercancía independientemente de la situación social del individuo.

Estos aspectos contienen diversas formas de dominación. El consumo como estado de felicidad y bienestar y el uso del tiempo de ocio, son algunos ejemplos. Al concepto que Foucault en su obra “*Vigilar y Castigar*” del buen empleo del cuerpo que permite un buen empleo del tiempo donde nada debe permanecer ocioso o inútil, habría que sumarle el propósito de las personas que interpretan los medios que crean una estructura de dominación, y que según Herbert Marcuse, bajo esta apariencia de una conciencia feliz y unidireccional se inhibe la posibilidad de un cambio real, ya que el hombre sólo puede exigir lo que se le permite exigir. Esta nueva concepción de las necesidades sociales surge como resultado de la falta de insatisfacción, resultado de la aceptación impuesta acerca de lo cual debe sentir<sup>14</sup>.

El problema en la astucia del *homo faber* es que no ha logrado conformar una dialéctica entre el yo y el nosotros. Estas artes que nos llegaron de los dioses, específicamente de Prometeo según Esquilo, hacen pensar actualmente al Físico teórico Michio Kaku que para el año 2100 tendremos el poder de los dioses. Pero esta afirmación como vimos en la

---

<sup>14</sup> Marcuse, H. (s.f). Cap.1 nuevas formas de control.



introducción de este trabajo, aunque sea probable no parece incluir a todos, de allí que la paz o básicamente el fracaso de la dialéctica global resulte de su incompatibilidad con los mecanismos de poder como plantea Migliore en su trabajo acerca del filósofo y economista bengalí Amartya Sen<sup>15</sup>.

Ahora bien, los aspectos planteados también por Althusser, acerca de las formas de dominación, pertenecen a los aparatos ideológicos del estado y cuentan con el papel de la misma sociedad como reproductora de estas ideologías. Es por eso que para Marcuse, el sistema capitalista ha tenido éxito en “encausar los antagonismos de manera de manipularlos”<sup>16</sup>.

Pero esto también se podría entender en términos tanto de Sigmund Freud en relación a la psicología de masas como de Víctor Frankl en relación a la persona, porque ante la ausencia de un sentido en sus existencias tanto las sociedades como las personas de manera individual adoptarán el sentido de su existencia de otro con una consecuente alienación. Como también lo explica Durkheim “Los sentimientos colectivos no pueden tomar conciencia de sí mismos más que fijándose sobre objetos exteriores, ellos mismos no han podido constituirse sin tomar de las cosas algo de sus caracteres”<sup>17</sup>.

Jürgen Habermas plantea lo mismo cuando explica que hasta los espacios individuales han terminado colonizados y convertidos en individualismo de masa donde se tiene la ilusión de libertad individual, pero que en realidad se está sometido a fuertes fuerzas alienantes. Lo difícil aquí es establecer donde terminamos como personas y donde comienza la decisión colectiva, para esto voy a recordar algunos experimentos que se han realizado con ese fin:

---

<sup>15</sup> Migliore, J. (2011) pág. 13-26.

<sup>16</sup> Marcuse, H. (s.f).

<sup>17</sup> Durkheim, E. (1992).

El experimento de *Muzafer Sherif* en 1935 que trata acerca de los juicios y opiniones de cada individuo, muestra que la persona tenderá a mantener una diferencia entre su percepción individual inicial hacia la percepción grupal, aún separado de la influencia del grupo.

El experimento de conformidad del grupo *Solomon Asch*, realizados en 1951 donde se comprueba cómo nos dejamos influenciar por la mayoría y que pone en evidencia la presión que puede ejercer el grupo sobre las personas.

El de *Stanley Milgram* publicado en 1963 con el título de “*Estudio del comportamiento de la obediencia*” que tuvo como objetivo medir la voluntad de los participantes a obedecer las órdenes de una autoridad aun cuando éstas puedan entrar en conflicto con su conciencia personal.

Y finalmente el experimento de la cárcel de Stanford llevado a cabo en 1971 cuyo resultado muestra la impresionabilidad y la obediencia de la gente cuando se le proporciona una ideología legitimadora y el apoyo institucional.

La cosificación, la reificación y el fetichismo son utilizados de manera tenaz y consciente como herramientas de control con el fin de impedir que los individuos se desvíen o permanezcan en determinadas conductas. A su vez estas cuestiones se refuerzan con mecanismos como la publicidad y el marketing en base a fundamentaciones teóricas de índole psicológica-conductista. Hasta aquí la problemática a la que se enfrenta la persona parece realmente desalentadora, Lukács se preguntaba cómo sale una sociedad de este estado tan ilusorio y a la vez tan real.

Desde la sociología como recordé al principio, Emile Durkheim entendía posible la innovación en las funciones de aquellas instituciones que no contemplan ciertas necesidades sociales, porque y de alguna manera, como también lo entendía Weber, si tenemos una mayor libertad pero un menor apoyo

institucional estaremos en un elevado estado de soledad. Esta necesidad de certezas para las personas en las sociedades ordenadas se entiende en cuanto no es posible una sociedad sin un orden ni una autoridad que mantenga el ejercicio de las leyes. Pero además, es vital el acto de “dar más de lo que corresponde”, acción que determina una obligación para el hombre justo, ya que no hay justicia que sea suficiente si antes no se inspira una sociedad fundada en la concordia. “Cuando toca el tiempo de los delitos, las penas y el sistema de enjuiciamiento criminal, es porque todo lo demás ha fracasado”<sup>18</sup>.

Durkheim explicaba que según su grado de participación en la sociedad, el individuo se supera naturalmente a si mismo tanto cuando piensa como cuando actúa “una sociedad no puede crearse ni recrearse sin al mismo tiempo crear el ideal...es el acto por el cual se hace y se rehace periódicamente...no podemos estar en una sin estar en otra”<sup>19</sup>.

La inclinación a la colaboración entre los grupos sociales y las personas se ha mantenido constante porque en ella se funda la sociedad, esencialmente en acciones instrumentales positivas. Como entendían Freud y Frankl el sentido de la existencia tanto social como individual podría restablecerse en los valores primarios de cooperación y en la necesidad de dialogo. Amartya Sen va más allá, cree que por encima de la cooperación están las razones suficientes para ayudar a otro y reducir la injusticia simplemente por tener el poder de hacerlo<sup>20</sup>. Existen aún cuestiones problemáticas aún si todos aceptáramos la propuesta anterior de Sen. Porque de todas formas habría que decidir quién recibiría primero el beneficio de un derecho, inclusive si todos consideráramos que

---

<sup>18</sup> Rodríguez Varela, Ignacio, (2013)

<sup>19</sup> Durkheim, E. L f e v religiosa, Pág. 645. s.f.

<sup>20</sup> Sen, A. (2011) pág.21

ese otro tiene los mismos derechos, e inclusive por ejemplo, si diéramos por hecho que todos cumplimos por igual con nuestras responsabilidades respecto el bienestar de nuestros hijos, quienes siempre estarán por encima del bienestar y la necesidad de los demás. De acuerdo al conflicto ético entre lo único y lo múltiple, podemos entender la complejidad de nuestra deuda, por una parte con lo social y por otra con lo particular, y es aquí donde la caridad y la cooperación sostienen ese lugar donde la justicia no lo abarca todo y es lo que el hombre justo hace de las sociedades, en cuanto al bien común como su fin.

### Conclusiones

Las diferentes exposiciones hasta acá vistas parecerían indicar ciertas preguntas acerca de si es realmente libre el hombre o es propiedad del Estado o en todo caso propiedad de la comunidad a la que pertenece. Isaiah Berlín en su trabajo “Dos conceptos de libertad” preguntaba algo similar acerca del problema de la obediencia y de la coacción. “¿Por qué debo yo (o cualquiera) obedecer a otra persona?”<sup>21</sup>.

Este rasgo de la libertad personal ya lo expresaba Juan Bautista Alberdi “El hombre máquina, el hombre cosa, el hombre ajeno, es instrumento sacrílego, con que el ocioso e inmoral dueño de su hermano obliga a malbaratar el producto de un hombre libre, que no puede concurrir con el esclavo, pues trabaja de balde porque trabaja para otro”<sup>22</sup>

El autor intelectual de la Constitución Argentina, en su escrito “Sistema económico y rentístico de la Confederación

---

<sup>21</sup> Berlín, I, Pág 2 , (1958)

<sup>22</sup> Alberdi, Juan Bautista Pág 12. (1853)

Argentina” de 1853 escribe acerca de las cuatro principales escuelas en que se divide la economía política en referencia al trabajo, modo y producto como formadores de riquezas y que de ellas se plantean las siguientes preguntas en interés de la sociedad, “*¿vale más la libertad que la regla, o es más fecunda la regla que la libertad? Para el desarrollo de la producción, ¿es mejor que cada uno disponga de su tierra, capital o trabajo a su entera libertad, o vale más que la ley contenga algunas de esas fuerzas y aumente otras? ¿Es preferible que cada uno las aplique a la industria que le diere gana, o conviene más que la ley ensanche la agricultura y restrinja el comercio, o viceversa? ¿Todos los productos deben ser libres, o algunos deben ser excluidos y prohibidos, con miras protectoras?*”<sup>23</sup>

¿Cabría también preguntarse si en todo caso no será libre de voluntad el hombre, no así la sociedad? ¿Y por otro lado si la sociedad tuviera una parte racional, no sería esta a causa de la racionalidad del hombre? Si así fuera deberíamos entonces volcar con preferencia nuestra mirada a la persona, de allí poner en acento en que un conjunto de personas, como seres prójimos, forman una sociedad en lugar de pensar una sociedad como poco más que una constatación aglomeración hipnótica de estas.

Ciertamente nacemos en un mundo dinámico, un sistema de fuerzas con una determinada cantidad de problemáticas ya planteadas, mundo en el que además constantemente emergen circunstancias sin precedentes y frente a las cuales habrá que justificar la validez y vigencia de ciertas normas y fundamentar sus modificaciones así como su aplicabilidad. La idea de una economía de mercado que domina todos los aspectos humanos reflejada en los escritos de Lukács y en la ilusión de libertad de Habermas antes mencionados, donde consideran que las personas ya nacen cosificadas dentro

---

<sup>23</sup> Alberdi, Juan Bautista, Pág 3, (1853).

del sistema capitalista y los espacios individuales colonizados son solamente algunas de las inagotables condiciones donde las personas pueden ser ubicadas, pero no las únicas.

Indudablemente los análisis de Lukács y Habermas no toman en cuenta todas las relaciones en las que no nos vinculamos a través de objetos, ni cosificamos al otro, como tampoco toma en cuenta nuestras relaciones cotidianas, familiares y fraternas difíciles por otro lado de evaluar. Podemos decir también que la otredad no se ignora solo a causa de los sistemas económicos, que el intercambio de mercaderías no implica necesariamente cosificación, como tampoco que la otredad implique necesariamente un obstáculo en las economías de mercado. Tal vez aquí sea interesante introducir el concepto de masa propuesto por Ortega y Gasset, para quien no es menos integrante de cierta masa un aristócrata que no vive su vida sino la de su antepasado, que un empleado a quien le demande un mínimo de responsabilidad su cargo, y quien cómodamente se instala en las ventajas de la civilización técnica<sup>24</sup>. Ortega proponía diferenciar entre clases de personas además de clases sociales. Kant con anterioridad ya lo había relacionado con la madurez del individuo y posiblemente con una mayor responsabilidad acerca de sus elecciones lo que sumado a cierto grado cuantitativo de posibilidades accesibles para cada individuo nos acercaría a lo que Aristóteles entendía como aquel bien al que todos tienden<sup>25</sup>.

El dinamismo en las estructuras e instituciones existe y la posibilidad de modificar o cambiarlas también, contamos con una inestimable herramienta que es la cooperación y si en determinadas circunstancias relacionarnos a través de las cosas despersonaliza y cosifica, en otras salva o libera.

---

<sup>24</sup> Ortega y Gasset, Pág 72

<sup>25</sup> Aristóteles, EN, 1094a

Serian innumerables todas las acciones particulares, sociales, políticas, religiosas, no gubernamentales e institucionales integradas por personas que prestan ayuda tanto inmediata como a largo plazo. Esta instrumentalización de la persona, de la sociedad y de sus relaciones, proporciona también un vínculo a través de las mercancías y en todos estos casos un vínculo positivo. Así vemos que el mecanismo es el mismo, el *homo faber* estará fabricando un objeto y ese objeto como contracara del postulado de Marx, cuanto mayor valor tenga, mayor será el valor de las personas involucradas.

Según el informe 2014 de la organización anti-esclavismo Walk Free, en el mundo hay aproximadamente 35,8 millones de personas en estado de esclavitud<sup>26</sup>, para los cuales hay un poco más de 8 millones de personas aportando entre otras cosas auxilio, tiempo y trabajo. Y lo que particularmente interesa remarcar es que en este drama actual la mayoría de los voluntarios no saben a quién específicamente están ayudando, pero saben, en cambio, que en muchos casos su actividad salvara la vida de un otro sin saber nunca quién es. Es una acción con sentido, con significación hacia otro y que a pesar del condicionamiento impuesto por la trama social, el contexto de significado es el otro y el vínculo es con él. Si volvemos sobre las definiciones anteriores y vistas de esta manera, para la otredad no es necesario un rostro presente.

Tomar la decisión de actuar dentro de este estado social, en el que entendemos, se ha trabajado mucho más en la reificación de la naturaleza que en la humanización de la persona, comprende procesos complejos de dialogo y comunicación en un camino que recorre la ética personal. Somos seres de carencias, como dirá Jaques Maritain, “la

---

<sup>26</sup> para el informe completo: <http://www.walkfree.org/>

persona humana es la de un pobre individuo material, de un animal que nace más desvalido que todos los otros animales”<sup>27</sup>.

Como vimos anteriormente y dentro de los diferentes conceptos de cosificación, Ayn Rand afirmaba que a partir del capitalismo y al reificar la naturaleza, no se había tomado en cuenta que el hombre es quien produce, el hombre individual y no la comunidad. Esta “premisa tribal” heredada Según Rand conlleva una negligencia filosófica con el consecuente doble estándar de los economistas políticos que “si observan a un zapatero, concluyen —sin dificultad— que éste trabaja con el fin de ganarse la vida, pero como economistas políticos, basados en la premisa tribal, declaran que su propósito (y deber) es proveer de zapatos a la sociedad”<sup>28</sup>. Como planteaba en la introducción, el alcance de la apropiación de determinados grupos sociales incluso por parte del Estado de un objeto, en este caso la distribución y ayuda social, sin una sociedad justa y sin una justicia que la ordene dispara la pregunta acerca de cómo se distribuye entonces? Habrá que regresar a Aristóteles quien comienza su Política diciendo que “vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien”<sup>29</sup>. Dentro de esta comunidad donde el hombre necesita de los bienes materiales y en cuanto a la justicia distributiva “todos están de acuerdo en que lo justo en las distribuciones debe estar de acuerdo con ciertos méritos pero no todos coinciden en cuanto al mérito mismo”<sup>30</sup> A estos ciertos méritos y de acuerdo a Eduardo García Máynez habrá que agregarle el criterio de *necesidad*<sup>31</sup>. Y es allí, que nuestra

---

<sup>27</sup> Maritain, J. pág. 6

<sup>28</sup> Ayn Rand, Pág 69, (1967).

<sup>29</sup> Aristóteles, Política, Libro I 1 1252a

<sup>30</sup> Aristóteles, EN, Libro V 1131 a 10

<sup>31</sup> Eduardo García Máynez, DAJ, Pág. 84, (1973).



acción encontraría su fundamento en la necesidad de un otro, pero como praxis profesional interdisciplinaria con otras ciencias en todos los ámbitos de nuestras sociedades, desde la educación hasta la ética profesional en el mundo laboral<sup>32</sup>.

Por lo pronto la demanda de una responsabilidad ética parecería orientar cada vez más los recursos las estrategias y el tiempo hacia una investigación social aplicada<sup>33</sup>. El sociólogo español Manuel Fernández Esquinas, lo expresa como “la tarea sociológica que se orienta a resolver problemas prácticos más que a ofrecer nuevas contribuciones al entendimiento de los fenómenos sociales”<sup>34</sup>. Conforme se oriente la comprensión sociológica a las necesidades básicas de las personas y a las relaciones de colaboración originadas en estas necesidades, en la ética se encontrara la sustentación que permita minimizar los diferentes conflictos o redireccionarlos hacia un punto de acercamiento.

A este reconocimiento de la alteridad se referirá Karl Otto Apel a partir de una comunidad real de comunicación no solo y principalmente como estrategia de supervivencia del género humano, sino también como sistema regulativo para la metodología investigativa de la sociología moderna<sup>35</sup>. Pero además Apel considera que el deber de cada persona es mejorar su comunicación con los demás asunto que no sólo nos exige que nos comprometamos moralmente, sino que además nos pide que cuando las condiciones no lo permitan hacerlo, nos comprometamos a buscar las condiciones que sí lo permitan. En concordancia con la expresión de Sen resulta también reducir la injusticia simplemente por tener el poder de hacerlo. Esto es mostrando un posible modo de resolver al

---

<sup>32</sup> Cristina Ambrosini, Pág 27, s.f.

<sup>33</sup> Parra Luna, (2009).

<sup>34</sup> Fernández Esquinas, (2006).

<sup>35</sup> Maliandi, R. (1985).

menos algunos conflictos, admitiendo la conflictividad y reconociendo el carácter insuperable de la conflictividad<sup>36</sup>. Si como vimos la justicia, fundamento de las sociedades ordenadas, no posee el dominio ni de ella se debe pretender la concordia en todos los espacios que conforman una sociedad, podemos a causa de predecir el a priori de la conflictividad, actuar complementariamente como sujetos activos. Esta acción es ética, ciertamente es una reflexión acerca de la moral pero hay una necesidad en que la razón intervenga en la praxis pensando en las razones suficientes con el fin de reparar en el otro.

Nos encontramos entonces que la obligación ética y social de una práctica entre nosotros resulta inevitable, gracias a ella podemos saber a qué atenernos en el actuar y facilitará el comportamiento. Aquí se acerca nuevamente el pensamiento de Hannah Arendt porque como no somos capaces de deshacer lo hecho como tampoco de predecir lo que pasará, contamos con las facultades del perdón y la promesa<sup>37</sup>.

En este ámbito posible, la sociología práctica puede orientar los recursos y estrategias con el fin de resolver problemas a las personas y comunidades. Por su parte la ética puede minimizar conflictos y ofrecer métodos que nos orienten en la manera comunicarnos, ya que en las nuevas formas de dialogo que ofrezcan argumentos racionales se verán nuevas formas de relacionarse.

---

<sup>36</sup> Maliandi, R. (2013).

<sup>37</sup> Arendt, H. LCH P 256.

## Bibliografía

- Ayn Rand, (Alisa Zinóvievna Rosenbaum) ¿What is Capitalism? 1967. The New American Library.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Gredos 2007, España
- Aristóteles, *Política*, Gredos 2007. España.
- Berger, Peter. Luckmann, Thomas *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, 1986.
- Cristina Ambrosini. *Ética Profesional, La ética como mecanismo compensatorio en el mundo globalizado./* <http://cristina-ambrosini.com.ar/> s.f.
- Eduardo García Máynez, *Doctrina Aristotélica de la Justicia*, Universidad Nacional autónoma de México, Instituto de investigaciones filosóficas, 1973.
- Émile Durkheim, *Las Formas elementales de la vida religiosa*, Scribid.com, formato digital, formato de Alianza Editorial, sf.
- Émile Durkheim, *Las Reglas del Método sociológico*, Fondo de Cultura Económica, México 2001.
- Emmanuel Lévinas. *Ética e infinito*. Madrid, A. Machado Libros 2000.
- Esquilo, *Tragedias, Prometeo encadenado* Gredos 1982.
- Francisco Parra Luna, ¿Puede hablarse de crisis ética de la sociología y la ciencia política? *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal RIDAA*. Núm. 55. Otoño 2009
- Gustavo Bueno, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Madrid 1989 *Cuestión 6 Reivindicación del fetichismo*.
- Gustavo Cataldo Sanguinetti, *La vestimenta como fenómeno social*, Universidad Andrés Bello, Protocolo.org, 2010.
- Gyorgy Lukács, *Historia y Conciencia de Clases* 2 ed. Ed magisterio Español, 1987.

- Hannah Arendt, *La condición Humana*, Paidós 2005.
- Herbert Marcuse, Título original: *One-Dimensional Man*. El hombre unidimensional, Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. [enxarsa.com](http://enxarsa.com). Edición digital.
- Horkheimer, M. Y Adorno, T. W. *Dialéctica del iluminismo*. <http://www.philosophia.cl/> Ed. Digital (s.f) [http://www.dooos.org/articulos/textos/dialectica\\_iluminismo.pdf](http://www.dooos.org/articulos/textos/dialectica_iluminismo.pdf).
- Departamento de Filosofía de Universidad ARCIS.
- Ignacio Rodríguez Varela, *Seguridad Pública y Política Criminal Argentina*. EDUCA –Editorial de la UCA-, Buenos Aires, noviembre 2013.
- Isaiah Berlín. *Dos conceptos de libertad*, 1958. [bibliolibertaria.org](http://bibliolibertaria.org).
- Jacques Maritain. *La Sociedad de las Personas Humanas*, Transcripción del capítulo I del libro ‘*Los Derechos del Hombre y la Ley Natural*’, de 1942. <http://www.jacquesmaritain.com>.
- Joaquín Migliore. *Amartya Sen: La idea de Justicia*, *Revista Cultura Económica*. Año XXIX • N° 81/82 Diciembre 2011: 13-26.
- John Zerzan *Esas cosas que hacemos*, *Anarchy*, 45, primavera-verano 1998.
- Jose Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*. Edición digital, <http://bibliotecaliberal.tripod.com/labiblioteca/id33.html>.
- Juan Bautista Alberdi, *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina*, 1853, texto disponible en: <http://www.eumed.net/cursecon/textos/2004/alberdi-sistema.pdf>.

- Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de estado* Bs As: Nueva Visión. 2003.
- Manuel Fernández Esquinas, *la sociología aplicada* Instituto de Estudios Sociales de Andalucía <http://www.reis.cis.es>, 2006.
- Martin Buber, *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid 1993.
- Maurice Godelier, *Economía fetichismo y religión en las sociedades primitivas* S XXI editores Buenos Aires 1974.
- Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Edición digital, Traducción de Denes Martos, 2009.
- Pelayo García Sierra. *Fetichismo / Religión (planteamiento de la cuestión)*  
 Diccionario filosófico Biblioteca Filosofía en español • <http://filosofia.org/filomat>.
- Pierre Bourdieu, *Pensar la política*, Traducción de David Velasco, sj.  
[davidvelasco.files.wordpress.com/2009/01/pensar-la-politica.pdf](http://davidvelasco.files.wordpress.com/2009/01/pensar-la-politica.pdf).
- Ricardo Maliandi, *Corrientes de la ética en la Filosofía alemana actual*, 1985.
- Ricardo Maliandi, *Ética Convergente, T I, Fenomenología de la conflictividad*, Las Cuarenta 2013.
- Ricardo Maliandi, *Ética Convergente, T III, Teoría y práctica de la convergencia*, Las Cuarenta 2013.
- Santiago Gustavo, *Filosofía, Niños, Escuela Pensamiento propio y comunidad de investigación* Bs. As. Paidós, 2006.
- Sigmund Freud, *CXIII Psicología de las masas y el yo. Siglo XXI editores. Obras completas*, 2013
- Zygmunt Bauman, *Vida de consumo*, Fondo de cultura, 2007.
- Zygmunt Bauman, *La globalización*, Fondo de Cultura, 2008.

## **Sobre la idea de justicia de Amartya Sen. Críticas a la Teoría de la Justicia de John Rawls**

Juan Bautista Libano  
Alumno de la Carrera de Filosofía-UCES  
Correo electrónico: [juanbautistalibano@hotmail.com](mailto:juanbautistalibano@hotmail.com)

### **Resumen**

En el siguiente trabajo se presentará, de una manera general, los puntos principales de la idea de la justicia de Amartya Sen, examinado en detalle la crítica que el autor le dirige a la teoría de la justicia de John Rawls. Se pondrá especial atención a los vínculos que el autor traza entre los conceptos de justicia, libertad e igualdad, para luego pasar a examinar cómo se relaciona la idea de la justicia con los conceptos de pobreza y exclusión, ligados principalmente a la imposibilidad de acceso a los bienes materiales y la limitación en el desarrollo de capacidades.

### **Introducción.**

Resulta poco frecuente encontrar reflexiones filosóficas profundas sobre el tema de la justicia en la actualidad. La consagración de la globalización comunicacional, del neoliberalismo económico y del posmodernismo ideológico, impusieron un conjunto de transformaciones sociales y

culturales que intencionalmente desplazaron el interés por la justicia hacia preocupaciones más banales o superfluas<sup>38</sup>.

Al desinterés general por el tema se suma el problema de que cualquier intento de trabajar sobre una teoría de la justicia hoy presenta un problema previo, ya que el término es de difícil definición concreta por la multiplicidad de significados que podemos encontrar que comúnmente se le asignan<sup>39</sup>. Por eso, no es común encontrar autores que se preocupen por el tema de la justicia y muchos menos que lo hagan desde una perspectiva filosófica. Sumado a ello, si resulta poco frecuente en la actualidad encontrar una reflexión filosófica profunda sobre el tema de la justicia, resulta aún mucho menos frecuente encontrar que la misma sea llevada a cabo por un economista. Por todo ello, Amartya Sen constituye una curiosa excepción. En sus obras, el filósofo y economista galardonado con el Premio Nobel de Economía en 1998, logra desmitificar la predicción positivista y neopositivista de que la filosofía está llamada a desaparecer, y se eleva desde una ciencia

---

<sup>38</sup> Curiosamente la catástrofe que dejó tras de sí la hegemonía económica neoliberal de las últimas décadas, con sus secuelas de deterioro ecológico, debacle financiera, debilitamiento de las soberanías nacionales y de las instituciones democráticas, en vez de despertar el interés por la (in)justicia, terminó causando el efecto contrario. Se observa un desconocimiento generalizado de cualquier teoría de la Justicia en la actualidad y un desinterés por los debates que giran en torno a las mismas.

<sup>39</sup> Se puede referir tanto al ámbito religioso (justicia como «justificación» por la fe), como al ámbito social (justicia legal, distributiva, social), como así también al ámbito privado (justicia como virtud), o al ámbito público e institucional (justicia como poder judicial). Modernamente tiende a entenderse como referida al ordenamiento social justo: una teoría de la justicia viene a ser una teoría de la sociedad justa. Tradicionalmente se distinguen: una significación objetiva: (la justicia como ordenamiento, como lo público y social, como derecho e instituciones públicas) de una significación subjetiva: (virtud personal).

concreta, como es la economía, hasta principios éticos filosóficos directamente vinculados con el tema de la justicia.

De este modo, luego de la lectura completa de sus obras, uno podría afirmar sin temor a exagerar, que Sen se encuentra motivado en mayor medida por cuestiones éticas que por la búsqueda de una verdad teórica; y, asimismo, esa motivación ética parece tener origen en la indignación suscitada por la miseria de tantos hombres y en la necesidad de remediarla. En este sentido, refiere Sen (2011) al respecto que:

Lo que nos mueve, con razón suficiente, no es la percepción de que el mundo no es justo del todo, lo cual pocos esperamos, sino que hay injusticias claramente remediables en nuestro entorno que quisiéramos suprimir. (Pág. 11).

Como se ve, movido por esas preocupaciones éticas propone esclarecer cómo podemos plantearnos la cuestión del mejoramiento de la injusticia, en lugar de ofrecer respuestas a las preguntas sobre la naturaleza de la justicia perfecta. Por ello, ofrece una nueva teoría de la justicia<sup>40</sup> que pretende subvertir, entre otros, el paradigma teórico propuesto por Rawls<sup>41</sup> que es la base del pensamiento conocido como liberalismo igualitario.

---

<sup>40</sup> La propuesta de Sen (2011) se basa en dos ejes: a) crítica a la corriente utilitarista por reduccionista, tanto en la concepción de las motivaciones de las personas como en la propia concepción de la utilidad; y b) completa la obra de John Rawls, del que critica su insensibilidad ante las distintas capacidades de los individuos para transformar los bienes primarios en funcionamientos. Lo más llamativo de su defensa de la igualdad es que la realiza en términos de libertad.

<sup>41</sup> La Teoría de la justicia de Rawls (1971), relaciona la idea de justicia con la de contrato social como fundamento de la sociedad; “justo” sería lo que los ciudadanos, en una situación que denomina “la posición original”, deciden mantener como principios fundamentales de la sociedad. Los principios que decidirían mantener serían el de igualdad básica de todos y el de admitir diferencias para el bien de todos.



En el siguiente trabajo se analizan los puntos principales de la idea de la justicia de Amartya Sen, examinado en detalle la crítica que el autor le dirige a la teoría de la justicia de John Rawls. Se pondrá especial atención a los vínculos que el autor traza entre los conceptos de justicia, libertad e igualdad, para luego pasar a examinar cómo se relaciona la idea de la justicia con los conceptos de pobreza y exclusión, ligados principalmente a la imposibilidad de acceso a los bienes materiales y la limitación en el desarrollo de capacidades.

### **Principales puntos de la Teoría de justicia de John Rawls.**

Rawls (1971) plantea una perspectiva particular sobre la justicia social<sup>42</sup> que denomina “justicia como equidad”<sup>43</sup>. Para él, los principios de justicia se encaran en una “posición original”<sup>44</sup> de igualdad. Por eso, Munoz Dardé (2008) refiere al

---

<sup>42</sup> Rawls (1971) sostiene que una concepción de la justicia social ha de ser considerada como aquella que proporciona, en primera instancia, una pauta con la cual evaluar los aspectos distributivos de la estructura social básica de la sociedad. Ver al respecto su Teoría de la justicia en la edición de Fondo de Cultura Económica impresa en México D.F. en el 2010 en la página 22. De este modo, los principios de la justicia social proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de beneficios y las cargas de la cooperación social.

<sup>43</sup> Para Rawls (1971) la justicia de una sociedad se mide por la suerte de los más desguarnecidos. Asimismo, plantea que cada persona debe ser un miembro cabalmente participante de la sociedad.

<sup>44</sup> La posición original es una situación hipotética que busca reflejar con exactitud que los principios de la justicia (el de libertad y el de igualdad) serían la manifestación de una sociedad democrática, sustentada en la cooperación libre y justa entre los ciudadanos, incluyendo el respeto por la libertad, y el interés en la reciprocidad.

respecto que la posición original se concibe así de manera tal que define una perspectiva equitativa sobre la justicia.

La posición original constituye una herramienta de pensamiento equivalente al estado de naturaleza en las teorías del contrato social. Sin embargo, Rawls (1971) se distancia del contractualismo clásico al poner el acento en la naturaleza hipotética del razonamiento.

En este sentido señala Rawls (1971) que:

En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia. (Pág. 25).

Como se ve, la idea de contrato en Rawls no se vincula en nada con las posibles huellas históricas de tal acuerdo. Rawls (1971) utiliza la metáfora contractualista con una finalidad diferente: la evaluación de nuestras instituciones en términos de justicia. Rawls (1971) presenta de este modo el contrato desde una perspectiva evaluadora en lo que atañe a las instituciones en las que nos encontramos. Munoz Dardé (2008) refiere al respecto que “el estado de naturaleza constituye no un primer estadio de la humanidad, sino una construcción teórica que permite juzgar nuestras instituciones sociales, políticas, sociales y económicas fundamentales, así como el tipo de sociedad que constituyen por su juego común” (p. 152). De este modo Rawls propone dos principios sobre los cuales basar la noción de justicia a partir de una posición original:

- La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales. El objeto o tema primario de la justicia es la

estructura básica de la sociedad<sup>45</sup>, porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio.

- No importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes, si son injustas han de ser reformadas o abolidas.

Munoz Dardé (2008), al respecto señala que: Esta evaluación de la justicia de las instituciones políticas y sociales es conducida viendo los principios establecidos en condiciones de consideración imparcial de los intereses de cada persona, más que en función del mero provecho mutuo que podrían extraer los diferentes miembros de la sociedad. Por ende, la perspectiva contractualista en Rawls también sirve como procedimiento para determinar el contenido de los principios de justicia. (p. 156)

En la posición original de deliberación sobre los principios de justicia, las partes ignoran su lugar en la sociedad y sus cualidades personales; es decir, actúan bajo un “velo de ignorancia”<sup>46</sup>. De modo que de lo que se trata es de eliminar

---

<sup>45</sup> La estructura básica de la sociedad es el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. Las Grandes Instituciones para Rawls (1971) son la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales (por ej. La libertad de pensamiento, la competencia mercantil, la propiedad privada sobre los medios de producción y la familia monógama). Tomadas en su conjunto, como esquema, las grandes instituciones definen los derechos y deberes del hombre e influyen sobre su perspectiva de vida.

<sup>46</sup> Rawls (1971) supone que en la posición original las partes están situadas bajo un velo de ignorancia. Bajo el velo nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición de clase o estatus social, su suerte, habilidades naturales, su inteligencia, su fuerza, y cosas similares. Tampoco conocen sus concepciones del bien o sus propensiones psicológicas particulares. Los principios de justicia se eligen detrás de un velo de ignorancia. La ignorancia

los factores de desigualdad “moralmente arbitrarios”, es decir aquellos que sería inequitativo o arbitrario que determinen hasta qué punto tendremos buena o mala suerte. Munoz Dardé (2008) refiere que la expresión “justicia como equidad” tiene que ver con elegir los principios de justicia sin la influencia de esos factores, y con la perspectiva inicial equitativa respecto de cada persona. De allí el sentido de la expresión “justicia como equidad” que utiliza Rawls (1971), para quien los principios de justicia deberían surgir de algún acuerdo unánime entre las partes, celebrado en una situación equitativa.

De este modo, Rawls (1971) parte de un procedimiento imaginario de representación de la justicia como imparcialidad. Propone para ello que un sistema de reglas equitativo es un sistema al que los contratantes podrían adherir sin saber de antemano qué beneficio personal van a lograr con él. Por eso elabora la ficción de una posición original en al cual los individuos conocen las características generales del funcionamiento de la sociedad, pero no saben cuál será su posición social, ni cuáles son sus propias aptitudes naturales y propensiones psicológicas. Es decir, disponen de toda la información necesaria, salvo las que le permitirían decidir a su propio favor. En esas condiciones cada contratante tiene que imaginar principios de justicia válidos para una sociedad.

Rawls supone que bajo este velo de ignorancia los participantes seleccionarían dos principios de justicia:

- 1 Cada persona tiene el mismo derecho a un esquema de derechos y libertades básicos e iguales lo más completo posible, que sea compatible con el mismo esquema para todos.

---

de estos detalles sobre sí mismo conducirá a principios que sean justos para todos, porque nadie caerá en la tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho.

- 2 Las desigualdades sociales y económicas sólo se justificarían por dos condiciones: a) estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condición de justa igualdad de oportunidades; b) estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de lo menos privilegiados.

Resumiendo, Rawls plantea el principio de igual libertad para todos, igualdad de oportunidades y un principio de diferencia que considera que la desigualdad económica y social puede ser justificada por razones de eficiencia en la cooperación social y en la producción de riquezas, pero es legítima sólo si mejora la posición del menos aventajado. Restaría entonces saber en función de qué criterios se define quiénes son los menos aventajados. Rawls (1971) establece para ello una lista de recursos que, según él, toda persona racional, cualquiera sea su concepción del bien, de la felicidad o sus objetivos en la vida, no puede no desear como prerrequisito de la persecución de sus planes de vida. La lista de “bienes primarios” incluye: a) los derechos y libertades cívicas y políticas; b) la libertad de desplazamiento y la libre elección de ocupación en un marco de diversas oportunidades; c) los poderes y las prerrogativas de los puestos y cargos de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la sociedad, d) los ingresos monetarios y la riqueza; e) las bases sociales del respeto a sí mismo.

### **La Idea de la Justicia de Amartya Sen.**

Según Sen (2011) existen dos grandes grupos de tradiciones filosóficas sobre la “justicia”: el institucionalismo trascendental y el enfoque comparativo. Sen se ubica a sí mismo dentro de este segundo grupo.

El institucionalismo trascendental identifica la justicia con un arreglo institucional justo para la sociedad, dentro de este grupo ubica autores como Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, y, por supuesto, Rawls, por las razones expuestas. El enfoque comparativo en cambio analiza la justicia desde un enfoque fundamentalmente comparativo entre los resultados observados o realizaciones en distintas sociedades existentes o potenciales. El análisis comparativo parte de una preocupación común: ¿cómo reducir la injusticia observada? Dentro de este grupo ubica autores como Adam Smith, Condorcet, Bentham, Marx, John Stuart Mill, etc. Sen, como dijimos, se ubica a sí mismo dentro de este segundo grupo. En este sentido aclara Sen (2011):

*En contraste, otros filósofos de la Ilustración (por ejemplo Smith, Condorcet, Wollstonecraft, Bentham, Marx, John Stuart Mill) adoptaron una variedad de enfoques que compartían un interés común en comparar las diferentes maneras en que las personas podían orientar sus vidas, bajo la influencia de las instituciones pero también del comportamiento real de la gente, las interacciones sociales y otros factores determinantes. Este libro se inspira en gran medida en esa tradición alternativa. (p. 20).*

Movido por este enfoque Amartya Sen (2011) propone esclarecer cómo podemos plantearnos la cuestión del mejoramiento de la injusticia, en lugar de ofrecer respuestas a las preguntas sobre la naturaleza de la justicia perfecta. Por eso lo que lo preocupa no es que el mundo no sea justo del todo (ya que pocos pueden esperar ingenuamente que los sea realmente), sino que hay injusticias claramente remediabiles en nuestro entorno que quisiéramos suprimir. Al respecto señala Sen (2011) que:

*Aquí se presenta una teoría de la justicia en un sentido muy amplio del término. Si propósito es esclarecer cómo podemos plantearnos la cuestión del*

*mejoramiento de la justicia y la superación de la injusticia, en lugar de ofrecer respuestas a las preguntas sobre la naturaleza de la justicia perfecta. (p. 13)*

Como se ve, la idea de la justicia de Sen (2011) es “activista”, en tanto que implica un llamado a identificar las injusticias remediabiles y a tratar de eliminarlas. Pero, ¿cómo identificar la injusticia reparable? Para Sen una calamidad sería cosa de injusticia tan sólo si pudiera haber sido evitada, y particularmente si quienes pudieran haberla evitado han fallado. Por eso, Sen ofrece ejemplos concretos de luchas que podrían representar un avance de la justicia. A saber: contra la opresión (como la esclavitud o el sometimiento de las mujeres), contra la negligencia médica sistemática (“a ausencia de facilidades médicas en regiones de África o Asia o de la falta de cobertura sanitaria universal), contra la tortura, contra la tolerancia silenciosa hambre crónica, etc. Por último, vale aclarar que Sen no promueve cualquier tipo de activismo político. En su obra no hay espacio para los sentimentalismos justicieros. El elogio que hace Sen de la razón como forma de argumentar sobre la justicia o injusticia le evita caer en estos excesos. En este sentido Sen (2011) nos dice:

*La necesidad de una teoría de la justicia se refiere a la disciplina de emplear la razón en un tema sobre el cual, como hacía notar Burke, es muy difícil hablar. A veces se dice que la justicia no es en absoluto una cuestión de razón, sino de tener la sensibilidad apropiada y el olfato adecuado para la injusticia. Es fácil caer en la tentación de pensar así. Cuando nos enfrentamos, por ejemplo, a una hambruna atroz, parece natural protestar en lugar de razonar de manera elaborada sobre la justicia y la injusticia. Y sin embargo, una calamidad sería cosa de injusticia tan sólo si pudiera haber sido evitada, y particularmente si quienes pudieran haberla evitado han fallado. De alguna manera, razonar no es más que pasar de la observación de una tragedia al diagnóstico de una injusticia. (p.36)*

## **Críticas de Sen a la Teoría de la Justicia de Rawls.**

Por lo dicho, podemos ver que Sen pretende subvertir, entre otros, el paradigma teórico propuesto por Rawls, al que calificará de “institucionalismo trascendental”<sup>47</sup>.

Las críticas de Sen a la Teoría de la Justicia de Rawls se dirigen a aspectos esenciales. Entre ellos podemos identificar: la crítica que le dirige a la factibilidad de identificar un acuerdo trascendental único; la acusación de la redundancia de dicho acuerdo trascendental único; la crítica de las implicaciones concretas de los principios alcanzados en dicho acuerdo; el problema del institucionalismo trascendental; y la crítica que le dirige en relación a la concepción sobre los bienes primarios.

Para mostrar la imposibilidad de identificar un acuerdo trascendental único (los principios de justicia propuestos por Rawls), Sen (2011) propone una ilustración con el ejemplo de los tres niños y una flauta. Se plantea la situación imaginaria en la que disponemos de una flauta y hay tres niños que se disputan su propiedad: Anne, Bob y Carla. En primer lugar, Anne reclama la flauta porque ella sabe tocarla y ni Bob ni Carla saben hacerlo. De hecho, Bob y Carla admiten no saber tocar la flauta. Si solo disponemos de esta información, resulta evidente que la flauta sería para Anne, por razón de la justicia (ella ha estudiado para aprender a tocar la flauta) e, incluso, por razones de eficiencia económica. Sin embargo, el problema se complica cuando Bob también reclama la flauta, alegando que es el más pobre de los tres, hasta el punto de que no tiene juguetes propios. La flauta le ofrecería algo con lo que jugar, de modo que, en términos económicos, “le reportaría mayor

---

<sup>47</sup> Esta línea de análisis (*el institucionalismo trascendental*) se caracteriza por tratar de identificar o definir lo que se considera una justicia perfecta, así como los arreglos institucionales que podrían garantizar su consecución.



satisfacción” que a Anne o a Carla. Si únicamente dispusiéramos de la información que nos proporciona Bob, habría fuertes razones para concederle la flauta en propiedad.

No obstante, aún resta escuchar los argumentos de Carla. Para nuestra sorpresa, Carla ha estado trabajando semanas en la fabricación de la flauta, objeto de la disputa. Pero, una vez terminado el trabajo, “aparecieron estos usurpadores para arrebatarme la flauta”. Si no tuviéramos más que la información que nos proporciona Carla, la decisión sería clara a su favor. Como se ve, tras escuchar los tres argumentos, cada uno de ellos cuenta con peso y fuerza razonables. Sin embargo es necesario decidir a quién se asigna la flauta. Obsérvese que, en este ejemplo, la cuestión reside en qué principios (económicos, políticos e, incluso, morales) deben gobernar en la resolución del caso. Es fácil advertir que utilitaristas, libertarios e igualitaristas creerían que hay una solución inequívoca obvia, para este caso concreto, aunque diferirían en su respuesta. Queda probada de este modo para Sen (2011) la imposibilidad de alcanzar un acuerdo trascendental único.

Al respecto Sen (2011) afirma: Los teóricos de diferentes persuasiones, como los utilitaristas, los igualitaristas económicos, los teóricos de los derechos laborales o los liberales pragmáticos, pueden opinar que existe una sola solución justa detectable con facilidad, pero cada una argumentaría a favor de respuestas distintas como obviamente correctas. Puede no existir, en efecto, ningún esquema social perfectamente justo e identificable del cual pudiese surgir un acuerdo imparcial (p. 47).

Ahora bien, Sen (2011) además de esta crítica demoledora acusa de redundante dicho acuerdo trascendental único. Para él es irrelevante el conocimiento del estado ideal en materia de justicia, incluso si fuese posible identificarlo (lo cual,

como ya se ha dicho, podría resultar imposible). De este modo, afirma que si estamos tratando de elegir entre dos situaciones con un cierto grado de injusticia no nos sirve saber cuál es el estado ideal, independientemente de cuál es el concepto de justicia utilizado. Para ilustrar el argumento propone un ejemplo. Si tratamos de escoger entre un Picasso y un Dalí, de nada sirve invocar un diagnóstico (aún si tal diagnóstico trascendental fuese factible) según el cual la pintura ideal en el mundo es la *Mona Lisa*. La idea es interesante, pero no tiene relevancia para la decisión. Al respecto nos dice Sen (2011) que:

*El problema con el enfoque trascendental no surge tan sólo de la posible pluralidad de principios rivales que aspiran a ser relevantes para la evaluación de la justicia. A pesar de la importancia del problema de la no existencia de un arreglo social perfectamente justo e identificable, un argumento crucial en pro del enfoque comparativo de la razón práctica de la justicia es el que concierne no sólo a la impracticabilidad sino también a la redundancia de la teoría trascendental. Si una teoría de la justicia ha de guiar la elección razonada de políticas, estrategias o instituciones, entonces la identificación de esquemas sociales completamente justos no es necesaria ni suficiente. (p. 47)*

Otra crítica importante que Sen dirige contra la Teoría de la Justicia de Rawls se vincula con las implicaciones concretas de dicha teoría. Para Sen (2011) la obra de Rawls tiene relativamente pocas implicaciones prácticas. La obra de Sen es su contrario, es “activista”, en tanto que implica un llamado a identificar precisamente esas injusticias remediables y a tratar de eliminarlas. Por otro lado, Sen (2011) critica otro aspecto del institucionalismo trascendental. En efecto, para él, el institucionalismo de Rawls presupone una visión contractualista, que pretende generalizar y llevar la teoría del contrato social tradicional a un nivel más elevado de abstracción. Para una perspectiva de este tipo, nuestras obligaciones para con los demás se originan en el pacto que da lugar al Estado.

Pero no sería factible entonces hablar de una *justicia global* sin hablar antes de un *Estado global*. Por eso, dado que Sen defiende que existen obligaciones respecto de quienes no forman parte del propio Estado (de quienes están fuera del contrato), el institucionalismo debe ser desechado. Asimismo, interesado por las relaciones de justicia en el ámbito internacional Sen (2011) rechaza el institucionalismo trascendental por postular que los principios de justicia son una creación del pacto que origina la comunidad política. Rechaza de este modo la idea de limitar la vigencia de los principios de justicia al interior de un Estado, que impide llevar adelante un diálogo entre diferentes pueblos al respecto.

Por último, Sen (2011) discute la teoría de los bienes primarios de Rawls. Sostiene que la atención en las posesiones de medios para la libertad (como por ejemplo los bienes primarios) no pueden proporcionar las comparaciones interpersonales que constituyan una base informacional de la justicia<sup>48</sup>.

Para Sen (2011), las reivindicaciones individuales se han de evaluar no por los medios, sino por las libertades de que gozan realmente para elegir entre alternativos modos de vivir. Esta es la libertad real de una persona<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> En particular, la diversidad interpersonal en la tasa de conversión de bienes primarios en capacidades puede ser fuente de arbitrariedad si solo nos concentramos en los medios y no en los fines.

<sup>49</sup> Su preocupación principal ante la teoría de la justicia de Rawls consiste en que si nos contentamos con la ponderación de la equidad y la justicia apoyada únicamente sobre la base de los bienes primarios como medios o recursos versátiles, útiles para la aplicación de las distintas ideas de lo bueno que los individuos puedan tener, terminaremos promoviendo serias desigualdades entre las libertades realmente disfrutadas por las personas, desigualdades que irán en desmedro de quienes se encuentran en una posición desfavorable dentro del tejido social. En términos más específicos,

Aquí se encuentra la principal diferencia entre los dos autores. Mientras Rawls fija su atención en los medios para lograr los fines deseados por los individuos, Sen se centra en la libertad real de las personas concebida como la capacidad de lograr realizaciones. Lo que constituye un fin para cada individuo.

### **Sen: La justicia como libertad real y desarrollo de capacidades.**

Sen (2011) plantea dos cuestiones fundamentales respecto de la Teoría de la justicia de Rawls: no toma en cuenta las variaciones interpersonales existentes en la capacidad de conversión de medios en fines, y no **toma en cuenta** la Asimismo las conocidas diferencias culturales e institucionales entre mujeres y hombres hacen que existan diferencias, a veces importantes, en la capacidad de convertir bienes primarios en particular, o medios en general, en libertades. Estas diferencias pueden resultar fuente de profundas diferencias en los resultados aun partiendo de un reparto igualitario de bienes primarios<sup>50</sup>.

---

Sen (2011) acusa a dicho enfoque el ignorar la existencia de dos fuentes de variación que habría que considerar por separado. La primera es la variación que existe entre los individuos en la relación entre los medios (bienes primarios) y los logros valiosos alcanzados. La segunda es la variación entre los fines (como concepciones del bien) valorados por las distintas personas.

<sup>50</sup> A su juicio, el problema crucial de una métrica que se concentra únicamente en los medios, es que incurre en el desconocimiento de la diversidad humana. Pues, somos diferentes tanto por las características internas (edad, género, capacidades generales, talentos particulares, propensión a la enfermedad, etc.) como por las circunstancias externas (propiedad de activos, patrimonio heredado, origen social, etc.). En otras

Según Sen, (2011) el problema con los bienes primarios definidos por Rawls es que, aunque fueran perfectamente igualados, eso no solucionaría los problemas de desventaja porque la diversidad social y humana crea amplias variaciones en lo que la gente es capaz de hacer con sus bienes primarios, en nuestra capacidad de convertir recursos en libertades reales. Al respecto Saint Upéry (2003), en su introducción a la obra de Sen *La libertad individual como compromiso social* que:

Lo importante es que las personas disfruten realmente de la libertad de escoger la vida que tienen una buena razón de valorar. Lo que se trata de distribuir en modo equitativo no son sólo ingresos y recursos sino “capacidades” para desarrollar funciones humanas fundamentales, o sea, capacidad de vivir una vida digna y sensata, más que oportunidad de acumular bienes. Por eso el ingreso es un indicador importante pero muy relativo del verdadero bienestar, que supone una infraestructura de bienes públicos mucho más compleja que un simple mecanismo redistributivo. (p. 23)

En relación al segundo punto, la variación existente entre los fines valiosos para las personas, Sen (2011) alega que es erróneo, dentro de un ejercicio evaluativo de justicia distributiva, concentrarse en los medios antes que en la extensión de la libertad de la cual goza una persona realmente. El alegato de Sen apunta a incorporar la “libertad real” dentro del análisis, esa que permite a las personas elegir las vidas que tienen razones personales para valorar y realizar por tanto sus concepciones del bien.

Sen (2011) cuestiona de esta manera la idoneidad de los bienes primarios como variable focal seleccionada para realizar comparaciones interpersonales en ejercicios orientados a

---

palabras, la diversidad humana ejerce una influencia insoslayable en la capacidad individual de conversión de los medios en logros o fines valiosos.

evaluar las condiciones de equidad y de justicia dentro de un contexto social, pues considera que una evaluación en estos términos es insuficiente, ya que equivale a dar prioridad a los medios para conseguir libertad, en vez de atender a lo extenso de la libertad<sup>51</sup>. La noción de capacidad, entendida como la libertad de realizar las concepciones de bien de las personas, sería un horizonte sin el cual no podemos pensar los asuntos distributivos de la justicia, un fondo normativo que necesariamente brinda sentido, orientación y finalidad a las comparaciones interpersonales. De este modo, toda comparación interpersonal que realicemos en términos de bienes primarios, o en términos de funcionamientos alcanzados, por ejemplo, sólo cobraría sentido y relevancia, en la medida en que apunte hacia la realización de la concepción de bien de las personas en cuestión, esto es, en la medida en que acerque la posibilidad de que ellas puedan vivir sus vidas en la forma que desearían. De otro modo cualquier comparación sería intrascendente. Resumiendo, la libertad real es aquella que permite a las personas elegir las vidas que tienen razones personales para valorar y alcanzar, por tanto, sus concepciones del bien. Su observación es que existen variaciones interpersonales entre los resultados alcanzados, ya

---

<sup>51</sup> Su rechazo a los bienes primarios, como parámetro suficiente para los ejercicios evaluativos de la equidad, se apoya en la inquietud de reubicarlos como medios para alcanzar fines, remarcando la pertinencia de poner el énfasis en estos últimos. Es decir, la búsqueda de Sen intenta superar el reduccionismo económico (centrado en bienes de consumo, ingreso, riqueza, entre otros), alcanzar un enriquecimiento de la información cualitativa (y normativa) que sustenta a las comparaciones interpersonales y no permitir distracción alguna sobre lo que a fin de cuentas importa en todo caso, esto es, la vida que realmente llevamos.

sea por la variación entre las concepciones del bien que tengan las personas o por la variación entre las estrategias o técnicas elegidas por ellas.

### **Conclusión.**

Hace tiempo que los científicos, sobre todo los economistas, vienen ignorando temas complejos y realmente preocupantes vinculados directamente con cuestiones éticas como la pobreza, el hambre y la exclusión social.

Las transformaciones que tuvieron lugar en estos últimos tiempos, vinculadas con la consagración de la globalización comunicacional, la imposición del neoliberalismo económico y el triunfo del posmodernismo ideológico hicieron que el eje de sus estudios se orientaran casi exclusivamente a emprendimientos redituables en términos económicos. Sin embargo la dimensión que han tomado en la actualidad estos problemas demanda imperiosamente que nos ocupemos de ellos y pensemos cómo solucionarlos. Por eso se torna necesario devolver al análisis económico la reflexión ética. Bajo esta lógica, una de las preocupaciones centrales de Sen es tender vasos comunicantes en el camino de la economía con la ética. En este sentido su pensamiento transita autores como Aristóteles o Adam Smith con el fin de recuperar la comunicación entre la ética y la economía.

De esta manera, Sen con su trabajo, dota a las Ciencias Económicas de una dimensión ética y contribuye a enriquecer la discusión sobre una de las injusticias más urgentes de las sociedades latinoamericanas y del mundo: la pobreza. Precisamente, en el marco de la catástrofe que se originó con la implementación hegemonía económica neoliberal de las últimas décadas, Amartya Sen nos ayuda a pensar la pobreza y

la exclusión, ligados principalmente a la imposibilidad de acceso a los bienes materiales y la limitación en el desarrollo de capacidades. Apartándose de la senda de su maestro Rawls, propone una vasta revisión crítica de las teorías de la justicia y subraya la necesidad de diagnosticar las injusticias reales en las sociedades contemporáneas. Este enfoque pragmático no sólo corresponde a la formación científica del autor sino también a su sensibilidad social. En este sentido, su obra es un buen ejemplo de cómo la ciencia puede intervenir en los problemas contemporáneos y comprometerse con el cambio social.

### Bibliografía

Munoz Dardé V. (2008) La justicia como equidad en la obra de John Rawls. En P. Wotling, (Comp.), *La Justicia* (pp. 149-180). Bs. As. Ediciones Nueva Visión.

Rawls, J. (2010) *Teoría de la justicia*. México D.F. Fondo de Cultura Económica.

Sen, A. (2011) *La idea de Justicia*. Uruguay. Editorial Taurus.

Saint Upéry, M. (2003) Amartya Sen, o la economía como ciencia moral. En A. Sen. *La libertad individual como compromiso social* (pp. 9-35). Bolivia. Editorial FES – ILDIS y Plural Editores.



## Una lectura de Adam Smith para pensar el presente

Esteban Montenegro  
Alumno de la Carrera de Filosofía-UCES  
Correo electrónico: montesteban23@gmail.com

### Resumen

Mi propuesta es evaluar críticamente la obra de Adam Smith tomando su obra como un todo armónico, donde su planteo económico se sostiene sobre los conceptos fundamentales de su filosofía moral. Es decir, donde la ética y la economía se hayan interrelacionadas y se presuponen como parte de un mismo proyecto civilizatorio. Se ha sostenido la opinión de que el surgimiento de la moderna ciencia económica marcaría una ruptura, un desengaño respecto de los alcances de la filosofía moral, y que, por su parte, el primero en ejemplificar ello sería Adam Smith, que habría virado desde la concepción de la simpatía como base del comportamiento moral hacia una concepción del interés personal como motor de la economía. Ello representa lo que se llamó “*el problema de Adam Smith*”. Pero, ¿existe una contradicción entre la *Teoría de los sentimientos morales* y *La Riqueza de las Naciones*? Quienes afirman esto sostienen que el modelo antropológico después de su giro es el *homo oeconomicus*. Nada más lejos del pensamiento de Adam Smith que considera al hombre como un ser social por naturaleza. Tanto el derecho como la economía, en nuestra lectura, son para Smith subsistemas de su *Teoría de los*

*Sentimientos Morales* donde establece qué es la naturaleza humana. Consideramos erróneo ignorar la relación entre moral y economía. Especialmente en Smith, donde la moral es su mismísimo fundamento. Smith es en primer lugar un filósofo moral, y en segundo lugar, economista.

## Introducción

Nuestro trabajo consistirá en una lectura crítica de la que creemos es la obra elemental de Adam Smith, *La Teoría de los Sentimientos Morales* (2004). El hecho de que su primera traducción completa al español date recién del año 1997 pone de manifiesto la injusta desatención que se le ha propinado en el mundo de habla hispana.

En consideración de los fines propuestos por el proyecto de investigación *Ética y Economía* de la *Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales* en el que se enmarca este trabajo, pretendemos dar, de este modo, inicio a un esfuerzo hermenéutico por, en primer lugar, y con base en la letra del autor, poner en cuestión las caracterizaciones erróneas que de su pensamiento se han hecho. En paralelo a esto, se intentará develar los supuestos antropológicos y metafísicos que de ella se desprenden, así como en lo inmediato poner de relieve su pensamiento ético. Si bien se ofrecerán ciertas líneas de interpretación y relación respecto de su obra económica, escapa por lo pronto al alcance de esta primera aproximación un análisis detallado de las tesis político-económicas de la *Riqueza de las Naciones* (Smith, 1958). Asimismo la profunda trama histórica de discusiones en la que se inserta su pensamiento, queda pendiente para otro tratamiento y análisis posterior.

Comenzaremos, luego de esta introducción, en el capítulo 2 describiendo brevemente ciertos tópicos comunes a la ilustración escocesa, que hacen también al pensamiento de Smith. Acto seguido, en el capítulo 3, se considera ampliamente el problema de la simpatía como fundamento del juicio moral, y, en el número 4, se da tratamiento sintético a la caracterización de la virtud y el comportamiento excelente. Ambos puntos estos, considerados por Smith como los pilares de todo sistema de filosofía moral (Smith, 2004, p. 459). En el punto 5, se dará tratamiento al problema del “*espectador imparcial*” que representa el modo por el cual el hombre juzga su propia conducta, junto a las reglas generales o leyes divinas. Luego, se prosigue, en el apartado 6, interpretando los conceptos de igualdad y justicia, y finalmente, en el número 7 vinculamos brevemente lo dicho con el pensamiento económico smithiano. Dejamos para el número 8 las conclusiones del trabajo, teniendo en cuenta lo tocante a nuestro tiempo.

### **La ilustración escocesa**

Sería imposible comprender la peculiaridad del pensamiento de este autor sin brindar alguna referencia relativa a su contexto filosófico: la ilustración escocesa. Este amplio y fecundo movimiento del siglo dieciocho se distinguió por el método de observación experimental de corte empirista. Enfoque reflejado por ejemplo en sus explicaciones acerca del origen del orden social, que en oposición al contractualismo, se halla presente en autores como Ferguson, Hume y en el mismo Adam Smith. Las instituciones, según esta óptica, no son fruto de un designio consciente y racional, sino de una lenta innovación sobre lo hecho por los hombres del pasado,

individualmente considerados. Roncaglia (2006) afirma que “*la noción ilustrada de un «orden natural» fue adoptada en Escocia purgada del racionalismo cartesiano y, por lo tanto, transformada en la visión de un «orden espontáneo»*” (p.157). La tradición del derecho natural, en efecto, llegó a la ilustración escocesa a través de Carmichael; y a través suyo a Hutcheson, quien fuera su sucesor en la enseñanza de filosofía moral, y además, maestro de Adam Smith (Rodríguez Braun, 2007, p.10). Todos ellos coinciden en que si algún hombre intentase aplicar a rajatabla unas ideas preconcebidas racionalmente en la legislación de una sociedad yendo en contra de su movimiento natural, no lograría más que la ruina. Así es que todo marco general, teórico, toda regla, debía para ellos acompañar armoniosamente a la *empíria*, y fundarse en ella. Coherente en ello, el iluminismo escocés consideraba el rango social y cierta inequidad como inherentes al plan del autor de la naturaleza. Hechos no remediados por cambios violentos y arbitrarios del orden social, sino sólo susceptibles de morigerarse a través de un gradual progreso civilizatorio (Israel, 2011, pp. 233-247). La dirección general de la sociedad, para esta corriente, puede ser asumida como correcta precisamente porque las tendencias naturales que conducen al bienestar fueron regladas en la naturaleza por una providencia benevolente. De aquí la importancia de responder la pregunta de qué es el hombre, cual es su naturaleza.

Observación mediante, estos pensadores constataban que las variables del comportamiento humano estaban lejos de ajustarse a la razón. Antes bien, en la experiencia respondían a motivaciones pre-rationales. Para Smith, y en coincidencia con su maestro Hume, siempre *un sentimiento* representa el motor de la acción humana que lleva a la vida social. En los sentimientos morales podían encontrarse regularidades que permitan una rigurosidad científica en la investigación del hombre y la sociedad. La intención dominante de esta fecunda corriente

intelectual era la de aplicar el método experimental de la naciente ciencia moderna a los sujetos morales, buscando replicar los logros newtonianos en el marco de las ciencias humanas y sociales. Para entonces, ellas confluían todas en un mismo campo: la filosofía moral. En efecto, el curso de filosofía moral dictado por Smith en la Universidad de Glasgow constaba de cuatro secciones: “*teología natural, ética, justicia y finalmente política y economía*” (Rodríguez Braun, 2004, p.11). Como se ve, al formar parte de la filosofía moral la teología natural, se encuentra en ella una precisa posición metafísica. La posición religiosa característica de las luces escocesas fue el Deísmo, que sostiene que la providencia creó las leyes de la naturaleza, ordenando el mundo como un mecanismo que, al menos en el caso de Smith, se halla orientado hacia la felicidad.

### **La simpatía como criterio de la aprobación moral**

*"En el cuadro de la naturaleza, el elemento subjetivo —siempre presente— constituye lo extraño y falaz. (...) Las actitudes naturalistas deben y pueden, hasta cierto punto, ser impersonales. El que las adopta se olvida de sí mismo".* (Spengler, 1993, vol. 2, p. 35)

Dentro de las posiciones morales en boga, representadas por un lado por los teóricos de la benevolencia, como Hutcheson y Shaftesbury, y por otro, los teóricos del egoísmo natural del hombre, como Hobbes y Mandeville, Smith (2004) pretende introducir una posición superadora, equidistante de estas dos otras posiciones que reseña en la última parte de la Teoría de los Sentimientos Morales (pp. 509-530). Smith está en las antípodas de quienes consideran al hombre como naturalmente hostil hacia sus congéneres. Pero tampoco es un teórico de la benevolencia. A diferencia de

ambas posturas, Smith admite que el interés propio pueda motivar acciones virtuosas. Nos parece pertinente, sin embargo, para alumbrar muchas confusiones en el tratamiento de estos temas, tener en mente desde el vamos la siguiente distinción conceptual fundamental: "*La simpatía es el núcleo de la explicación de Smith acerca del juicio moral. El motivo para la acción es un asunto completamente diferente. Smith reconoce una variedad de motivos, ...Estos motivos incluyen el interés propio...*" (Raphael, D.D., & MacFie A.L., 1976, pp. 21-22).

a) Imaginación y simpatía (Ibíd., pp. 49-51)

El hombre, por naturaleza, promueve y necesita de la felicidad de sus congéneres, se interesa por los otros. Es evidente que se alegra cuando aquellos se alegran, y se apena cuando aquellos se apenan. También lo es, el hecho de que esta clase de pasiones naturales, las tengan todos los hombres por igual. Smith señala que en *extensión*, las mismas se encuentran hasta en los peores delincuentes, pero que su *intensidad* varía de acuerdo a la sensibilidad del hombre en cuestión. El virtuoso habrá de experimentar esas pasiones con mayor profundidad que el deletéreo. ¿Pero sentimos nosotros las afecciones de otros? En rigor no. Sólo las concebimos aproximadamente imaginación mediante, pues no podemos deshacernos en ningún momento de nuestros propios sentidos. Debemos representarnos las pasiones que sentiríamos *nosotros* de hallarnos en las circunstancias del otro. Simpatía, entonces, es el acompañamiento en el sentir de *cualquier pasión*, sea esta grata o dolorosa. Simpatía no es benevolencia. Es sobre la base de la simpatía que sólo los hombres excelentes moralmente podrán ejercer la virtud de la benevolencia. Pero, como veremos, la simpatía está a la base de todos nuestros juicios morales, siendo

ajena a todo consecuencialismo, es decir, previa a cualquier consideración calculadora o utilitarista.

b) La simpatía emerge del examen del caso (Ibíd., pp. 52-56):

Aunque en momentos pareciera que las pasiones nos son transmitidas espontáneamente al observar al afectado, lo cierto es que la simpatía “*no emerge tanto de la observación de la pasión como de la circunstancia que la promueve*” (Ibíd., p.53). Tal es así que a veces sentimos una pasión que el afectado es incapaz de sentir, como en los casos de la así llamada *vergüenza ajena*, y en la pena que nos inspira el ver una persona mentalmente insana. Cuando vemos alguien sonriente o apenado lo primero que nos abriga es la curiosidad de conocer sus causas. Esto quiere decir, valga reiterarlo, que no hay propiamente simpatía hasta tanto no estamos al tanto de las motivaciones que encienden la pasión en cuestión.

c) Nuestros sentimientos como medida (Ibíd., pp.57-65):

Nada nos hace más felices que compartir, mediante esta operación, nuestros sentimientos con otros, y nada nos disgusta más que su disenso (Ibíd., p.57). En base a ello la simpatía constituye el principio de todos nuestros juicios morales: si considerando el objeto y las circunstancias que la promueven, compartimos la pasión del afectado, entonces aprobamos la misma como justa y apropiada. Caso contrario, es decir, si no la sentimos adecuada a su objeto, a dicha pasión la llamamos inapropiada e injusta (Ibíd., p.61). Smith utiliza un esquema dialógico para explicar el juicio moral: “...aprobar o reprobar las opiniones de los demás no significa sino observar su acuerdo o

*desacuerdo con las nuestras... lo mismo sucede con respecto a nuestra aprobación o desaprobación de los sentimientos o pasiones de los demás*" (Ibíd., p.62). Esto da por supuesto, queremos dejarlo claro, un esfuerzo previo, para ponerse en la circunstancia del otro y someterse a la experiencia imaginaria. Pero es imposible utilizar otra medida para nuestros juicios morales que no sea la dada por nuestro propio sentir en la consideración del caso. Sólo luego de ver reaccionar nuestro sentimiento podemos emitir nuestro juicio. Como ya adelantamos, y podrá verse, es de los afectos que procede toda acción y de los que *"en última instancia depende toda su virtud o todo su vicio"* (Ibíd., p.64). Hasta aquí podemos decir que se trata, la de Smith, de una moral de la situación. Sobre su subjetivismo, cabrá decir algo más adelante. Por lo pronto apuntar que nuestros sentimientos no son estrictamente y caprichosamente nuestros, sino que son parte de la naturaleza humana.

d) El demérito y el arco reflejo moral (Ibíd., 147-167)

Pero además de su proporción respecto del objeto o circunstancia que lo provoca, cabe señalar otro aspecto de las pasiones, respecto de los fines o efectos a los que tiende. *"De la naturaleza beneficiosa o perjudicial de los efectos que el sentimiento pretende...depende el mérito o demérito, el merecimiento bueno o malo de la acción a que da lugar"* (Ibíd., p.147). En un caso merecerá recompensa, agradecimiento, es decir, retornar un bien por el bien recibido, y en el otro castigo, rencor, devolver mal a partir de un mal recibido. Pero siendo el mérito de estos efectos, dependiente de los efectos que los motivan, no podremos considerarlo sin primero considerar la aprobación o desaprobación de las causas que lo motivaron. *"Si en la conducta del benefactor no hay corrección, por buenos que sean sus efectos, no parece*



*demandar ni exigir necesariamente ninguna recompensa proporcionada a los mismos*" (Ibíd., p.159). Por tanto, el mérito, es un sentimiento compuesto de una simpatía directa con las pasiones del agente, y por otro, de una simpatía indirecta por la gratitud de quien es objeto de dicha acción. Smith configura de este modo una suerte de *arco reflejo moral*, de naturaleza ideal, que imaginamos se halla inspirado en el principio de acción y reacción newtoniano<sup>52</sup>.

### La naturaleza de la virtud

*"La armonización de las pasiones implica una asimetría... Debemos ser buenos amigos de otros, pero extraños para nosotros mismos"*.

(Ure, 2013, p. 168)

d) Los dos polos de la simpatía (Ibíd., pp. 68-71)

La simpatía incrementa nuestra alegría, y reparte, comparte, alivia, mitiga nuestras penas. Su falta, lo contrario en cada caso. Pero no se da cuando consideramos en compañía objetos o situaciones que no guardan vínculo alguno con ninguno de los presentes, sino solo cuando aquellos afectan directamente a alguno de los dos (Ibíd., pp. 68-69). Smith destaca que la fuerza vinculante de la simpatía es mucho mayor en el dolor (Ibíd., pp. 57-60). Aunque la desaprobación de nuestras alegrías pueda frustrarnos en algunos casos, en ellas podemos refugiarnos. Pero el dolor mismo, por un lado, y la

---

<sup>52</sup> En una jugosa nota al pie Smith aclara que su investigación es tocante a cuestiones de *hecho, y prácticas* (Ibíd., p.165). Pero al Smith renunciar a considerar su posición de enunciación, oculta para sí las determinaciones metafísicas e ideales que se intentan aquí develar.

falta de tacto ante el mismo, nos parecen intolerables siempre. Este hecho demanda el esfuerzo del espectador para tratar de asumir las circunstancias del afectado hasta en los más mínimos detalles. Pero con su solo esfuerzo no alcanza. La distancia entre el sentimiento del afectado y el que llega a concebir el espectador más compasivo que lo acompaña hay una diferencia enorme. Esto urge al dolorido a atemperar sus pasiones para poder ser acompañado en el sentimiento, aquello que más anhela (Ibíd., pp. 69-70). Smith sentencia: “*así como la naturaleza enseña a los espectadores a asumir las circunstancias de la persona protagonista, también instruye a esta última para que asuma las de los espectadores*” (Ibíd., p. 71). Esta consideración debe acompañarse del hecho de que toda pasión tiene un término medio, en promedio de su intensidad, que constituye el margen hasta donde puede un espectador imparcial puede acompañarla y aprobarla como correcta. Como ya dijimos, si la pasión es muy intensa, o demasiado moderada, no podrá el espectador seguirla. El margen dentro del cual su expresión resulta probable varía según la pasión de que se trate. Lo que se llama la decencia de las mismas expresa la mayor o menor simpatía que a cada una le es otorgada (Ibíd., p. 81-82).

Lo que más llama la atención, y nos resulta a ciencia cierta, algo sintomático, es el hecho de que Smith considere que logramos atemperar más nuestras pasiones ante meros conocidos que ante amigos más cercanos, y más ante extraños que ante conocidos, puesto que esperando menos simpatía de ellos adoptamos una tranquilidad de ánimo mayor. Smith muestra las cartas: “*La sociedad y la comunicación...son los remedios más poderosos para restaurar la salud de la mente...también constituyen la mejor salvaguardia de ese carácter uniforme y feliz que es tan necesario para la propia satisfacción y disfrute*” (Ibíd., p. 72). En el mismo pasaje, palabras después, destaca la tan presente “*uniformidad de*

*temperamento...de los hombres de mundo*”, en oposición al “*bombre de retiro*” que puede hacer gala de una mayor intensidad en las pasiones, pero nunca de una estabilidad anímica tal como la del hombre mundano (Ibíd.).

Podemos concluir que para Smith la intensidad en las pasiones, mediante la simpatía, naturalmente, es sometida, promediándose en la extensión de la mediocridad general por la regularidad de la decencia. Por ende no puede hablarse de un subjetivismo sin más. Quizá si de un *subjetivismo moral impersonal* anclado ontológicamente en las tendencias mayoritariamente estables de la naturaleza humana. Estas constantes no sólo hacen posible el rigor científico en cuestiones morales, sino también constituyen, para nuestro autor, la condición de posibilidad de toda sociedad.

e) Los dos tipos de virtudes y la perfección humana (Ibíd., pp. 73-77)

Retomando, podemos decir entonces que la simpatía, en tanto gravitación ideal de un afectado y un espectador, configura dos campos de virtudes distintas. Por un lado las virtudes del espectador, las “*tiernas, gentiles y afables*”, y por el otro, las del protagonista, es decir, “*las virtudes de la abnegación y la continencia*” (Ibíd., p. 73). Las virtudes no son meramente correctas, sino que representan una excelencia en la conducta, algo poco habitual, que sorprende para bien y motiva admiración en los hombres ordinarios. Representan el mayor grado de intensidad que puede darse en los sentimientos morales. Pero en cada caso, siempre como el punto de expresión más alto dentro del margen de decencia aprobable por un espectador imparcial. Es decir, aquí entra en juego aún más el ideal regulativo de Smith. Pues en ambos casos

renuncia, quien adopta estas virtudes tenidas por extraordinarias, al egoísmo –pero no al propio interés–, para considerar la situación del otro y poder acordar plenamente en el sentimiento. Así llegamos a la caracterización de la virtud más alta a la que puede aspirar el hombre: “*el sentir mucho por los demás y poco por nosotros mismos, el restringir nuestros impulsos egoístas y fomentar los benevolentes, constituye la perfección de la naturaleza humana*” (Ibíd., p. 74-75). La Naturaleza insta a “*amarnos a nosotros mismos... como nuestro prójimo es capaz de amarnos*” (Ibíd., p. 75). Sin embargo, Smith no se mueve de su empirismo, la perfección de la que habla, nos aclara, no es una variable absoluta para la cual todo caso realmente dado sería considerada imperfecto, sino una perfección humana, el punto que se eleva por sobre el panorama de constantes que hacen al comportamiento humano medio, y que se configura expresivamente siempre en relación a él. La intensidad es admitida bajo la forma en que la mediocridad general acepta su aparición en cada caso. No representa algo que se sale, en efecto, del campo gravitatorio de la masa, sino algo que se destaca dentro de ella, que se dispone siempre para, y en relación a ella. Contra todo lo que se tiene en mente cuando se habla de liberalismo en nuestros días, Smith está pensando cómo la mayor expresión de la perfección humana a individuos ascéticos que pueden atemperar todas sus pasiones y expresarlas en cada caso con la mayor intensidad que es tolerable para sus congéneres, tendiendo mediante ellas a considerar su felicidad y bienestar siempre que fuere posible.

### **El espectador imparcial y las leyes divinas**

*“El resentimiento está claramente presente en Smith, al estar el espectador imparcial implícitamente designado para castrar a los grandes*

*individuos y hacerlos descender al rebaño para socializarlos y domesticarlos*". (Burns, 2001, p. 26)

a) La mirada del otro y la sociedad espejo (Ibíd., pp. 221-223)

Habiendo explicado como formulamos nuestros juicios morales respecto de los demás, resta apuntar como hacemos lo propio con nosotros mismos. Pero nos sería imposible hacerlo si no pudiéramos desplazarnos por fuera de nosotros mismos y adoptando una distancia considerable juzgarnos a nosotros mismo desde la mirada de otro. Por ello cualquier idea que nos hagamos respecto de nosotros mismos, estará siempre en íntima relación con el juicio de los demás. Smith dice que juzgamos nuestra conducta "*tal como concebimos que lo haría cualquier espectador recto e imparcial*" (Ibíd., p. 222). Si imagináramos el caso de una persona aislada de todo vínculo social, confirmaríamos que ella no podría tener juicio alguno respecto de su propia belleza, de la corrección de su propia conducta, sin contar con un espejo en el cual reflejarse. La sociedad es ese espejo que el hombre necesita. "*Está desplegado...*", dice Smith, "*en el semblante y actitud de las personas que lo rodean*" (Ibíd.). La mismísima consideración de nuestra propia belleza, agrega, se deriva de la figura y los rasgos ajenos, y nunca de los propios. El espectador imparcial es una suerte de centro gravitatorio de la masa, que opera, por naturaleza, al interior de cada individuo.

b) Desdoblamiento, superyó y virtudes enajenadas (Ibíd., pp. 224-225)

*"Es evidente que en todos esos casos yo me desdoble en dos personas...; y el yo que examina y juzga representa una personalidad*

*diferente del otro yo, el sujeto cuya conducta es examinada y enjuiciada*” (Ibíd., p. 222). Es sólo este último el que puede ser llamado propiamente yo mismo. No puede obviarse aquí con paralelo con el superyó freudiano. Smith sólo concibe al individuo a partir de las relaciones que lo determinan socialmente como tal, no parece concebir otra posibilidad. Ni la virtud escapa de ello. La virtud tiene por rasgos el ser “*afable y meritoria, es decir, merecer afecto y recompensa...*” (Ibíd., p. 225). Dichos rasgos llevan ínsita, en sí, una referencia directa a los sentimientos ajenos, puesto que nunca es objeto del virtuoso mismo el percibir esos mismos rasgos. La virtud está enajenada. Pero Smith se da cuenta de la posible objeción que podría recibir lo hasta aquí dicho. Adelantándose, dice que naturalmente buscamos no sólo ser aprobados, mostrarnos virtuosos sólo en presencia de la mirada del otro, sino que sinceramente deseamos volvernos objetos idóneos de la aprobación de todo espectador imparcial aunque nadie nos esté observando.

c) Autoengaño, ley moral y recompensa (Ibíd., pp. 280-301)

Podemos juzgar nuestro obrar, o antes de llevar a cabo una acción, o a su término. En el primer caso, no faltará ocasión en que la intensidad y vivacidad de nuestras pasiones nos turben e impidan desplazarnos fuera de nosotros mismos, y por tanto, no podremos asumir cabalmente la circunstancia del espectador neutral. Sólo una vez finalizada la acción y disminuida la violencia de las pasiones podríamos con propiedad juzgarnos situados en los ojos de aquel. Por ello, para casos como este, la naturaleza, nos dice Smith, ha dispuesto que tengamos a mano unas reglas generales derivadas de la observación de la conducta de los demás en cada caso y que “*son de copiosa utilidad para corregir las tergiversaciones del amor*

*propio con relación a lo que es justo y apropiado hacer en nuestro contexto particular*” (Ibíd., p. 285). La observancia de las mismas se considera el sentido del deber. Si una acción virtuosa puede realizarse con el correspondiente sentimiento además de con el sentido del deber, será la más óptima realización posible, pero en todo caso, el segundo lugar es reservado para el cumplimiento del deber por sí mismo (Ibíd., p. 289). Estas reglas generales han de considerarse leyes sagradas dado que de su cumplimiento sostienen los cimientos de la sociedad, por lo que han de tenerse, atendiendo a la peculiar religiosidad naturalista de Smith, también por naturales. Pero cuando Smith comienza a parecer un estoico, se ocupa de recordarnos que es un hombre anglosajón y capitalista: “*cada virtud encuentra naturalmente su retribución correspondiente*” (Ibíd., p. 295), la cual recompensa al hombre para que se sienta atraído a su puesta en acto. La riqueza y el éxito premian nuestro trabajo y nuestra prudencia, mientras que el cálido afecto de los demás hace lo propio respecto de nuestra práctica de la justicia y el humanitarismo. Entre las leyes de la naturaleza, parece haber entonces una suerte de contrato tácito que establece para cada virtuoso una recompensa.

### **El orden social y político**

*"Lo que pretenden es transformar radicalmente, debilitar y hasta suprimir al individuo... se espera dirigir la sociedad con menos costo, con menores peligros y mayor unidad". (Nietzsche, 1994, p. 122)*

a) Igualdad social en Smith (Smith, 2004, pp. 177-179)

La masificación, esto es, el desprever de toda cualidad al hombre, atribuyendo las mismas a la impersonalidad de su

naturaleza social, nos da la imagen de un ser enteramente heterónomo. El hombre, así, se ve reducido a variables de observación por parte de una pretensión técnica que lo dispone para los fines civilizatorios de la humanidad. Esta es la igualdad que vemos en Smith. La que está a la base de la modernidad, y que hace posible, otorga el marco, tanto para las experiencias liberales como para las totalitarias. El hombre cuando se analiza a sí mismo comprende, según Smith, que “*es sólo uno más de la multitud*” (Ibíd., p. 178). Justamente arriba a esa conclusión porque aunque su propia felicidad le parezca lo más importante del mundo, para la mirada de los otros, es decir, para la sociedad, “*no tiene más significación que la de cualquier otro hombre*” (Ibíd.). Su amor propio deberá entonces atemperarse en función de obtener de los demás un permiso para expresarlo. Una vez obtenido el visto bueno de los demás en su amor propio, “*en la carrera hacia la riqueza...él podrá correr con todas sus fuerzas, tensando cada nervio y cada músculo para dejar atrás a todos sus rivales. Pero si empuja o derriba a alguno,...se trata de una violación del juego limpio*” (Ibíd., p.p. 178-179) en la que el espectador imparcial no podrá seguirlo por considerar a todos los hombres iguales. De todo esto no cabe proyectar intenciones radicales en Smith, a quien ya describimos como un gradualista sumamente conservador en lo tocante al orden social que no considera un artificio racional sino producto de la naturaleza. De hecho, sus consideraciones al respecto parecen sumamente prudentes, por decir poco, en comparación con lo que podría derivarse de esa idea implícita de igualdad que habría en el espectador imparcial<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Resulta algo polémico por su énfasis, pero estimulante como material de hipótesis el trabajo de Israel (2011) quien plantea que el conservadurismo político de Smith iba mucho más allá de un mero respeto por el orden establecido, caracterizándolo como defensor y promotor de la hegemonía de la nobleza, y el proyecto imperial inglés.



b) De la justicia y el soberano (Ibíd., pp. 171-176)

La concepción de la justicia en Smith es netamente reactiva. Su consideración al respecto parte de la distinción entre acciones que tienden a producir un bien y otras a cometer un mal. Mientras que respecto de las primeras, no podemos exigir una recompensa o retribución aunque despreciemos al desagradecido, respecto de las segundas cabe exigir por la fuerza un castigo, es decir, exigir justicia. La sanción, dice Smith, es “*la consecuencia natural del resentimiento*” (Ibíd., p.173), pero sólo aplicable respecto de la justicia, que es la única virtud cuya violación puede demandar la coerción para exigir su cumplimiento. La justicia en la mayor parte de los casos, es para Smith, negativa. Mientras no dañemos la integridad física, propiedad, o reputación de otros, estamos cumpliendo con ella. Pero a pesar de que no podemos exigir acciones buenas a los hombres, si pueden lo hacen ciertas leyes. Nuestro autor considera que ello es necesario y deseable, siempre que las mismas sean prudentemente diseñadas y aplicadas por un buen soberano. A este le cabe no sólo “*la restricción de la injusticia*”, sino también actuar en miras de “*la prosperidad de la comunidad, al establecer una adecuada disciplina y combatir el vicio y la incorrección*” (Ibíd., p.175). Si este deber suyo llegase a faltar o si llegase a excederse en él, los resultados en ambos casos serían destructivos para la sociedad. Lo que vemos que Smith espera del orden institucional vigente es que no opere *contra natura*, cercenando las libertades que tienen los hombres de obrar conforme a la naturaleza, llevando en sus propios esfuerzos los designios de un Dios benevolente que desea la felicidad del hombre. En lo esencial, debe tener una posición neutral respecto de las tres clases sociales básicas de la sociedad: asalariados, capitalistas y terratenientes, a la vez que abre

gradualmente la economía al libre mercado (Israel, 2001, p. 244). Pero, sin excederse, en el campo moral puede actuar con miras acompañar esa tendencia hacia el bien, cercenando ciertas actitudes viciosas y estableciendo cierto margen de reciprocidad en los tratos mediante la fuerza de las leyes.

### Ética y economía

Smith considera que la prosecución sensata del interés individual compele a la práctica de ciertas virtudes dado que el hombre nunca es tan feliz como cuando, estando en relación con los demás, recibe de ellos su aprobación y su aplauso. Para lograrlo debe apelar a sus intereses o a sus emociones, y no a su benevolencia. A propósito de esta distinción que hacemos puede comprenderse correctamente el célebre pasaje de la Riqueza de las Naciones que se considera como un testimonio de su presunta conversión al egoísmo: “*no es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés*” (Smith, 1958, p.17). La división del trabajo supone la necesidad de que haya un otro con quien poder intercambiar mi producto. Pero como vimos, la benevolencia no es algo que se pueda demandar como se demanda la justicia. Sólo sobre la base de un acompañamiento de las pasiones que afectan al otro, buscando en cada caso la concordia en el sentimiento, y a su vez apelando al interés propio ajeno, podemos granjearnos la felicidad anhelada con la aprobación de nuestra conducta, y el bienestar, y así promover una reciprocidad en el ocuparse el uno del otro.

Tal como naturalmente tendemos a buscar la aprobación de los demás para ser felices, exhibiendo las virtudes que a la mayoría de los miembros de nuestra sociedad le gustaría encontrar en nosotros; del mismo modo tendemos

naturalmente a colocar nuestro trabajo en función de la demanda existente en el mercado. En esa intersección entre sociedad y mercado está el hombre. Si para Marx el motor de la historia es la lucha de clases, para Smith el progreso está motorizado por la natural tendencia al intercambio. Pero los hombres buscan primordialmente el acuerdo con los demás en la simpatía. Y no se puede ver en la simpatía, evidentemente, un principio individualista puesto que implica un vínculo con lo que le pasa a otros y una identificación emotiva que es para Smith base de la moral toda. Esto no significa que esté ausente la consideración del propio interés. La simpatía en ningún momento contradice los intereses propios, sí el egoísmo. La libre expresión que promueve del mismo en el campo económico Smith, está fundamentalmente enmarcada en la consideración de la naturaleza simpática, social de los hombres. Sabe que, además, en el mercado se dan relaciones humanas, motivadas por sentimientos humanos, y que estas siguen las constantes que el describe en sus investigaciones éticas<sup>54</sup>.

La norma ética, para Smith, nace del comportamiento y el sentir mayoritario objetivado, que otorga al sujeto la pauta desde la cual se hace posible su inserción e interacción en la sociedad. La conciencia moral está alienada en la sociedad o el grupo de convivencia. El mercado como superficie del campo gravitatorio económico, a través de la figura de la *mano invisible*, supone de algún modo una suerte de regulación inmanente, natural, de los intercambios. Vemos un paralelo más que obvio entre la *mano invisible* y el *espectador imparcial*, que no puede sino descansar en la religiosidad naturalista de Smith. La analogía permite ver un subjetivismo impersonal de naturaleza social y

---

<sup>54</sup> Tanto lo creía que la última edición, revisada, y con sustanciales adiciones, de la *Teoría de los Sentimientos Morales*, tiene por fecha el año de su muerte de Smith (Braun, 2004, p. 7). Este hecho demuestra que no hubo ningún giro esencial en su pensamiento.

una conciencia moral heterónoma. La especificación que la división del trabajo, la atomización de la praxis del individuo, presupone, su masificación alienante en el terreno moral.

### **Conclusión**

No se puede negar que Smith delinea un ideal civilizatorio universal que se apoya sobre una concepción del hombre y la naturaleza. En efecto, el hecho de ontologizar la tendencia al intercambio de bienes significa deshistorizar su sistema. Allí pueden leerse, por una parte el afán de asegurarse el carácter científico de su propuesta, y por otra, en el fin de proyectar universalmente los hondos anhelos e intereses político-espirituales británicos.

Para nuestro autor sociedad y mercado no están escindidos. La natural sociabilidad humana —la regularidad del comportamiento mayoritario— hace posible por igual la existencia de la sociedad y el mercado. La sociedad de consumo puede entenderse perfectamente desde esta perspectiva. El paradigma vigente hoy no está exento de una ética. Pero la normatividad se ha desplazado. Hoy día, la conciencia moral no reside en la objetivación de la propia sociedad de pertenencia, sino en el mercado global. No se puede salir del paradigma moralizándolo. La sensiblería y la indignación justiciera no hace mella en el mercado, al que de ese modo sólo se objeta en sus distribución, es decir, en su alcance, mas no en sus fines. Los progresistas coinciden en casi todo con Smith, pues en lo esencial, quisieran tanto como él que un pacifismo idiota y embriagador aplaque toda tensión espiritual que no se subordine a satisfacer la vanidad y llenar el estómago del rebaño como único fin y motor de la historia.

## Bibliografía

Rodríguez Braun, C. (2004). Estudio Preliminar. En A. Smith. *La Teoría de los Sentimientos Morales*. Madrid: Alianza Editorial.

Burns, T. (2001). Theologians with Slide-Rules: Nietzschean Perspectives on Smith, Jevons, Marx, and Keynes. *Duke Journal of Economics, Volume XIII*. "Ressentiment, is clearly present in Smith, as the impartial observer is implicitly designed to emasculate great individuals and make them "go under" to the herd by socializing and taming them". Traducción propia.

Israel, J. (2011). *Democratic Enlightenment*. Nueva York: Oxford University Press.

Nietzsche, F. (1994). *Aurora*. Madrid: M. E. Editore

Nietzsche, F. (2012). *La Genealogía de la Moral*. Madrid: Alianza.

Pascual López, E. (2001). Mandeville y Smith: elementos de una herencia no reconocida. *Política y Sociedad, 37*. 91-96.

Pena López, J.A., y Sánchez Santos J.M. (2007). El problema de Smith y la relación entre moral y economía. *Isegoría, 36*. 81-103

Raphael, D.D., & MacFie A.L. (1976). Introduction. En A. Smith. *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Oxford University Press. "Sympathy is the core of Smith's explanation of moral judgment. The motive to action is an entirely different matter. Smith recognizes a variety of motives, not only for action in general but also for virtuous action. These motives include self-interest...". Traducción propia.

Roncaglia, A. (2006). *La riqueza de las ideas*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Smith, A. (2004). *La Teoría de los Sentimientos Morales*, Madrid: Alianza Editorial.

Smith, A. (1958). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.

Spengler, O. (1993). *La decadencia de Occidente* (vols. 1-2). Buenos Aires: Planeta.

Ure, M. (2013) Nietzsche's Political Therapy. En K. Ansell-Pearson (ed). *Nietzsche and Political Thought* (p. 161-178). Londres: Bloomsbury. "Smith's conception of the harmonization of the passions involves an asymmetry...We need to be good friends to others, yet strangers to ourselves". Traducción propia

## La salud y el Mercado

Lic. Paulina Spinoso  
Coordinadora de la Licenciatura en Filosofía/  
Vicedirectora de la Licenciatura en Psicología-UCES  
Correo Electrónico: pspinoso@uces.edu.ar

### Resumen

El presente trabajo es fruto de escritos anteriores que mantienen el hilo conductor de problemáticas que atañen a la salud y la ética en distintos ámbitos. La propuesta del mismo es un ejercicio reflexivo sobre como la salud se ha visto mercantilizada y observar los riesgos e implicancias que atañe a la ética en esta área.

### Introducción

Cada vez que se me ha dado la ocasión de reflexionar sobre alguna cuestión de ética vinculada a la salud, como por ejemplo la de la función de los comités de Ética de los hospitales, o la de los contenidos de una asignatura como Ética Profesional, me ha parecido interesante ampliar las, para mí, frecuentemente limitadas perspectivas.

Los Comités suelen trabajar con cierta urgencia y en relación a casos ya ocurridos, tratando de analizarlos y estableciendo criterios para una próxima vez. Estos casos suelen ser dilemáticos: quitar o no el respirador, transfundir o no transfundir, informar o no informar, usar o no una determinada técnica.

En los comienzos, parecería que el Comité era reclamado cuando un médico o un equipo **no sabía qué hacer**, cuando se quemaban los papeles por decirlo así, y necesitaba hacer una consulta con colegas o personas de otras disciplinas, para resolver problemas que con todo su saber no podía resolver. Todo esto generó seguramente una experiencia muy rica, pero creo que queda demasiado polarizada entre un médico o un equipo con toda la responsabilidad sobre sus espaldas y unos principios o criterios éticos provenientes de la filosofía o de las religiones.

Creo que entre ambos existen mediaciones importantes que suelen pasarse por alto, y que deberían discutirse y problematizar. Y en el caso de las materias, suelen reducirse a deontologías, enumeración de principios, abstractos en el sentido de separados del mundo de la vida, de las situaciones y los contextos, y es también un lugar para el debate. Concretamente me refiero a los factores culturales, sociales y económicos.

Estos factores suelen ser pasados por alto en algunos análisis, justamente por su omnipresencia y por la forma en que gobiernan nuestra conducta en forma ampliamente inconsciente.

El médico o psicólogo tal vez consulta al Comité cuando no sabe qué hacer, pero me parece problemática la cuestión cuando lo sabe demasiado bien, porque esto no ha pasado por un análisis crítico. Y hay temas que no figuran en las deontologías, simplemente porque su cualidad ética no alcanza a percibirse.

Parto aquí de la idea de que enfermedad y muerte -por ejemplo-, son fenómenos culturales. No son sólo hechos biológicos, sino sobre todo hechos simbólicos, marcados por la cultura y la historia. Supongo que no es lo mismo enfermarse y morir para un bora-bora que para un neoyorkino, para un



hombre del siglo XX que para uno del siglo XV. Y esto vale también para el ser médico o terapeuta. Considero que el encuentro entre un terapeuta y un paciente no es sólo entre dos personas, sino también entre dos lugares prefigurados, donde es más lo pre-supuesto que lo puesto allí, como si fueran personajes que siguen un guión escrito en otro lado, no se sabe bien por quién.

Creo que sería de gran utilidad para los Comités y los profesores, dar un espacio para estos temas.

Para ello se podría acudir no sólo a la Etica Filosófica, sino también a la Antropología Cultural y la Sociología (por ejemplo en el libro "*Antropología de la muerte*" de Thomas o "*La organización social de la muerte*", de Sudnow, o la muy conocida "*La muerte en Occidente*", de Ariès, o "*Antropología de la Enfermedad*", de Laplantine, entre otros).

También a los pensadores críticos, como Foucault. A los descriptores de la sociedad contemporánea, como Lipovetsky, Baudrillard, Bauman entre otros. Aquellos que han trabajado históricamente los conceptos de enfermedad y salud, como Canguilhem, o quienes han criticado la metafóricación de la enfermedad, como Susan Sontag.

Y pensando en lo que decía Heidegger, acerca de la Etica que se muestra más originariamente en una tragedia de Sófocles que en la Etica nicomaquea de Aristóteles, me parece ineludible acudir a la literatura, al cine, donde suele mostrarse la percepción social y subjetiva de la medicina. Pienso por ejemplo -y son sólo algunos- en "*La clínica del Doctor Cureta*" o en la película "*Caro diario*" (Moretti), o "*Las invasiones bárbaras*" de Arcand o "*La Muerte del Sr. Lazarescu*" de Cristi Puiu –rumana- o en los cuentos de Carver o las novelas de Ana María Shua, -como La muerte como efecto secundario- que nos muestran el punto de vista del paciente de modo tan efectivo.

Este punto de vista me parece sumamente importante tenerlo en cuenta.

Tenemos para ello también una experiencia muy a mano: la nuestra. Cuestiones éticas tan básicas como el pudor o la obscenidad en el trato con los cuerpos: todos sabemos de ellas como pacientes<sup>55</sup>.

Pero de entre todos estos problemas voy a referirme a uno en particular y es el de este encuentro: el de la relación entre medicina y mercado.

### Medicina y Mercado

Siendo el ejercicio profesional, geográfica e históricamente situado, es necesario detenerse a reflexionar sobre el contexto en el que se despliega, la Sociedad de consumo. Se lo llame tardo o post modernidad -según los autores-, implica un conjunto de factores interrelacionados.

En lo económico, concebido como capitalismo tardío, donde ya no se produce para consumir sino que es preciso consumir para sostener la producción, lo que se acompaña de un pasaje de la moral del trabajo y el ahorro a otra del ocio y el consumo. Por cierto que no se trata del ocio contemplativo o creador, sino del ocio que factura, es decir la industria del ocio o el mercado del ocio.

En lo cultural -y en correlato con lo anterior-, lo que tantos autores señalaron: la conversión de toda producción cultural en mercancía, con las consecuencias de una

---

<sup>55</sup> A veces me ha parecido que antes de entrar en un hospital o en una sala de terapia intensiva habría que interponer un recurso de hábeas corpus. Tengo un amigo que adoptó esta máxima 'ante cualquier médico consulte a su duda'. Alguien me contaba hace poco: hablaban de mí como si yo no estuviera.

standarización y homogeneización que esto implica. Vaya como único e ilustrativo ejemplo el del cine: las películas deben tener una duración determinada, y hasta los cortes están pensados para que, al pasarlas por televisión, vayan las tandas publicitarias. La cultura se vuelve industria.

Los medios de comunicación de masas -sabemos que sólo definir cómo hemos de llamarlos es toda una discusión-, se constituyen en el principal vehículo para la difusión de las mercancías culturales y de los valores de la moral del consumo, a la vez que son ellos mismos encarnación de esos valores y objetos también de consumo.

Se ha constituido ya en un lugar común la oposición elaborada por Umberto Eco entre apocalípticos e integrados, y es ya también un lugar común proponer una tercera posición al respecto.

Sea como fuere, es imposible dejar de tenerlos en cuenta y pensar estrategias -guiadas por la ética- para un uso en lo posible crítico de los mismos. Algo así como la “guerrilla semiológica” que proponía el mismo Eco.

En cuanto al tema que nos ciñe, hace unos años, en una nota publicada en Radar, Eliseo Verón<sup>56</sup> se refería a los alcances insospechados de los medios en la vida contemporánea y entre otras cosas dice que cada vez tendrán mayor injerencia en la “gestión de la salud”. ¿Por qué este pequeño análisis nos afecta?

Si la tendencia es a la universalización de las leyes del mercado, no sólo en su extensión geográfica sino principalmente en su extensión a todas las esferas de la vida, el campo de la medicina y la psicología no podían quedar al

---

<sup>56</sup> <http://eliseoveron.com/wp-content/uploads/2013/08/Entrevista-en-revista-Radar.pdf>

margen: seducidos por el mercado, nos tienta creer que podemos seducirlo.

Si miles de desorientados egresados de la escuela secundaria se constituyen en “mercado educativo” y millones de votantes en “mercado electoral”, ¿por qué no conformar con otros tantos sufrientes el “*mercado sanitario*”? ¿Por qué no convertir la salud o los servicios de salud en mercancía? ¿Por qué no someterlos entonces a las leyes del mercado? ¿Por qué no hacer Marketing? Crear nuevas marcas, ampliar la cartera de productos, segmentar el mercado, publicitarlos por televisión, entre tantas otras que se nos podrían ocurrir.

Médicos, psiquiatras, psicólogos, asisten a programas – muchas veces pagando el espacio- para hablar de nuevos cuadros patológicos, nuevos métodos, nuevas terapéuticas. Estas novedades, ¿tienen sustento científico o responden a una estrategia de segmentación de mercado? ¿Qué sentido tiene dar esta información al público? ¿Qué es lo que se difunde?

El Psicoanálisis puede decir algo de la hipocondría y de la histeria, tenemos experiencia de cuántas personas “se dan cuenta” de enfermedades que supuestamente padecían cuando se las describe por televisión. Sabemos de las enfermedades de moda. Y, siguiendo a Baudrillard, podemos decir que la moda forma parte de las estrategias de la sociedad de consumo<sup>57</sup>.

Este tema se combina con la creciente especialización de los profesionales. Tomo un ejemplo de enfermedad de moda: la bulimia. Hay bulimias, pero también histerias que se presentan como bulimias. Pero, si la oferta se hace desde la TV, ¿quién hace el diagnóstico diferencial? ¿El paciente? ¿El especialista que ha sesgado fuertemente su perspectiva?

---

<sup>57</sup> “*la moda es la encargada de fabricar continuamente nuevos signos de discriminación social*”

Este último sería un problema técnico profesional. Pero el problema ético es el de cómo se hace la oferta para generar una demanda. Especialidades definidas por el diagnóstico, diagnóstico definido por el síntoma... ¿es para que el público los identifique, se identifique?

Porque la lógica del mercado en el capitalismo tardío es esa: ofertar para generar demanda, ofertar productos cada vez más diferenciados para segmentar y así aumentar el mercado. Ofertar productos con ventajas diferenciales cada vez menos reales y más simbólicas: marcas, packaging, publicidad.

Esta lógica también exige la sustitución acelerada de los objetos, su obsolescencia; esta puede ser real o psíquica, pero siempre planificada. La obsolescencia de los objetos se puede dar de tres formas: real (se usan materiales que van a durar determinado tiempo para obligar a la recompra), tecnológica (un televisor blanco y negro queda -por nuevo que sea- instantáneamente obsoleto ante el televisor color) y psíquica: ésta está dada por la moda (un vestido del color o el largo del año pasado, “cae” -por así decirlo- de su posición en la mente del -o la- consumidora.

Esta observación me resulta pertinente, ya que muchas veces en Bioética se trata el tema del impacto de las nuevas tecnologías en la vida (fertilización asistida, métodos de investigación, etc.), como si no hubiera entre la Ciencia y los seres humanos la mediación de las estructuras económicas. Si algo es evidente, es que los avances tecnológicos implican hoy mucha inversión. Inversión que -siguiendo la lógica de los negocios- no se hace sino a la espera de su retorno en ganancias. De modo que la tecnología no avanza por igual en todos los campos, sino unos más que en otros<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Por ejemplo el Ebola, “*Si esa enfermedad existiese en EEUU o Europa, mañana habría una solución para ella. Hace 40 años todos saben que existe el Ebola. Pero ¿sabes cuál es el problema? Que está en Africa. Sólo mueren africanos por ella. Si fuera*

Esto plantea problemas éticos en relación a la justicia en la distribución de los recursos para la investigación. Si todo quedara librado a las leyes del mercado, es lógico considerar que el desarrollo tecnológico apuntará a la maximización de ganancias y no al bienestar general.

Es aquí donde reaparece la dialéctica entre cliente y empresa. Se ofrece al mercado lo que el mercado pide y se estimula al mercado a demandar. Mediado por el dinero. Quien tenga el dinero podrá comprar lo que desee. Ahora, ¿también en servicios de salud?

Un aspecto a destacar, es la impronta del contexto, la época, que produce un tipo de subjetividad particular, la del consumidor<sup>59</sup>, que convive en la persona no sin tensiones y con otras subjetividades: la del trabajador, la del ciudadano, por mencionar algunas. Cuando trabaja está en estado de necesidad; necesita el dinero; tiene compañeros. Como ciudadano forma parte de un nosotros, tiene derechos, pero también obligaciones hacia el conjunto. En tanto consumidor, con el dinero en su mano se siente dueño, soberano, quedando sometido a la ilusión de autonomía (*con mi dinero hago lo que quiero*).

A veces, las otras subjetividades quedan colonizadas por la subjetividad consumidora, y el ciudadano actúa como un consumidor exigente. Cuando paga los impuestos se siente un inversor, un bonista al que no le están pagando los intereses correctamente. Suele caracterizarse como *yo no pago mis impuestos para...hablando del mí, del yo*. Por ende, el consumidor es muy

---

*en Occidente, la medicina ya tendría una solución*” Comentario de un médico liberiano: Melvin Kordon

<sup>59</sup> Ese ser sin interioridad y sin ulterioridad

yoísta, dice mucho *Yo quiero*. Y un modo de acercarse al consumidor es hablarle de *vos*<sup>60</sup>.

Retomando el tema, en la Salud, no tenemos sólo un problema ético en relación al que no tenga con qué pagar. También lo implica en relación al que sí tenga. ¿Se dará a quien pueda pagar cualquier cosa que pida? “¿A qué peso quieres llegar?”, suelen preguntar algunos dietistas que ya decretaron obsoletas las antiguas tablas de pesos deseables y saludables. Algunos campos de la medicina están ya totalmente en este esquema, otros aún no. Pero, ¿es ser demasiado pesimista pensar que estamos cerca de que abarque la totalidad de la disciplina?

La medicina estética es una. Hasta se generan promociones: al precio de uno bajan dos. Hay rebajas por cantidad: operarse senos y glúteos juntos sale más barato que por separado. Se habla de “*chapa y pintura*”. De un “*mercado del usado*”, para referirse a las mujeres que se operan después de una separación.

Estos días he escuchado a un modelo referirse a sí misma en *mi cuerpo es mi producto*. A un paciente quejarse del médico que se negó a hacerle un tratamiento estético alegando su derecho.

Esto tiene un correlato -por las cuestiones fundamentales que implica en cuanto a la vida y la muerte, a qué es un ser humano, qué es la paternidad, la maternidad- en la fertilización asistida.

Aquí los colegas psicoanalistas, se esfuerzan contra muchos obstáculos por incluir la dimensión del sujeto, tan fácilmente excluida por cierto cientificismo.

---

<sup>60</sup> A una conductora de almuerzos y cenas, le he oído decir, refiriéndose al tema seguridad: yo quiero que me cuiden. Como al candidato que dice “yo te voy a cuidar”. Otro ejemplo: las publicidades de las AFJP, haciendo aparecer a los futuros jubilados como inversores.

Es que en nosotros hay ahí cierta experiencia sobre la complejidad del ser humano, como que el sujeto no es el yo, y que no siempre lo que se pide es lo que se desea.

En la lógica del marketing siempre hay que satisfacer la demanda, no importa que sea sustitutiva de una otra cosa que se desea. El producto ya está vendido y la decepción del cliente no impedirá que vuelva a comprar.

Trabajar sobre el deseo de la paciente que pide tratamientos de fertilización asistida, distinguir el deseo de quedar embarazada, del de Ser madre, del de tener un hijo, del de criarlo...si se trata de un deseo propio o de un mandato ajeno, si se trata de la omnipotencia o de la asunción de los límites, todo esto implica la puesta en juego, la implicación del sujeto, y se trata de un ética que excede la ética del mercado.

Algunas de estas cuestiones nos pueden llevar a trabajar con mayor profundidad temas de Bioética, como la tan mentada oposición entre Paternalismo del médico y Autonomía del paciente. Es que hay una línea muy fina entre la autonomía del paciente y la ilusión de autonomía del cliente exigente.

Desde el punto de vista teórico convendría cuestionar la ilusión de autonomía y ver cómo unos y otros estamos sujetos a coordenadas que nos trascienden<sup>61</sup>.

Y desde el punto de vista práctico, conviene no confundir el debido respeto a la autonomía del paciente con una trasferencia de responsabilidades. No se trata de

---

<sup>61</sup> Reflexiones parecidas encontré en una entrevista al filósofo contemporáneo Byung-Chul Han quien, refiriéndose a lo que llama “sociedad del rendimiento” dice que “el sujeto de rendimiento es su propio señor y empresario y esto va acompañado de un sentimiento de libertad. Pero la desaparición de la instancia dominadora no conduce a una libertad real y a franqueza, pues el sujeto del rendimiento se explota a sí mismo. Es a la vez el explotador y el explotado.



preguntarle “*a qué peso quieres llegar*”, ni “*¿qué te parece la nariz de Susana Giménez?*”, ni “*¿Cómo lo quieres?, varón, de ojos celestes...*”

Leyendo alguna literatura de Bioética me suena un tanto anacrónica. Me parece que la sociedad ya no está dando al médico siempre ese lugar Paternalista del que dice “*m’hija, me toma esto y me vuelve a ver la semana que viene*”. Más bien me parece que poco a poco se produce un deslizamiento tal, que se da al paciente el lugar del cliente, y al médico el lugar de empleado de la empresa de servicios de salud. Un médico que no diría ya aquello de ‘*m’hija*’ sino “*aquí le vengo a ofrecer de la conocida empresa X una variada cartera de productos médicos, con interesantes planes de pago...*”.

Marcelo Negro en “*La otra muerte*”, habla de la mercantilización de la práctica donde la cura se ha investido como un valor de intercambio económico, enlazada a una lógica de tipo costo-beneficio. Mercado que invita al médico a ser el distribuidor, el dosificador de esos “gadgets” terapéuticos que la organización industrial pone a disposición de sus “consumidores finales, que, lo quieran o no, son los pacientes. Los nuevos encuadres organizativos obedecen a la misma lógica económica. El uso eficiente de los recursos, la satisfacción del “usuario”, la “gestión” empresarial imponen los parámetros que, al menos en los contextos privados, harán marcar los tiempos y formas en que se efectuarán los actos clínicos. En el caso de los cuidados paliativos, dispositivo por demás generoso en sus intenciones, no será lo mismo su implementación en el ámbito público que en el privado y aún dentro de las organizaciones privadas, mucho de la práctica dependerá de la arquitectura institucional y la implementación de recursos técnicos y humanos que se pueda instrumentar.

No es vano pensar, a mi entender, que estos entrelazamientos discursivos hayan generado cambios profundos en cuanto a la función y personaje del médico, en su

aproximación al objeto enfermedad y al hombre que la padece. Entre el ideal de progreso al que la ciencia convoca y el del máximo beneficio que el capitalismo obliga, el médico ya no es lo que era y el enfermo que demanda su cura<sup>62</sup> también ha cambiado. Una nueva figura parece alzarse con mayor nitidez: la del “paciente-consumidor” que recurre al médico a reclamar su cuota de beneficio, su parcela de felicidad y no el fin de su padecimiento. La posición cliente es un buen modo de nombrarlo.

Estos nuevos lugares –el de cliente para el paciente- y el de empleado para el médico, plantearán nuevos dilemas al médico: ¿qué deberá cuidar más, el interés del paciente o el interés de la empresa? ¿Cuáles serán los índices de “productividad” por los cuales se medirá su trabajo? ¿Será acaso la facturación o la cantidad de consultas? ¿Será la cantidad de estudios o procedimientos facturables producidos?

Al respecto no puedo dejar de llamarles la atención sobre algunas publicidades que se han visto en los medios:

\*Una es de medicina prepaga. Dicen que lo van a atender tan bien, que va a querer volver. Otra: una señora, hipocondríaca por lo visto, se regocijaba de poder pedir consultas en todas las especialidades.

\*Una es de aspirinas. Una joven dice qué menos mal que se mamá compró aspirinas X porque esa noche tiene un examen. Y una mujer dice que menos mal que compró aspirinas X porque ese día cumple 50 años.

\*Un párrafo para la publicidad en general: se ha dicho que la publicidad es la encargada de decirnos a todos en qué consiste la felicidad. Se trata de estimular los motivos para comprar, acallar los motivos para no comprar, los viejos disciplinadores: el temor y la esperanza.

---

<sup>62</sup> La quiera o no. Aquí el corte entre demanda y deseo debemos mantenerlo

\*Una propaganda de la Sociedad de Pediatría: un niño hermoso, visiblemente sano, un sol. El texto dice: no siempre la enfermedad se ve. Consulte en...La culpabilización de las madres es un gran argumento...Para un producto como Danonino y similares, dirigidas a las culposas madres: si querés que crezca sano...

Lysoform envolviendo en celofán a los niños. (“nichos de certeza”). Activia: es interesante ver la serie: primero era para el tránsito lento...para mujeres (recordar que al principio era la preocupación sobre que, pese a estar reflaca, había pancita...); poco a poco entraron la mamá, el papá, y finalmente era todos aun los de tránsito normal. El truco de especializar y generalizar, especializar y generalizar....Están los suplementos dietarios, los energizantes, las vitaminas.

Una amiga que hace investigación de mercado me contó un comentario de un médico en una entrevista. Este habló de su preocupación por lo siguiente: El no está convencido de la necesidad de recetar antioxidantes o psicotrópicos y preferiría conversar con el paciente sobre modos de vida saludables. Sin embargo la presión de los pacientes demandando la receta es muy fuerte y él teme que si no la da pierda el cliente. Por otro lado, lo mal que le paga la obra social lo empuja a recetar que es mucho más rápido que conversar.

Si trabajara en una empresa privada la pérdida del cliente a causa de dicha convicción no sería algo de lo que sólo él tendría que hacerse cargo, sino que tendría que dar cuenta a sus empleadores.

Y ¿de dónde surge la demanda del paciente de antioxidantes, sino de la oferta publicitaria de los medios de comunicación? *“¿Cómo usted no me da lo que Fulano dijo en el programa tal que se da y que es la última novedad terapéutica?”*

Otro caso: la enfermera que recibía a los pacientes y preparaba los papeles para una entrevista con la una médica de cabecera de PAMI, pregunta a cada uno, recetario en mano: “¿va a querer Lexotanil?”

Veamos el caso de los psicotrópicos, a los que aun la ley les impide publicitarse en los medios masivos. Cecilia Arizaga, en su investigación sobre la Medicalización de la vida cotidiana, dedica un capítulo a *“cómo circulan las representaciones de psicotrópicos: la promesa de calidad de vida en la publicidad de psicotrópicos”*.

Allí analiza la idea de que la calidad de vida puede comprarse en el mercado y se pregunta si puede hablarse de un mercado de la felicidad. Revisa las herramientas “psi” que van en ese sentido: las revistas de divulgación masiva que apelan a la idea de “mejorar la calidad de vida”, “saber vivir”, “vivir en armonía”, los libros de autoayuda, los cursos de conocimiento personal.

También analiza las publicidades de psicotrópicos en revistas psiquiátricas y los folletos que supuestamente están dirigidos a los profesionales pero cuyos argumentos están dirigidos al destinatario directo informal que es el paciente que se encuentra con ellas en el consultorio.

Por eso prevalece la convocatoria a *“imágenes subjetivas de logro de calidad de vida sobre un discurso centrado en la información técnica de la droga que requiere el profesional.”*

Los mensajes suelen partir de sentimientos de insuficiente y vulnerabilidad para prometer seguridad interior y exterior. Ejemplos: recuperar la paz interior, “claridad en la tormenta”, alivio rápido, restablecer la serenidad, la tranquilidad, estar bien con la familia, para la primera. Y ser sociable, “estar en el ruedo” proactividad, mantener el ritmo, crecer en la performance social.

Interesante la plasticidad del producto; tanto ofrece serenidad como proactividad y rendimiento, tanto baja la ansiedad como sube el humor, tanto alivia los síntomas del stress como nos pone en condiciones para volver a estresarnos.

A veces parece esta es la lógica de la medicina privada pero no de la pública. Creo sin embargo que esto no es así. En primer lugar por todo lo que hay de tercerizado en la medicina pública. Y en segundo lugar por el peso cultural que tiene la medicina publicitada, que impone su formato.

Hace unos años, antes de la ley de Genéricos escribí en un trabajo: si hoy alguien quisiera sacar una aspirina que no tuviera marca, por buena o barata que fuera, habría que ver cómo le iría en el mercado, porque el público ya está hecho a una modalidad de oferta que implica la marca, la publicidad, etc.) Y efectivamente hoy es una preocupación cómo quedó muy amenguada la aplicación de la ley por el hábito de los médicos de recetar marcas y por el hábito de los pacientes de requerirlas<sup>63</sup>.

Ahora bien, no se trata de satanizar el mercado, ya que hay una ética del marketing y una ética empresarial. Tal vez sea tiempo de la Bioética –para no escamotear estas cuestiones-, entre en diálogo con los especialistas en Ética empresarial, para quienes por supuesto, como en cualquier otro campo, no todo es válido. Sería un prejuicio suponer que por el solo hecho de volverse la salud un asunto de empresa, vaya a quedar fuera de todo principio ético.

Por ejemplo Walter A. Weisskopf, profesor emérito de Economía de la Universidad Roosevelt, en un trabajo titulado “*La categoría moral de la economía de mercado*” dice lo siguiente:

*“...se va reconociendo cada vez más que la mano invisible del mercado no existe pero sí existe la mano visible de las burocracias*

---

<sup>63</sup> Umberto Eco: efecto Santa Claus

*corporativas y gubernamentales. Esto hace mucho más urgentes la cuestión de las relaciones entre mercado y moral. Mientras se creyó que la mano invisible del mercado conduce a resultados morales beneficiosos se evitó la cuestión de la moralidad del mercado. Si la mano visible de la burocracia gubernamental y corporativa guía a la economía, surgen las cuestiones de las metas, los valores, los fines, la moral y el significado de la actividad económica. ¿Qué puede hacer la mano visible de las corporaciones y de los gobiernos? ¿Qué normas deben guiar las elecciones de estas organizaciones? En otras palabras mientras se crea que solamente las fuerzas impersonales del mercado guían a la economía, no hay que tomar decisiones morales. La aspiración al máximo de beneficio es todo lo que se requiere de las empresas y de los individuos. Mas si existe un poder de mercado, si ejecutivos corporativos y burócratas del gobierno toman opciones y decisiones deliberadas e influyen en la vida de cada uno, deben existir normas orientadoras de semejantes decisiones. No bastará ni el máximo beneficio, ni el equilibrio de los intereses individuales y de grupo: han conducido ya a resultados demasiado nocivos. Habrá que establecer una nueva búsqueda del bien individual y común y las decisiones económicas habrán de estar sujetas a la nueva moralidad económica.*

*Las tendencias culturales, psicológicas, ecológicas y económicas apuntan a la necesidad de una disciplina normativa de la economía que, una vez más, habrá de convertirse en parte de la 'filosofía moral'. Ni la libre competencia, ni la planificación gubernamental solas pueden satisfacer las necesidades de un nuevo ETHOS económico. Semejante ETHOS ha de basarse en las convicciones y creencias de las personas que componen las burocracias corporativas y gubernamentales y en el espíritu de la gente que adquiere sus bienes y servicios. Esta moralidad sólo puede indicarse pero no detallarse. Tiene que brotar de la raíz y ser fomentada por la autoridad. Habrá de ser mucho menos adquisitiva y menos orientada al desarrollo que en el pasado. Habrá de poner más énfasis en la calidad de vida que en la cantidad de bienes. Habrá de aspirar a unos ingresos objetivos y aprender a distinguir cuándo más se convierte en demasiado. Actividades no económicas de recursos menores habrán de reemplazar las*

*actividades derrochadoras. Habrá que cargar el acento en lo duradero y no en lo fugaz, en la conservación del capital y en la acumulación de recursos en lugar de su agotamiento. Mas, por encima de todo, habrá que desplazar al centro de la existencia humana las metas y los estilos de vida no económicos. Así, hasta cierto punto, habrá que sustituir al mercado por la moral. No se trata de un deseo utópico, si no de una condición necesaria para la supervivencia psicológica y física.”*

## Bibliografía

- AAVV (2001) Rev. Psicoanálisis y Hospital, número 20. *El ser hablante y la muerte*. Bs. As.
- Abraham, T. (2000). *La empresa de vivir*. Bs. As: Editorial Sudamericana.
- Adorno, T. y Horkheimer (1998) M. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Aries, P. (1982). *La muerte en Occidente*. Barcelona: Editorial Argos Vergara.
- Arizaga, Cecilia y colaboradores (2006), *La medicalización de la vida cotidiana. El consumo indebido de medicamentos psicotrópicos en adultos*, Observatorio Argentino de Drogas-SEDROAR - OEI, Buenos Aires. Disponible en <http://www.observatorio.gov>
- Baudrillard, J. (1974) *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI
- Baudrillard, J.(1969).*El sistema de los objetos* . México: Siglo XXI
- Baudrillard, J. (2009) *La sociedad de Consumo*. Madrid: Siglo XXI
- Bordieu, P. (2012). *La distinción*. Bs. As: Taurus.

- Brown, M. (1992). *La ética en la empresa*. Barcelona: Paidós.
- Camargo, L. (2009). *Prácticas disciplinarias en la era del consumo*. Psikeba.
- Canghilhem, G. (1986). *Lo normal y lo patológico*. México: siglo XXI.
- Dogana, F. (1984). *Psicopatología del consumo cotidiano*. Barcelona: Gedisa.
- Eco, U. (1995). *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Tusquets.
- Eco, U. (1992). *La estrategia de la ilusión*. Bs. As: Lumen/Ediciones de la Flor.
- Ewen, S. (1988). *Todas las imágenes del consumismo*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos*. México: Grijalbo.
- Landi, O. (1992). *Devórame otra vez*. Bs. As: Planeta.
- Laplantine, F. (1999). *Antropología de la enfermedad*. Bs. As: Ediciones del Sol.
- Libro de Cecilia
- Marafioti, R. (1988). *Los significantes del consumo*. Bs. As: Biblos.
- Negro, M. (2011). *La otra muerte*. Bs. As: Letra viva.
- Sontag, S. (1985). *La enfermedad y sus metáforas*. Barcelona: Muchnik editores.
- Thomas, L. (1983) *La Antropología de la muerte*. México: FCE
- Weisskopf, W. (1980), La categoría moral de la economía de mercado, en *Ética y Mercado*. Dworkin, Bernant, G. (comp.) Madrid: Pirámide.



## **La conflictividad entre la justicia distributiva y la autonomía en salud: el concepto de priorización.**

Dr. Jorge Manuel Reboredo  
Profesor Titular Ética Aplicada y  
Coordinador Académico Doctorado  
en Salud Pública. UCES  
Correo electrónico: [jreb@slass.org](mailto:jreb@slass.org)

### **Resumen**

El concepto de priorización en salud con base en las teorías económicas que presentan la escasez como recurso escaso, polariza la atención de salud en dos cursos de acción posibles: enfermedades a ser tratadas y enfermedades que no se van a tratar. Es interesante señalar que si bien la priorización se utiliza frecuentemente no se menciona las acciones de salud que quedan fuera del recurso.

Desde la antropología económica es posible repensar las teorías económicas y llamar la atención a partir de criterios que no consideran la escasez como modo de organización social.

### **Introducción**

Es imposible referirnos a muchos temas de actualidad sin dejar de mencionar dos conceptos fundamentales: la postmodernidad y la globalización.

Si bien de características manifiestas muy diferentes, y sin entran en la disquisición de la existencia o no de lo que hoy

se llama postmodernidad, se podría afirmar que ésta es un epifenómeno de la globalización.

Al pensar en la globalización muchos autores retrotraen este concepto a la historia, con la consecuente afirmación de su existencia desde hace largo tiempo. Sin embargo me interesa focalizar el tema desde la globalización actual, la que vivimos todos los días y que se describe como un fenómeno complejo de múltiples componentes. Quizás el más importante por sus consecuencias sea el cultural, a partir de un esfumatura cada vez mayor de los límites, que permite la desaparición de la cultura e identidad de los pueblos. Sin embargo para los fines de esta exposición voy a centrarme especialmente en los aspectos económicos, políticos y legales que tienen una gran incidencia en el tema propuesto.

El concepto de priorización en salud implica un criterio valorativo a partir del cual se realiza un proceso de decisión que finaliza con acciones que se llevarán a cabo y con acciones que se excluirán. Dicho de otro modo, en general se ocupa de conocer cuáles son las enfermedades que se van a tratar y cuáles no.

Entre los modos de priorización se encuentran como criterios: el número de personas afectadas por la enfermedad, su gravedad, como por ejemplo letalidad, secuelas, vulnerabilidad e impacto.

Existen tres momentos en el pensamiento y evolución de los esquemas de priorización: el primero se concentró en establecer principios éticos sobre la asignación de recursos en salud, el segundo estableció procesos que garanticen la legitimidad y aceptabilidad de las decisiones, y el tercero ha tratado de establecer vínculos entre los procesos de autorización de comercialización de las tecnologías sanitarias

(en especial medicamentos) y las agencias evaluadoras de tecnología.<sup>[1]</sup>

La priorización es una perspectiva excluyente en la atención de salud a la cual muchos países del mundo adhirieron para justificar la no prestación de salud. Por otra, parte es frecuente observar la asociación entre la defensa de la priorización en salud con un modelo de economía liberal, entendida como un modelo inamovible que por otra parte permite justificar las prestaciones de salud que no se brindan.

### **Dignidad Humana Como Principio**

Este término polisémico fue contemplado desde diferentes perspectivas como la ética, la jurídica y el bioderecho. Recocado recién a mediados de siglo XX constituye un fundamento de los derechos humanos por la Carta de las Naciones Unidas de 1945 y la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948.

Dejando de lado las posturas críticas sobre la dignidad humana como la de Hoerster, en relación con aquellos autores que sostienen que no es un concepto vacío, se presenta una situación en la actualidad en donde se recurre frecuentemente a este término, con la duda de si su utilización es la correcta. A esto contribuye que en sí presenta una cualidad indefinible como lo plantea Spaemann.

A los fines de este trabajo, que no pretende problematizar el concepto de dignidad humana, es suficiente entenderla como una peculiar calidad de ser que se basa en la afirmación de persona y no sólo de individuo, siendo la

---

[1] Holm, S. (2000). "The second phase of priority setting. Goodbye to the simple solutions: the second phase of priority setting in health care." BMJ Oct 10;317(7164):1000

realidad misma del ser humano y de su existencia concreta. A partir de Kant la dignidad se atribuye a una persona como un fin en sí mismo y que no puede ser tratado como medio.

Es necesario mencionar el concepto de dignidad utilitarista, dado que en el campo sanitario remite a la noción de calidad de vida, entendiéndolo como la idea de que la vida no merece ser vivida en tanto una vida de dolor y de sufrimiento. El término calidad de vida es poco preciso y está influenciado por criterios socioculturales, de igual modo, la pretensión de su medición es cuestionable con criterios cuantitativos, como se llevó a cabo en numerosas oportunidades.

## **Economía**

Con frecuencia se suele referirse a la economía como la ciencia social que se ocupa de la administración de los recursos escasos. La escasez es, sin duda, una noción central en el pensamiento económico neoclásico.

La importancia de la escasez, con un intento de conceptualización naturalista, fue señalada por Jean Paul Sartre. "El desarrollo humano en su totalidad ha sido, por lo menos hasta ahora, una enconada lucha contra la escasez."<sup>[2]</sup> Paul A. Samuelson y William Nordhaus<sup>[3]</sup> afirman: "En el corazón mismo de la economía se halla la innegable verdad de lo que llamamos ley de la escasez, según la cual los bienes son escasos porque no hay suficientes recursos para producir todo lo que deseamos consumir. Toda la economía se deriva de este hecho fundamental," Robert Clower sostiene que "La escasez parece

---

<sup>[2]</sup> Sartre, Jean-Paul. (1976) *Critique of Dialectical Reason*, Londres: NLB

<sup>[3]</sup> Samuelson, Paul A. y William D. Nordhaus (1993) *Economía*. Madrid: McGraw-Hill, decimocuarta edición en castellano.

ser así una condición inherente a todas las sociedades, animales y también humanas, acerca de cuya historia tenemos conocimiento.<sup>[4]</sup>

Por otra parte no se entiende cómo está definido, qué se entiende por escaso,  $\ominus$ —si escaso remite a un universal o escaso se refiere a un individuo cuando lo necesita en la medida que lo necesita.

Las teorías de antropología económica sustantivistas afirman lo contrario. Al respecto Polanyi, partiendo de estudios antropológicos e históricos, afirma que es posible comprobar cómo la economía se halla “embedded” en el resto de las instituciones sociales, concluyendo que no es posible un análisis independiente de la economía. Economía y sociedad se encuentran fuertemente unidas de manera indisoluble. Lo económico refiere a un intercambio del hombre con la naturaleza, que se puede hacer de diferentes maneras de acuerdo a la cultura, por lo tanto es relativa. La teoría económica, por ende, no puede ser aplicada como teoría general; entonces la escasez no puede proclamarse universal.<sup>[5]</sup>

### **Priorizacion como racionalizacion en recursos**

Muchos países argumentan a favor del racionamiento en salud entendiendo a la demanda como infinita o excesiva en contraposición de la oferta que es finita. De esta manera se pretende legitimar la atención que no se brinda.

---

<sup>[4]</sup> Clower, Robert W. (1994) “Scarcity?”. En: Douglas Greenwald, The McGraw-Hill Encyclopedia of Economics. Segunda edición. Nueva York: McGraw-Hill.

<sup>[5]</sup> Polanyi, Karl. (2014) Los límites del mercado. Libros Capitan Swing, 2014

Según Motta los individuos esperan que el Estado les brinde todos los servicios de salud que se encuentren disponibles cuando lo necesiten y sin discriminación de ningún tipo.<sup>[6]</sup>

En este contexto se presume, aunque no surge del autor anteriormente mencionado, que los pacientes desde el derecho a la salud y desde la dignidad, también como derecho personalísimo, no sólo deberían esperar sino exigir que esto se cumpla. No es el marco de este trabajo el tema de cómo los gobiernos gastan e invierten el dinero, pero sin duda que sin la corrupción en salud que presentan la mayoría de los países, sumado a la corrupción política, estaría en discusión si hay o no dinero para brindar la atención de salud que la población merece.

Por otra parte los estudios muestran que los hallazgos evidencian una enorme heterogeneidad de posiciones frente a la temática de la priorización de investigaciones en salud, las dificultades para alcanzar consensos entre los mismos investigadores y los aspectos de discriminación que deja a la vista.

### **Autonomía, mercado de racionalización.**

La idea de mercado de la salud implica aprehender este concepto en sentido literal, como concurrencia desde lo económico, con criterios de competitividad, costos y políticos que poco tienen que ver con criterios médicos tradicionales. Esto se debe a que los nuevos criterios epistemológicos de diagnóstico y tratamiento se basan en el positivismo lógico que

---

<sup>[6]</sup> Motta L. ¿Es inevitable racionalizar los servicios de salud? Birmingham: *Health Services Management*, The University Birmingham; 1-25

luego dio lugar en conjunción con la economía en a la medicina basada en la evidencia, mejor nombrada en castellano como la medicina basada en las pruebas.

Este paradigma tiene algunas consecuencias esperables y deseadas por los actores del mercado como el aumento de la utilización de la tecnología en tanto que produce mayores ganancias. Dicho aumento va acompañado de un cambio sustancial en la enseñanza de la medicina con el objeto de lograr un cambio en el modo de concebir la tecnología en salud.

Las directivas desde los aspectos éticos especialmente relacionados con la bioética de Beauchamp y Childress y la ley nacional de los derechos del paciente, en concordancia con dichos principios, presentan como uno de sus criterios relevantes el concepto de autonomía a partir de la cual el paciente en sano juicio, mayor de edad y consciente debe decidir un procedimiento diagnóstico y/o un tratamiento a través de un proceso de decisión racional. De manera tal que el paciente puede decidir un diagnóstico o un tratamiento, adecuado para su dolencia, pero que el estado decide que no está en condiciones de darlo. Es evidente el conflicto entre las políticas de estado para salud y la autonomía de los pacientes legitimada a través de la ley de los derechos de los pacientes.

En cuanto a los aspectos de justicia la idea de equidad domina el panorama de la salud en casi todas sus dimensiones. Sin embargo, éste es un concepto polisémico de difícil definición. Es pensable que la idea de equidad se basa en el principio de justicia distributiva de igual modo impreciso desde el punto de vista de su significado. De todos modos el concepto al que se pretenda adherir en este campo necesariamente debe subsumirse a un concepto de igualdad también conflictivo desde su significado, si se pretende algún grado de validez. Sobre este tema aún con intentos de

operacionalización en salud muchos autores siguen lidiando entre un "mare magnun" lingüístico sin salida.

No es impensable la idea de "salud para todos", como lo fue en su momento la conferencia de Alma Ata. Pero esto puede llegar a realizarse, sin caer en utopías, sí y sólo sí se consideran las fuertes tensiones entre las relaciones de los actores en cuestión, entre ellos los fuertes intereses de quienes invirtieron en salud y pretenden recuperar su inversión y ganar a partir de ella. Estado y grupos privados de interés en la práctica, si bien diferentes, pueden llegar a asemejarse mucho si el denominador común es la corrupción.

### Bibliografía

- Clower, Robert W. (1994) "Scarcity". En: Douglas Greenwald, *The McGraw-Hill Encyclopedia of Economics*. Segunda edición. Nueva York: McGraw-Hill.
- Holm, S. (2000). "The second phase of priority setting. Goodbye to the simple solutions: the second phase of priority setting in health care." *BMJ* Oct 10;317(7164):1000
- Motta L. ¿Es inevitable racionar los servicios de salud? Birmingham: Health Services Management, The University Birmingham; 1-25
- Polanyi, Karl. (2014) *Los límites del mercado*. Libros Capitan Swing, 2014
- Samuelson, Paul A. y William D. Nordhaus (1993) *Economía*. Madrid: McGraw-Hill, decimocuarta edición en castellano.
- Sartre, Jean-Paul. (1976) *Critique of Dialectical Reason*, Londres: NLB



Los trabajos que integran el presente volumen apuntan a uno de los problemas teóricos y prácticos más acuciantes del mundo actual ¿ es posible conciliar hoy los requerimientos de la ética con los de una economía globalizada? Para ello recurre a la "ética aplicada" como la disciplina que puede brindar respuestas filosóficas a situaciones y conflictos de nuestro tiempo.