

DTI - FCE

Documentos de Trabajo de Investigación de la Facultad de Ciencias Económicas

1 | 2019

Breves Reflexiones sobre Economía, Ética y
Corrupción

Por Alberto José Figueras



FACULTAD
DE CIENCIAS
ECONÓMICAS



UNC

Universidad
Nacional
de Córdoba



FACULTAD
DE CIENCIAS
ECONÓMICAS



Universidad
Nacional
de Córdoba

**Serie Documentos de Trabajo de Investigación
de la Facultad de Ciencias Económicas**

Nro. 01
Marzo 2019

Breves Reflexiones sobre Economía, Ética y Corrupción

Alberto José Figueras

Facultad de Ciencias Económicas. Universidad Nacional de Córdoba
Centro de Investigaciones en Ciencias Económicas. CIECS UNC-CONICET



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/DTI/>

Los DTI-FCE se publican y distribuyen presentando investigaciones en curso de el/los autor/es, con el propósito de generar comentarios y debate no habiendo estado sujetos a referato de pares. Este documento de trabajo no debe ser entendido como representación de las opiniones de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Córdoba.

Las opiniones expresadas en este documento de trabajo son exclusivas del/los autor/es.

BREVES REFLEXIONES SOBRE ECONOMÍA, ÉTICA Y CORRUPCIÓN^{♦♦}

Alberto José Figueras^{*}

Facultad de Ciencias Económicas. Universidad Nacional de Córdoba
Centro de Investigaciones en Ciencias Económicas, CIECS UNC-CONICET

Resumen: Este trabajo brinda un conjunto de reflexiones sobre el problemático vínculo entre Ética y Economía. El modesto objetivo de estas líneas es ser, como el título lo señala, un conjunto de reflexiones que dejen translucir algunas “hipótesis de trabajo” que jueguen como disparadores del pensamiento. Se presenta una muy breve historia de la Ética como disciplina. Se pasa una revista evolutiva a la conexión entre Economía y Ética, desde su temprana proximidad hasta su divorcio actual. Se cierra con la mención de una “singular” forma de tocar el problema moral en la Economía: el debate sobre la corrupción por sus efectos *sobre la eficiencia*.

Palabras Claves: Pensamiento Económico, Ética, Corrupción

Códigos JEL: A12, O10, Z00

Abstract: This work provides a set of reflections on the problematic link between Ethics and Economics. The modest objective of these lines is to be, as the title points out, a set of reflections that allow generating some "working hypotheses", with the hope they can triggers the thought. A very brief history of Ethics as a discipline is presented. An evolutionary review is also given about the connection between Economics and Ethics, from its early proximity to its current divorce. It closes with the mention of a "singular" way of debating the moral problem in the Economy: the discussion about corruption due to its effects on efficiency.

Key Words: Economic Thought, Ethics, Corruption

JEL Codes: A12, O10, Z00

^{♦♦} Este trabajo reconoce como antecedente una versión muy anterior, publicada en marzo de 2012, A.J. Figueras, *Breve Historia de Grandes Ideas en Economía y Filosofía Social*, Córdoba, 2012 (Anexo I, pág. 293 a 309). Agradezco la detallada lectura y los valiosos comentarios del Lic. Federico Wyss

^{*} E-mail de contacto: figuerasaj@gmail.com

I. BREVE CRÓNICA DE LA REFLEXIÓN ÉTICA

La Ética es la rama de la filosofía que se ocupa del estudio de la moral (del planteo y tratamiento de los actos en cuanto a su polaridad moral). Según la perspectiva que se adopte al enjuiciar valores y hechos, la ética **puede ser autónoma** (cuando contempla al individuo como fuente de toda moralidad) **o heterónoma** (si funda el sentido de lo moral en algo externo al hecho y al individuo). Será **teológica** si ese fundamento está en Dios, **utilitarista** si está en el beneficio del acto para el propio sujeto, **hedonista** si se basa en la mera satisfacción, etc.

El problema ético se discute desde la Antigüedad. Es a la larga sombra de la “polis” griega que podemos datar el inicio de su debate. Aquél **es un período que relaciona el obrar ético con la inserción en la comunidad**, que en ese momento histórico es lo que da sentido a la vida.

Puede decirse que la reflexión ética se inicia con la búsqueda socrática, que identifica virtud y conocimiento. Lo cual se ha denominado *intelectualismo ético*. Concepto que también está en **Platón**. Pero es con **Aristóteles** que esta disciplina filosófica emerge más trabajada, y particularmente como **una ética "de bienes" o fines**. En la “*Ética Nicomaquea*” escribe: “*todo arte o investigación (...), lo mismo que toda acción y elección, parecen tender a un fin (...)*”. Pero no todos los fines son jerárquicamente iguales; y lo moral consiste en ordenarlos conforme a un fin último, que dé sentido a todos los demás. Aristóteles dice que este fin último es el Bien Supremo (o Sumo Bien). Ese fin autosuficiente es *la felicidad* bien entendida (que llama la *eduaimonía*, y que podríamos traducir por "realización de la persona"), la *areté* griega, según perfección y virtud. De las tres “almas” aristotélicas (vegetativa, sensitiva y racional) es la actividad de esta última, que resulta propia del hombre, la que conducirá a la felicidad. Esta actividad singularísima del ser humano no es sino la contemplación (en griego, *theoría*). Si se nos obliga a definir concisamente su perfil, diríamos que su práctica es la *virtud* que resume como “*una elección según el justo medio entre los extremos*”.

Las escuelas posteriores a Aristóteles se concentraron en la Ética y son base de muchos planteos contemporáneos, así la Escuela Epicúrea (que con su perspectiva hedónica ha sustentado el Utilitarismo), la Estoica o la Cínica. **El hedonismo** antiguo que habitualmente se

entiende parte de Epicuro (*epicureísmo*), en el siglo IV antes de JC, representa una escuela de la época helenística. Fue, en especial en los tiempos romanos, la filosofía preferida de los núcleos acomodados⁽¹⁾. Es interesante su paralelo con la escuela que le era contemporánea, **el estoicismo**, adoptada por la gente más sencilla. Digamos, por “el pueblo”. Se consideraban líneas de pensamiento contrapuestas, unos centrados en las satisfacciones placenteras y la apología de valores preferentemente materiales, los otros en la práctica de las virtudes y la moderación; pero en realidad no van sino en busca de lo mismo, pero sujetas a diferentes situaciones sociales. No obstante todo ello, **ambas corrientes resaltan el individualismo** y no la comunidad. Los epicúreos en su dimensión hedonista. Los estoicos en la resignación ante los sufrimientos (e incluso en la elección personal de cómo morir). Por algo fueron las filosofías predominantes en los tiempos del apogeo romano y son base filosófica de la tradición liberal moderna.

Ambas escuelas emergen en Grecia como una reacción a la crisis social por la pérdida de rol de las comunidades griegas (*polis*) ante el cosmopolita mundo alejandrino. Así, dan énfasis a la persecución subjetiva de la dicha, prescindiendo de la comunidad. Esto hace que sean filosofías bien vistas (muy en especial el hedonismo epicureísta) por el mundo moderno, dada la actual vocación consumista y de bajo vuelo intelectual.

La llegada del **Cristianismo** supuso la difusión de una concepción teológica aunque sostenida *filosóficamente* en aportes griegos. Así San Agustín (que era un *platónico*) habló del “*ordo amoris*”; y a su vez **Santo Tomás de Aquino** (1225-1274), tal como antes Aristóteles, sostiene que los hombres obran con vistas a fines, y estos fines se dan formando cadenas, que deben encontrarse moralmente en una cúspide constituida por el fin último (y causa primera) de la creación; es decir, Dios. Siguiendo un camino similar a Aristóteles, señala los distintos tipos de bienes o fines, en los cuales el hombre puede buscar la dicha, los clasifica y analiza en su capacidad "real" de brindar dicha. La ética de Santo Tomás al mismo tiempo que de "bienes"

¹ Cabe aclarar que la doctrina moral de Epicuro no apunta *originalmente* a satisfacciones bajas y bestiales, sino que piensa más bien en gratificaciones prudentes y ascéticas (según es consenso entre los entendidos). Pero uno de sus predecesores, cien años antes, Arístipo de Cirene (siglo V y IV antes de JC) elaboró un hedonismo menos “espiritual” y remarcó las satisfacciones del cuerpo como norte de la búsqueda de la dicha. Su mirada está más en línea con lo que entendemos habitualmente hoy por *hedonismo*.

o fines, es una ética "personalista", ya que ese objeto o bien, al cual se tiende, le es propuesto al sujeto por la razón (que es algo propio de la persona humana). Además, profundiza la propuesta de partida del Cristianismo: el hombre es alguien más allá de la comunidad, a la cual sin embargo *se debe en igualdad de cada quien* ante Dios, ya que nadie es superior a nadie.

Con la Reforma del siglo XVI, se da un brusco giro ya que Martin Lutero propone la *elección individual por encima de todo* (Iglesia o Comunidad, y Estado). La subjetivización hace que se postergue la mirada social. La enorme repercusión de esta idea en el pensamiento económico la profundizaremos en el próximo acápite.

En los siglos XV, XVI y XVII, se desarrollaron importantes **corrientes neo-estoicas** (por ejemplo, con R. Descartes o con B. Spinoza). También emergen **posiciones epicúreas**, si se quiere, por ejemplo las teorías fundadas en el egoísmo (T. Hobbes), o en el realismo político (N. Maquiavelo). Como una consecuencia, llega secuencialmente la ética **utilitarista**, que emerge implícitamente en **Thomas Hobbes** (1588-1679) (con un tinte egoísta), y sigue luego en **David Hume** (1711-1776), que niega lo que llama la "falacia naturalista" o esencialista (es decir, derivar del "ser" el "deber ser")⁽²⁾. Su utilitarismo será tomado y desarrollado principalmente por otros pensadores del siglo XVIII, como **Adam Smith** (que plantea una *moral de la simpatía*)⁽³⁾ y **Jeremy Bentham**. Este último es el verdadero fundador del Utilitarismo.

Todo el pensamiento de Bentham se sustenta en la famosa frase, atribuida a **Francis Hutcheson** (1694-1746), "*el mayor bien para el mayor número*". Sostenía, de esta manera, la necesidad de una política que "maximizara" la felicidad de la sociedad..., y dado que ésta es una suma de personas, la felicidad total consistirá en la adición de las "felicidades individuales". El punto era encontrar una mensura más "directa" para el elusivo concepto de la felicidad. En su búsqueda de ese patrón de medida tropezó con **Claude A. Helvetius** (1715-1771), un autor sensualista quien, en su obra "*De l'esprit*"(1758), consideraba al nivel de satisfacción obtenible como el móvil de todas las actividades humanas, definiendo la **felicidad como una combinación**

² Se habla así de la llamada **dicotomía de Hume** (*ser/deber ser o hechos/valores*), al desprender incorrectamente de una proposición positiva (lo que busca el hombre) otra normativa (lo injusto y lo justo).

³ Su propuesta es la simpatía como principio moral: un acto es malo si genera antipatías y será bueno si da lugar a simpatías.

de satisfacción y dolor. Bentham formuló, a partir de esta idea, el **Principio de Utilidad.** Si bien, cuenta con antecedentes muy remotos en el epicureismo antiguo y menos remotos en **Th. Hobbes** e inmediatos en **David Hume** (quien fundaba su “deber moral” más en lo “útil” o *conveniente* que en la bondad) y en el fundador del derecho penal moderno, **Cesare Beccaria** (con su célebre *“Tratatto dei Delitti e delle Pene”*).

Trabaja entonces a partir de la puja entre lo doloroso y lo placentero. *“Solo a ellos corresponde indicar lo que deberíamos hacer (...). A sus tronos están ligados lo justo y lo injusto, y la cadena de causas y efectos (...). El hombre puede abjurar verbalmente de sus dominios, pero seguirá en realidad sometido”* (Bentham, *Introducción a los principios de moral y legislación, 1780*)⁴). La virtud de cualquier acción se puede medir por sus consecuencias (no por sus motivos). A través de este *principio de utilidad*, la “felicidad” era conceptualizada como el logro de una utilidad para el individuo. Por ende, **cualquier circunstancia, cualquier acto, cualquier institución debía ser juzgada con arreglo al grado de utilidad que proporcionaba.** De allí que a su corriente de pensamiento se la conociera como **utilitarismo** (y, de hecho, es un paso hacia el pragmatismo norteamericano de William James, 1842-1910). Bentham, como queda claro, no fue el creador del *principio de utilidad*, pero sí el primero en darle una orientación de práctica política.

Ahora bien, el cálculo de la utilidad surgía del balance neto entre la satisfacción que producía algo y el dolor o sacrificio en que fuera necesario incurrir para alcanzar aquella satisfacción. Cada acción tendría entonces efectos positivos y efectos negativos, con distintas duraciones y grados de intensidad. Desde su óptica, cada individuo, seleccionaría sus actos según cual sea aquel que le aporte mayor dicha. Propone un método definido para evaluar “científicamente” las acciones, según reglas precisas y en base a siete criterios: duración, intensidad, certeza, proximidad, extensión, vinculación y pureza (para ampliar, por ejemplo, cfr. Ekelund y Hébert). Es en 1781 que se dará a esta doctrina el nombre de **Utilitarismo.** Bentham, de alguna manera, introduce un pensamiento que tiene *algún contacto* con una cierta visión *socializante*, pues su análisis del “balance neto de dicha” tiene una cierta

⁴ Aunque algunos autores lo nieguen, desde nuestra óptica, el párrafo transcrito cae en la llamada **dicotomía de Hume** (*ser/deber ser o hechos/valores*), al desprender incorrectamente de una proposición positiva (lo que busca el hombre) otra normativa (lo injusto y lo justo).

perspectiva "colectiva", ya que, **si bien se funda en un epicureismo, éste puede decirse que es "social"** (ya que cada individuo al hacer el cálculo de "su dicha" debe considerar en él a todos los demás individuos).

Como se puede apreciar, este análisis puede ser fácilmente llevado a términos económicos de ingresos y costos; y así, en cierto modo, lo hizo Bentham al definir **al dinero** como parámetro de medida para mensurar la utilidad de miles y miles de sujetos actuantes. A su manera de ver, era la vara adecuada. Bentham creyó firmemente que su principio, y esta modalidad de cálculo, no debían ser un mero argumento de una *conferencia* sobre ética sino **que debía llevarse a la práctica por vía de una legislación adecuada.**

Aquí es donde ingresa su posición **reformista**, distante de la de Locke y Smith. Mientras para Smith el crecimiento y la competencia se reforzaban y creaban una **armonía natural de intereses**, Bentham **creía que esta armonía en muchos casos no era tal, como por ejemplo en las situaciones delictivas**, y era función del legislador actuar de manera tal de hacer coincidentes los intereses personales con los sociales. ¿Por qué vía? Pues **alterando el balance neto de satisfacción**. Por ejemplo, para el caso de una persona que incurre en un delito, la idea es que su propensión al mismo disminuirá si sube el nivel de la pena. En esta sencilla idea Bentham sustentó su obra *"An Introduction to the Principle of Morals and Legislation"*(1780) ("Introducción a los principios de moral y legislación"), en la cual propugna la reforma del sistema penitenciario británico de aquellos tiempos (dando, junto a Beccaria, los cimientos del derecho penal moderno)⁵. Si bien fuera de Gran Bretaña Bentham no es un filósofo muy conocido, su influencia ha sido considerable en las sociedades occidentales. Quizás, el de mayor impacto en la cotidianeidad. Francia, por ejemplo, le debe las *"divisiones"* de su Código Civil, y la economía la generalización del concepto de "utilidad" (que se extendió como vimos, al derecho y a otras ciencias sociales). Sus ideas tuvieron gran peso en el pensamiento de **James Mill** (1773-1836), de **David Ricardo** (1772-1823), y en el autor que cerró la Escuela Clásica, **John Stuart Mill** (1806/1873). Y aunque éste tuvo también posiciones críticas respecto del

⁵ Dicho sea al pasar, fue Bentham quien ideó el famoso "panóptico" penitenciario (un gran edificio circular, con un puesto de visión central, que aumentaría la seguridad y bajaría el número de guardacárceles). Un ejemplo concreto de aquel diseño es la ya antigua "cárcel modelo" de Barcelona y la llamada Cárcel de Reincidentes en Ushuaia (hoy Museo Marítimo y del Presidio).

utilitarismo⁽⁶⁾, se lo considera paradójicamente el representante más significativo de esta postura en Ética.

Así, **John Stuart Mill** (1806-1873) en su obra "**Utilitarismo**" (1863) presenta el principio básico de esta moral: "(...) las acciones son justas en la proporción de que tiendan a promover la dicha e injustas cuando tienden a producir lo contrario. Se entiende por felicidad la satisfacción y la ausencia de dolor". Recuérdese que, de alguna manera, el utilitarismo constituye algo así como un epicureísmo social (ya que, en su teoría, en el cálculo de la felicidad cada cual debería contemplar la utilidad de los demás). Su lógica consecuencia posterior es **el pragmatismo norteamericano**.

Luego, la corriente siguió en el siglo XIX con otros autores vinculados a los estudios económicos, como **Henry Sidgwick**, y ha continuado fundando silenciosamente el gran andamiaje de la Corriente Principal de la teoría económica (incluso se ha manifestado en el siglo XX en las llamadas "teorías económicas de la democracia")⁽⁷⁾.

Contemporáneamente a esta **ética de fines** (*el hedonismo utilitarista*), se da con **Inmanuel Kant** (1724-1804) un *giro copernicano* a la reflexión. En su "*Fundamentación metafísica de las costumbres*" (1785) y en la "*Crítica de la razón práctica*" (1788), realiza el intento de fundar **una ética formal** y autónoma. Para él toda moral que suponga condiciones empíricas o referencias materiales queda peligrosamente vecina de intereses condicionados, por ello entiende que debe ser independiente de toda experiencia; es decir, debe fundarse *a priori* (en total concordancia con su teoría del conocimiento) en un **imperativo categórico** (o sea, un juicio incondicional)⁽⁸⁾. Su valor no dependerá de un objeto que se persiga sino de su "forma" de sustentarlo en la "razón". En esto radica el **formalismo kantiano**. El principio moral *vale por su*

⁶ John S. Mill escribió en su *Autobiografía*: "Se ha dicho que Bentham estaba rodeado de un grupo de discípulos que recibían sus opiniones verbales; esto es una fábula (...) Bentham influyó a través de sus escritos (...). El influjo personal de mi padre era mucho mayor. Se le buscaba, en efecto, por su conversación vigorosa e instructiva (...). Fueron las opiniones de mi padre las que dieron carácter distintivo a la propaganda benthamita o utilitarista. Las esparcía por doquier por tres conductos principales. Uno era yo mismo (...)"

⁷ Debe aclararse que, en rigor de verdad, **no toda la tradición liberal es utilitarista**, aunque sea la que ha predominado en economía. Así, podemos distinguir **la rama utilitarista** (con Mill, Bentham, Mises, con base lejana en Epicuro) **y la rama ética principista** (o rama moralista, con autores como Locke, Smith, Kant, Nozick, cuya base filosófica está en el estoicismo).

⁸ Kant sostiene que las éticas anteriores responden a **imperativos hipotéticos** (o condicionados). Esto es, juicios de la forma: "si hago tal cosa, me sucederá tal otra".

forma de tal (su universalidad) y no por sus consecuencias. La ley de Kant, su imperativo categórico, se enuncia así: "Actúa sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal" (*Crítica de la razón pura*). Una segunda máxima, que complementa la precedente, es: "Obra de modo que la Humanidad jamás sea un medio, sino que sea un fin". Este esquema de moral reafirma como pilar la individualista ética moderna. Luego, llega **G. F. Hegel** que regresa a la idea de la Antigüedad griega; para la cual, como ya relatamos, el sujeto define su moral a partir de la inserción en su comunidad (en el contexto social). Pero no fue lo que predominó.

Así como el Utilitarismo es un vástago del epicureísmo greco-romano, **genera**, a su vez, **el Pragmatismo Norteamericano**. Esta mirada moral es una de las bases de la sociedad estadounidense, y a través de ella impregna buena parte de la moral contemporánea de las sociedades actuales (particularmente ciudadinas). **Pragmatismo** proviene de *praxis* (*acción*) y consiste en poner por sobre la vida reflexiva, o actitud teórica, la vida activa y, aún, la exclusiva utilidad, que pasa a constituirse en una suerte de criterio de verdad. Se trata de exaltar la libertad individual y una presunta "prosperidad" general (dos aspectos muy norteamericanos, siempre exaltados por su cultura). El inicio del Pragmatismo puede encontrarse en **Charles Peirce** (1839-1914), pero su gran figura es sin duda **William James** (N.York, 1841-New Hampshire,1910), psicólogo de formación, y profesor en Harvard, fue autor de "Pragmatism"(1907) y "The meaning of truth"(1909)⁹. En sus ensayos sostiene que una proposición es verdadera cuando conduce a resultados positivos. Este concepto parece constituirse en el valor supremo, incluso en "algo absoluto en medio de la absoluta relatividad" (que propone James).

Para W. James ideas verdaderas son aquellas útiles (*profitable*), que producen una verdadera ganancia (*cash value*)(!!!). Incluso defiende la religión, pero más que por la

⁹ También fue famosos su libro *Principios de Psicología*,(1890), que da paso a la corriente funcionalista (en psicología). Al centrar sus preocupaciones en lo práctico y en lo individual, su visión es afín a la cultura estadounidense. Algunas de sus proposiciones se han divulgado en el inconsciente colectivo, tal como que "las emociones dependen de lo que hacemos", que cristalizan en su consejo: "Actúa del modo que quieras vivir". Las consecuencias mediatas de estas ideas se ha popularizado hoy con recomendaciones muy chabacanas y mediáticas: "tener buenas ondas", "la realidad depende de uno", etc. Una prueba más, por si hiciera falta, de que vivimos inmersos en una "cultura norteamericana".

espiritualidad por su "utilidad", en el sentido pragmático de su singular visión (!!!). La verdad de una afirmación no se define por que concuerde con la realidad sino por el uso práctico o instrumental que pueda tener. Esta perspectiva pragmatista ("*práctica*", digamos) ha dado sustento por cien años a la consolidación del común sentir de la sociedad norteamericana, liberal, individualista, activa, creadora y eficiente (García V., 1973, Tomo II).

Luego de la ética formal de Kant, del hedonismo utilitarista y de su continuación, el Pragmatismo, se suceden en el tiempo **las "éticas de los valores"**; que son, puede decirse, una subespecie de la ética de bienes La más famosa la de **Max Scheler** (1874-1928). La obra de Scheler, "*El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores*" (1916) sugiere la superación de la ética formal (en especial, la kantiana).

Los valores, según Scheler, constituyen objetos inaccesibles a la razón; y frente a ellos "*la razón es tan ciega como puede serlo el oído a los colores*" (Scheler); y sólo se pueden aprehender afectivamente, en un "*ordre du coeur*" y no en un "*ordre de la raison*" (proposición que recuerda claramente a Pascal). **Este conocimiento de los valores** (o intuición axiológica) **es conocimiento también de su jerarquía**, o debido a un orden de preferencias. Un autor en la misma línea scheleriana afirma: "*El bien es siempre dirección hacia el valor superior (...). El bien no exige que se nieguen los valores inferiores (p.ej. el provecho propio), pues sería falsear nuestros sentimientos, pero sí exige el abandono de los inferiores en favor de uno superior (p.ej. el bienestar de nuestro prójimo)*" (Nicolai Hartmann, *Ethik*, 1926).

Cabe mencionar que en el siglo XX se dieron **otras éticas formales** (o "procedimentales", no consecuencialistas), como la de Hare, la de Habermas (con su ética dialógica), o las de otros dos autores que han influido, con la ética existente en sus filosofías políticas, **sobre la Corriente Principal de la economía**, dada su presencia como docentes en universidades norteamericanas. Nos referimos a **John Rawls** (1921-2002) (con su discusión sobre la libertad y la justicia social en su "*Teoría de la Justicia*", 1971) y **Robert Nozick** (1938-2002), profesor en Harvard y autor de "*Anarquía, Estado y Utopía*", 1974 (que es en parte una refutación a Rawls) y "*Explicaciones filosóficas*", 1981 (en donde argumenta que *los seres humanos somos valiosos*, y por eso vale la pena proteger nuestra libertad).

Hay otros enfoques menores, como por ejemplo la ética existencialista de J. P. Sartre, en *“El Existencialismo es un humanismo”* (de 1945), en donde sostiene enfáticamente que cada uno es autor exclusivo de su destino, no aceptando excusas que señalen la responsabilidad de las circunstancias en ese destino. Que alguien que se decía *“progresista”* sostenga que las circunstancias, en especial sociales, no tienen ninguna influencia no deja de ser paradójico..., además de increíble y más propio del teatro del absurdo que de la reflexión filosófica.

LA ÉTICA IMPLÍCITA: LA CULTURA HOY EXISTENTE

Sin dudar, **la idea que ha ido ganando nuestra cultura es el epicureismo, ya existente en la sociedad norteamericana** desde antes de la Segunda Guerra, pero consolidada después de ésta (con los *niños de la Generación Spock*); y que emerge mucho antes con el pensamiento hedonista de Hume, de Bentham (siglo XVIII), continuando con el pragmatismo de Ch. Peirce, W. James, J. Dewey y R. Rorty (fines del Siglo XIX y a lo largo del XX).

Sin embargo, ese andar cultural estrictamente responde a **una perspectiva ecléctica y a menudo contradictoria** de sus hacedores y cultores (aunque con cultura predominantemente epicureísta o hedonista).

Así, se afirma que cada uno es dueño total de su vida (individualismo), defendiendo la moral epicúrea¹⁰, pero a la vez se ignora que el epicureismo sostenía la presencia de un destino azaroso (la *“suerte”*, es decir, que el hombre *no era dueño de su camino...*, aunque sí de su felicidad). Y se sostiene una admiración hacia la épica del *self-made man*, quien mira el éxito como meta, y es *“dueño”* absoluto de su camino. Todo lo debe, presuntamente a sí mismo, a sus propios méritos y voluntad. Nada debería al azar o al marco social.

Dijimos que la cultura actual era una visión ecléctica, esto porque **las mismas**

¹⁰ Y, a la vez, con una posición propia del **escepticismo**, que sostiene *la imposibilidad de someter la ética a la razón*, dada la naturaleza subjetiva del hombre.

personas suelen defender la idea de una apatía budista o bien del Tao (el Wu-wei, *el no hacer nada*) **a la vez que se intenta un desesperado consumismo**⁽¹¹⁾, en búsqueda de una utilidad individualista que nos brinde *la dicha hedonista*⁽¹²⁾.

El conjunto de ideas que deambulan por nuestra sociedad pueden denominarse, sin mucha pretensión de exactitud, **propias de la cultura de un existencialismo pop** (la música “rock”, los jeans desteñidos o rotos, la extensión de la droga..., o los viajes a las ciudades pop, como Las Vegas o Disneylandia, e incluso la propia mirada ecléctica y contradictoria). Ahora bien, los movimientos pop, por definición críticos de la sociedad de consumo, son hoy un auténtico baluarte del consumismo hedonista. ¿Qué ha sucedido? Ha sucedido que creemos definir nuestro propio gusto; pero no es tal. Éste procede del código cultural de una cierta burguesía líder, de modelos culturales de los medios masivos (los artistas del espectáculo, los periodistas, el jet-set..., que son “formadores” de opinión). La gente mira con el filtro de estos modelos de referencia, que no son en última instancia sino hedonistas “prácticos” que difunden sus “estilos de vida”. Estos modelos son los artistas del *show business*, esa gigantesca válvula de resonancia (del cine y la TV, etc.), muchas veces proclives a los excesos (alcohol, droga, conducta orgiástica, dilapidación).

En base a lo dicho, y a la evidencia cotidiana presente, queda claro que la **sociedad postmoderna**, mixtura de diversas ideologías (desconocidas en sus fundamentos por la gran mayoría de sus practicantes), **tiene una mentalidad utilitarista-pragmática**, de base hedonista. Su ética se resume en que *“es bueno todo lo que me gusta y malo todo lo que me desagrada”*, con un colofón: *“Haz lo que quieras,*

¹¹ Parece que el crecimiento/consumismo envejece, y la mirada hedonista no permite ver ciertos peligros. Por ejemplo, los riesgos que encierra la “robótica evolutiva”; pero no ya para el empleo sino para nuestra supervivencia como especie. Se buscan robots que sean capaces de manufacturar copias de sí mismos (organismos artificiales autónomos) y diseñar variantes superiores. Hasta se trata de generar lazos afectivos con las máquinas (estamos ante la robótica relacional, Turkley, 2001) (un antecedente de 20 años atrás fueron los *tamagotchi*, o mascotas virtuales) y en esa línea están los *sexbots* (o robots sexuales) (Gubern, R., 2000; Levy, 2008). Irónicamente los afectos con nuestros semejantes se diluyen, cada vez a mayor velocidad desde el siglo XIX, y así lo reflejó la preocupación de algunos sociólogos de entonces, como Tönnies, que habló del paso de la *comunidades* a la *asociaciones*.

¹² La inclinación por las prácticas del budismo zen encaja con el individualismo, ya que constituye una religión “atea”, que se “religa” pero, en los hechos, finalmente sólo **con el propio sujeto**, que implícitamente no reconoce nada por sobre él mismo. En el occidente industrial es visto como un método de relajación y autoayuda para alcanzar un Nirvana... pero del éxito material del consumismo, no de la *insensibilidad* y del *ascetismo* original.

mientras puedas”, con una apología cotidiana por la búsqueda incesante de satisfacciones, que recuerda en un todo al mensaje epicúreo (que en los tiempos modernos ya está en Hume: “*Disfruta de la vida mientras puedas*”, escribió). La idea estoica de eludir las necesidades ha sido reemplazada por la práctica comercial de crearlas (el marketing). Zygmunt Bauman habla del “**síndrome del consumismo**”. Un consumismo que finalmente asocia la dicha no tanto a la cobertura de las necesidades sino *a un incesante aumento de su volumen y su intensidad*. Una sociedad adormecida; acrítica de su propia conducta. **Este es el cimiento de la sociedad en que hoy vivimos, y que la economía analiza⁽¹³⁾**, o pretende hacerlo.

II. ECONOMÍA Y ÉTICA: LOS VÍNCULOS Y LA RUPTURA

Como ha podido percibir el lector en la breve reseña anterior, varios de los nombres mencionados (podría decirse, casi todos) tienen un lugar en la historia del *pensamiento económico*: Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Hobbes, Smith, Bentham, Stuart Mill, Rawls, Nozick⁽¹⁴⁾. Esto no es por azar. Economía y Ética son (o, mejor dicho, *eran*) hermanas.

Efectivamente, la economía como disciplina emergió como una preocupación que brotaba del frondoso árbol que discurría sobre los aspectos morales de la vida humana. Efectivamente, **Aristóteles planteó el problema moral en tres planos**: el individual, el familiar (o doméstico) y el social (o político). El problema moral en cada uno de estos planos es discutido en el “*corpus aristotelicum*” por una distinta rama disciplinaria. En el ámbito personal, es estudiado por la **Ética**. En el ámbito social, la discusión se desarrolla en el campo de la **Política**; y en el ámbito doméstico (o del patrimonio de la unidad productiva por excelencia de aquellos tiempos: la familia) su estudio es un problema de la **Economía**.

¹³ Como cierre, no se puede omitir recordar, para la evaluación de nuestro tiempo y nuestro propio sendero, que la sociedad más rica de la historia (la norteamericana y la europea) es aquella que mayor nivel de drogas evasivas ha consumido y consume *¿será porque son felices, tal vez?* Todos conocemos la respuesta: **están** (y estamos) **instalados en la infelicidad de la opulencia**. Una existencia vacía, irónicamente por estar llenos de “todo”.

¹⁴ Hasta podríamos incluir a Kant, por su influencia en la Ilustración, siendo esta corriente el marco en el cual se inició el pensamiento económico científico (Smith, Ricardo, Say, los Mill, e incluso Marx, etc.)

Tal como se ve en Aristóteles **la economía no abarcaba sino la discusión de líneas de acción** (o de administración) **de la familia en busca del “bien común”**, a la luz de la preocupación moral. La Economía era directamente hermana con la Ética. Por tanto, desde la Antigüedad y durante toda la Edad Media, la disciplina económica se centró en lo normativo más que en lo analítico (aunque sin descartarlo). Sin embargo, desde fines de la Edad Media **ha ido mudando de ser una “rama hermana de la Ética”** (y un capítulo de la casuística moral) **a convertirse en una ciencia autónoma que se “enorgullece” de ser éticamente neutral** (aunque es difícil negar que en el pensamiento económico se encuentran elementos normativos en diversas dosis).

Propulsado por los cambios económicos de la Revolución Comercial (Siglo XII, en adelante)¹⁵, se inicia el distanciamiento, que luego llevaría al “divorcio”. **Este distanciamiento entre aspectos morales y pensamiento económico puede rastrearse en germen en la posición filosófica de Occam en el siglo XIV**, que tuvo sus verdaderos ecos en el conjunto de las ciencias sociales más tarde (siglo XVI), con Maquiavelo (que independizó el análisis político de las preocupaciones morales), con la Corriente de Pensamiento Mercantilista y con la Reforma luterana y calvinista y su óptica de subjetivización (que forjó, en gran medida, el pensamiento social individualista de entonces y posterior).

A los antiguos pensadores griegos y profetas hebreos les había movilizado *el bien de sus pueblos*. De sus *comunidades*. Digamos que enfocaban sus reflexiones con vistas a una “felicidad” que, aunque elusivamente, se dio en llamar el “bien común”¹⁶). En el siglo XIV,

¹⁵ Si establecemos hitos, debemos hablar de la Revolución Agrícola (siglo XI y XII) y la Revolución Comercial (desde el siglo XII o XIII en adelante, particularmente XV, XVI y XVII).

¹⁶ Si bien el concepto de “bien común” era elusivo, no es menos cierto que difícilmente en el plano de los principios se lo identificaba con el progreso material. Sin embargo, poco a poco, aquella idea de “bien común” pasó a ser desplazada por una no menos ambigua de “felicidad”, que se veía a su vez representada como sinónimo de crecimiento económico. Así, por ejemplo, el pedido de Informe de la Corona al Real Consulado de Buenos Aires (bajo Secretaría de M. Belgrano) en 1803, hablaba de la necesidad de comunicar a la Corte “*los obstáculos a la felicidad de las colonias*” (Navarro Floria, Pedro; “Los doscientos años del Consulado de Buenos Aires; Todo es Historia 323, pag. 87, 1994).

Se buscaba pues la felicidad, en un nuevo sentido. **Era una nueva noción, muy lejana de la “excelencia” de Aristóteles**. Hobbes y Locke casi no habían hablado de esto, pero en el siglo XVIII tal concepto era un lugar común. Había una idea de “felicidad natural”: así, el “buen salvaje” de Rousseau era feliz en la naturaleza; y los educados de Europa querían copiarle con envidia (María Antonieta de Francia tenía una “granja” en Versailles

la moral *social* trabajada por los pensadores comienza a distanciarse de la mirada *comunal*. Defienden una mayor perspectiva del conocimiento empírico (lo que contribuirá al desarrollo de las ciencias experimentales) y una valoración acentuada de lo individual (lo que culminará en el individualismo). Es una filosofía que se ajusta al marco de la realidad de su tiempo: la emergencia de una clase comercial fuerte y ambiciosa. Se van aproximando a la vivencia del epicureísmo romano (un autor que reivindica esta línea es Lorenzo Valla, en el siglo XV, ya en los años del Prerrenacimiento).

En el mundo moderno (entendiendo aquí por tal aquél que emerge del Renacimiento y la Reforma), la preocupación de los pensadores por el estudio está en el conocer, en descubrir el porqué de la realidad. Estrictamente, no les inquieta perseguir la realización de cada quién por vía de una inserción comunitaria plena (como estaba presente en los griegos y su idea de *la polis*). De tal modo, **la manera de ocuparse de la realidad social se fue alejando de la visión fundada en un sistema de principios comunitarios moralizantes** (la moral comienza a mirarse como algo forjado interna y subjetivamente). Se va tejiendo así un nuevo esquema de valores.

La mirada ahora ha mudado. Agustín de Hipona (San Agustín) había sido categórico en contra del individualismo, en particular de la acumulación individual: *“La propiedad privada provoca discusiones, guerras (...) pecados graves o veniales. (...) renunciemos por lo menos a la propiedad privada (...) tomemos sólo aquello que necesitamos para vivir (...). Quien posee un bien superfluo posee algo que no le pertenece”* (*“La Ciudad de Dios”, edición 1922, original del Siglo IV*).

Pero, como dijimos, en el siglo XVI, la mirada ha cambiado como respuesta a las transformaciones comerciales; a su vez, esa nueva mirada será el gran motor de la transformación. Al Calvinismo *“Ya no le inspira sospechas el mundo económico como extraño a la vida del espíritu, ni desconfía del capitalista como de una persona que se ha enriquecido a costa de los infortunios de otros, ni considera la pobreza material como una cosa meritoria*

para experimentar como era vivir esa felicidad natural). Y se vislumbraba una vía de alcanzarla, que resultó una gran idea fuerza del siglo XVIII: la **“utilidad”**.

de por sí; acaso sea el primer código sistemático de enseñanzas religiosas que aplaude y acepta la actividad económica. No es su enemigo la acumulación de riquezas, sino el mal uso que puede hacerse de ellas por ostentación” (Tawney, 1959)

En su famoso trabajo, *“La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*, **Max Weber** (1864-1920) describió el origen de lo que podría llamarse (siguiendo a **Robert Merton** en *“Teoría social y estructura social”*) **el nuevo “complejo de valores económicos”**, que hoy constituye gran parte de nuestros preceptos sociales de conducta.

Ahora bien, desde ya que podrían construirse distintas categorías para el análisis, nosotros hemos optado por hablar *“desde lo sociológico”* de dos morales.

- a) **Una moral crematística** (pragmática y/o materialista)
- b) **Una moral anticrematística**, difícil de caracterizar pero que con las prevenciones del caso podemos conceptualizar como *“humanismo personalista”* (como lo ha llamado L.E. Di Marco por sugerencia del recordado Profesor Julio Olivera) o centrado en el *“bien común”*.

La perspectiva anticrematística, guste o no por otras razones no discutibles aquí, resultó el eje de la reflexión económica hasta la consolidación de la Revolución Comercial, particularmente desde el siglo XV al XVII. Revolución ésta que, con los siglos (y las sucesivas revoluciones técnicas y estructurales), llevó a imponer un *“complejo de valores económicos”* crematísticos. **“Complejo de valores económicos” de base crematística** que, no obstante, generalmente no reconocemos como presente en nuestro obrar social (en especial en nuestros países sudamericanos, y en particular dentro de los grupos intelectuales, que siempre se autoproclaman como desprendidos y alejados del consumismo, aunque en la práctica esto esté bien lejos de ser así).

Ahora bien, **existe un “curso”** (de acción) **y un “discurso”** (del pensamiento), **que se interinfluencian**. Para establecer un hito, podemos decir que en un momento dado (momento de la ruptura con Occam de la milenaria línea normativa), el pensamiento

comenzó a avalar los hechos crematísticos. Luego el **“curso” de los hechos ejerció influencia en el “discurso”** (que fue abandonando la reflexión moral). Posteriormente, este abandono de la reflexión moral potenció un curso *más amoral* de los hechos históricos.

DICHO BREVEMENTE

Dicho brevemente, la “ruptura” filosófica de Occam (en un contexto social propicio) colaboró en la conformación de la mencionada Revolución Comercial⁽¹⁷⁾. Esta Revolución Comercial llevó al abandono “paulatino” de la reflexión moral en el ámbito económico (siglo XVIII). Lo cual conduce, como catalizador, a potenciar la amoralidad de las conductas y a internalizar en los agentes sociales el nuevo complejo de valores económicos

Un ejemplo, si se quiere, de la tesis weberiana del vínculo entre las ideas (en este caso económicas) **y los fenómenos históricos** (que Max Weber trabajó concretamente) **es la relación entre la ética calvinista-puritana y el capitalismo en el siglo XVII**. Esta vinculación no quiere decir, a entender de Weber y a diferencia de Marx, que las ideas éticas de los puritanos fueran simplemente una superestructura que racionalizó su comportamiento económico, sino que los tipos de conducta (como el trabajo y la vida austera) prescritos por sus creencias concordaban con las formas de comportamiento necesarias para lograr éxito empresarial en los albores del capitalismo⁽¹⁸⁾. *Eran funcionales*. Es decir que, para Weber, **se producía un reforzamiento mutuo de valores** (éticos y económicos), **definiendo una forma de vida, un “complejo de valores económicos”**.

¹⁷ En Occam se borra la noción de “esencia”, que hace que la cosa participe como “elemento” de un conjunto. Desaparece lo “universal”. Se disuelve aquello que estructura la pertenencia a un “conjunto”. Estrictamente **no hay más categorías genéricas sino solamente individuos**. Esto lleva irremediabilmente al *individualismo*, ontológico primero, en el pensamiento ético después y finalmente en la justificación de la práctica cotidiana.

¹⁸ Weber sostiene que la Reforma introdujo un gran cambio en la actitud de los “guías” espirituales hacia el trabajo y el lucro. La antigua posición era considerar al trabajo como necesario, aunque *moralmente indiferente*. Pero la línea calvinista cambió la perspectiva: ahora sería una obligación moral. Un ejemplo se encuentra en “A Christian Directory” de Richard Baxter (1673), de gran influencia en la Inglaterra del siglo XVII: *“Todo hombre está obligado a hacer el bien(...) especialmente a favor de la nación: Y esto no se logra (...) sino mediante el trabajo”*.

Este “*complejo de valores económicos*” de la “*ética protestante*” emergente con la Reforma (apuntado por Weber en su ya citado trabajo sobre el tema) que estructura el proceder del individuo “*standard*” de nuestras sociedades de hoy, se caracteriza por las siguientes orientaciones valorativas centrales: **acumulación, individualismo y competencia**¹⁹).

Estos valores puritanos encontraron, en un principio, un gran rechazo social, y sólo fueron aceptados por los miembros de sus respectivas iglesias (a veces poco numerosas, e incluso perseguidas, como en Gran Bretaña). Pero, **luego que el vínculo ascetismo/acumulación de riqueza llevara al éxito económico** a gran número de sus adherentes, y ayudara a la consolidación del sistema de mercado y a la industrialización en el universo anglosajón, **el complejo de valores** (funcional para el mundo emergente) **se divorció de la estructura religiosa y fue adoptado paulatinamente como una actitud secular hacia la vida por la mayoría de los grupos sociales en los países occidentales** (y siglos después por India, Japón y actualmente también China). El choque cultural con los países islámicos es, en parte, motivado por su resistencia a alguno de los componentes más “modernos” de ese complejo de valores (p. ej. el creciente y militante agnosticismo).

UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA

Karl Polanyi (1886-1994), autor bastante olvidado entre los economistas y muy poco mencionado entre los sociólogos, insistió en su obra de 1944 (*La Gran Transformación*, FCE, Mex. 1992) en los vínculos entre los aspectos económicos y las facetas culturales de una sociedad, concentrándose particularmente en los tiempos de la Revolución Industrial (fue, si se quiere, el iniciador de la “Antropología Económica”). Dentro de la amplia gama de aspectos culturales se encuentran **los modos de pensar y de hacer**, admitidos y fomentados por una sociedad (entre los que está el llamado “*complejo de valores económicos*”, señalado oportunamente por Merton).

¹⁹ En sus inicios, un valor central era el ascetismo (en especial en el calvinismo puritano), pero poco a poco éste fue abandonado hasta ser sustituido por su contracara, el “consumismo” de la sociedad masificada, dando por resultado una gran contradicción: **una sociedad individualista pero despersonalizada en su masificación.**

III. ¿UN DIVORCIO DEFINITIVO?

Sin embargo, el **“complejo de valores económicos”** es solamente un aspecto de nuestra **conducta**; y ha estado y está todavía (como señala Weiskopf, 1949 y 1950) en conflicto manifiesto y latente con otros valores. El mismo **Weiskopf** sostiene que el pensamiento teórico de Adam Smith (1723-1790) (integrado en la *“Teoría de los Sentimientos Morales”* y *“La Riqueza de las Naciones”*) es un intento de salvar este conflicto y **justificar las nuevas actitudes como fundadas en la naturaleza humana**.

Para comprender este proceso es preciso una revisión histórica. Ubiquémonos en el Siglo XVIII. Antes de David Hume, y desde Sócrates, la gran preocupación de los filósofos había consistido en encontrar un fundamento racional para nuestro comportamiento moral, bajo la premisa de que existe algo predefinido *“como correcto”*, cuya definición está dada con independencia de nuestra voluntad. Es lo que puede identificarse como *“racionalismo moral”*. Hume rompe con este *“racionalismo moral”*.

Precisamente Smith pertenecía a esa corriente de pensamiento conocida como la **“Ilustración Escocesa” (o Escuela Moral Escocesa)**, en la que se enrolaron Francis Hutcheson (1694-1746) y especialmente David Hume (1711-1776); este último con su famosa frase *“La razón es y debe ser esclava de los sentimientos pasionales”*. El análisis de Hume, para decirlo sencillamente, se afirma en un subjetivismo moral, siendo a la vez un enfoque más sociológico (lo que él llama *el reconocimiento de los estándares compartidos*) que filosófico (alejándose entonces del *“objetivismo o racionalismo moral”*).

Nos dice Weiskopf que *la metáfora de la mano invisible* y su corolario de una armonía de intereses, pese a la búsqueda individual del propio bienestar, **señala la necesidad de dar una justificación ética al nuevo complejo de valores** (recordemos que Smith era profesor de *“Filosofía Moral”*, título que recibía por entonces el conjunto de las ciencias sociales). Esto se entiende ya que, por entonces (como una herencia de la visión anticrematística que había regido el pensamiento moral durante más de un milenio), la búsqueda del interés individual

era percibida como moralmente reprobable⁽²⁰⁾; y, por tanto, para ser vista como una práctica aceptada debía argüirse que *si conduce al interés general*, aunque sea sentida como inmoral para el individuo, *es moral desde lo social*. Esa fue, según Weiskopf, **la misión que asumió A. Smith...**, y **la razón última de la difusión generalizada de su pensamiento (y consiguiente fama)**⁽²¹⁾.

LA MIRADA CRÍTICA EN EL SIGLO XVIII: ROUSSEAU

J. J. Rousseau, cuya influencia fue grande aún en vida, señaló en su *“Discours sur les sciences et les arts”*(1749) que éstas habían pervertido la natural bondad del hombre (*su naturaleza*); y sus ideas serían en esto sustento de partida de todos los movimientos que han protestado contra la persistente crueldad de la sociedad industrial y el creciente deterioro de su entorno (natural y social). Dos citas nos brindarán una idea de su perspectiva: *“nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han ido hacia la perfección”*; y también *“Los antiguos políticos hablaban de costumbres y virtud, los nuestros de hoy sólo hablan de comercio y de dinero”*.

Poco después de Smith, se yergue la figura máxima del **Utilitarismo**⁽²²⁾ por entonces emergente, **Jeremy Bentham** (1748-1832), que en sus trabajos sobre legislación señaló que

²⁰ Es muy revelador transcribir unas líneas de Robert Heilbroner (1985): *“Como es natural (...) el afán de lucro es cuando menos tan antiguo como las narraciones bíblicas. Pero existe una diferencia inmensa entre la envidia (...) y el forcejeo general por la conquista de riqueza, difundido en toda la sociedad. Mercaderes aventureros han existido (siempre)(...) pero las aventuras de unos pocos son cosa muy distinta de toda una sociedad. Tomemos (...) los Fuggers, grandes banqueros del siglo XVI(...). Cuando falleció el viejo Anton Fugger, su sobrino mayor, Hans Jacob, rehusó hacerse cargo de aquel imperio(...). Jorge, hermano de Hans, dijo que prefería vivir en paz; un tercer sobrino, Christopher, se desentendió también. Por lo visto, ninguno de los herederos inmediatos de aquel gran imperio juzgó que éste merecía (...) alguna molestia”*

²¹ Ese nuevo “complejo de valores”, muy alejado de aquellos conceptos que señala Heilbroner, es la “ética del mercado”, y que Weber describe: *“La comunidad de mercado (...) es la relación más impersonal en la que los hombres pueden ingresar (...), no repara más que en la cosa, no en la persona; no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad (...). Intereses racionales (...) determinan los fenómenos del mercado en alta medida (...) y constituye el contenido de la ética del mercado”* (Weber, M., *“Economía y Sociedad”*, FCE, 1996).

²² Este Utilitarismo supone una conducta “hedónico-eficientista” (en realidad puede calificársele de hedonismo social). Tal concepto abarca conductas empresariales y personales. La eficiencia, hoy tan reclamada (e invocada con otro vocablo, la productividad) si bien encierra una idea más propia del campo empresarial tiene un

el principio del *hombre económico* podía entenderse no solamente como un modelo simplificado de conducta (de los sujetos) sino también como un criterio moral (*el deber ser*), y fundamentalmente práctico, utilizable para definir normas legales que hicieran compatible las decisiones individuales con la conveniencia del conjunto (en los casos en que la armonía de intereses de Adam Smith no operaba, por ejemplo, el robo o el hurto).

Es muy debatible si Bentham avalaba la conducta del *hombre económico* como un sustrato moral a seguir, **pero lo que sí es seguro es que, de la mano del Utilitarismo como modelo explicativo de conducta, y fundamentalmente entre muchos de los cultores del análisis económico, se elevó también a criterio moral a practicar.** De modo que la “*maximización económico-racional*” pasó a ser vista sin más como una conducta a seguir. Una línea ética a copiar. Esto es lo que resulta peligroso, pues se confunde el “*ser*” con el “*deber ser*”. Los hechos con los deberes⁽²³⁾.

La ruptura definitiva con los aspectos normativos se perfila con la Fisiocracia y la Escuela Clásica, aunque los autores no lo hubieran pretendido. Ya **William Petty** (1623-1687), cien años antes del mundo clásico, presentó proposiciones metodológicas para separar moral y ciencia, sosteniendo que la ciencia no existía para tratar de definir aspectos morales, sino que “*sólo es un medio para un fin*”. Digamos un instrumento. Y, siguiendo este argumento, son los fines, no los instrumentos, los que resultan morales o inmorales.

Simonde de Sismondi (1773-1842) en su texto crítico la línea clásica, “*Nouveaux Principes d'Économie Politique*” (de 1819), cuestiona el objeto que se venía asignando a nuestra disciplina. “*¿De qué sirve la riqueza material si no se realiza la felicidad?*”, se pregunta Sismondi. A esta idea reflexiva se opone tajantemente **Nassau William Senior** (1790-1864), en “*An*

perfecto correlato en el “hedonismo” personal (que incluye en sí las conductas “oportunistas” y despojadas de criterios solidarios o afectivos). Es una especie de consecuencialismo que fue degenerando en posiciones cada vez más individualistas.

²³ Por supuesto que en filosofía los aspectos conductuales siguieron discutiéndose. Al “consecuencialismo hedónico” de Bentham se opuso Kant, quien se niega a mirar las consecuencias y entiende que debe juzgarse, como ya dijimos, sólo la intención, los principios de base. De allí lo de ética “principista”. **Hegel**, en su momento, **sostuvo que la ética formal de Kant era demasiado individualista y que la moral debía incluirse dentro de lo social; y lo social, a su vez, dentro del Estado.** Aquí llegamos al otro extremo. La totalidad cae dentro del Estado, y por eso lo de **totalitarismo** (nazismo, comunismo, dos derivaciones del hegelismo). Estamos frente al eterno debate: individuo versus Estado.

outline of the science of political economy" (*Esbozo de Economía Política*)(de 1836), diciendo que **"la economía estudia la riqueza no la felicidad"** (muy posiblemente lo escribiera en implícita respuesta a Sismondi); y su construcción del estudio de la economía proponía como primer postulado el "principio hedónico" (con el que, dicho sea de paso, sólo reconocía una triste realidad sociocultural ya instalada..., al menos en Inglaterra, por entonces).

Así, el lento tránsito de siglos en el pensamiento llega a un punto polémico. **Del remoto concepto**, presente en Aristóteles, **de la "felicidad" como realización** de la persona en su esencia de "hombre"⁽²⁴⁾, **se pasa a una idea de prosecución de la riqueza**, entendida como bienestar material, **y perseguida individualmente** (sin interesarse mayormente por los demás).

Poco podemos quejarnos de que la economía no recepte preocupaciones éticas cuando aplaudimos este distanciamiento o ruptura del siglo XIV, que se inicia con Occam, y se fue profundizando luego.

IV. ECONOMÍA POSITIVA Y ECONOMÍA NORMATIVA: BREVÍSIMA HISTORIA

A partir de **David Ricardo** (1772-1823), aparecen dos grandes líneas de pensamiento económico: una, **la milliana**, que se desarrollará hacia la interpretación neoclásica; la otra, **crítica**, en la cual se vertebrarán las distintas heterodoxias. Los primeros que hablaron de una separación entre lo normativo y lo positivo, entre "arte" y "ciencia" de la economía, fueron dos autores de la línea milliana, **N. W. Senior** y **J. S. Mill** (en el segundo cuarto del siglo XIX), quienes percibieron que al pasar al campo de la acción política era preciso recurrir a premisas éticas que escapaban al ámbito de la economía (al menos en el estilo que se la ha trabajado desde entonces).

²⁴ Esta idea de felicidad está conectada a su idea de tránsito de la potencia al acto. Es como si dijéramos de una manera simple que toda persona *tiende*, y pretende llegar a ser "hombre" *realizado*, y esa es su "eudaimonía" (o excelencia). Es en tal paso, según Aristóteles, que encuentra la "felicidad". Todavía hoy cuando hablamos de nuestra "realización" no estamos sino haciendo una reminiscencia vulgarizada del remoto concepto aristotélico.

Luego de J. Stuart Mill se va consolidando lo que Amartya Kumara Sen denominara “**el enfoque ingenieril**” de la economía, que él opone al “**enfoque ético**”. Sostiene que en el primer grupo se ubica prácticamente toda la línea neoclásica (a su entender, la excepción es Francis Edgeworth²⁵)(Cfr. Sen, 1987)

Hacia fines del siglo XIX, **John Neville Keynes** (1852-1949) (el padre del famoso John Maynard Keynes, 1883-1946) en su obra “Alcance y método de la economía política” (*The scope and method of political economy, de 1891*) distinguió tres perspectivas de tratamiento de los fenómenos económicos, diciendo: “El objetivo de la ciencia positiva consiste en el establecimiento de **uniformidades**, el de la ciencia normativa en el establecimiento de **ideales**, y el del arte en la formulación de **preceptos**”. En otras palabras:

- **La economía positiva** se aboca a la reflexión “científica” del fenómeno económico. Estudiaría pues los hechos. Aquello “*que es*”.
- **La economía normativa** reflexiona sobre las metas u objetivos económicos, vinculando la Economía y la Ética. Estudia pues el “*deber ser*”.
- El **arte de la economía** se ocupa de la conexión entre las metas (definidas por la economía normativa) y los aspectos científicos (estudiados por la economía positiva), con el propósito final de definir vías de acción. Estudia, por tanto, las líneas de acción, o sea de política económica.

Alfred Marshall (1842-1924), contemporáneo de Keynes padre (y “profesor” de Keynes hijo) y sistematizador de la microeconomía, se dirigió en sus trabajos hacia el “arte de la economía”. En efecto, contrariamente a la difusión vulgar, incluso entre los economistas, Marshall remarcó como muy pocos **los aspectos “contextuales”** del análisis, indispensables para el “arte de la economía”.

El espíritu de su época sin embargo iba en la dirección *avalorativa*, en el sentido de pretender alcanzar una ciencia libre de valoraciones. Alcanzar *el Wertfreiheit* de **Max Weber**,

²⁵ Desde mi modesta óptica, también se ubicaría A. Marshall, a quien Sen, para mí injustamente, clasifica en el enfoque netamente ingenieril.

presente en su ensayo *"Sobre la teoría de las ciencias sociales"* (de 1904) [sin embargo, Weber al mismo tiempo que predice la posibilidad de una ciencia social libre de valoraciones propone como indispensable *"la discusión sobre los valores"* (*Wertungsdiskussionen*)]. En la misma dirección *avalorativa* apuntó **E. Durkheim** (1858-1917) al recomendar que se trataran los hechos sociales *"comme des choses"* (como si fueran cosas).

Pese a aquella visión "comprometida" de Marshall, que de un modo u otro estuvo presente en los escritos y perspectivas de los economistas por años, poco a poco, lentamente, **la formalización comenzó a desplazar el análisis contextual** (y, a la vez, el puro cálculo sustituyó a la reflexión de "filosofía social"). Pero el golpe, la puntada final, para centrar el análisis teórico en un campo completamente abstracto, distante del "contexto" social y alejado de la faz normativa, se produce con ese coloso de la economía que fue **Paul Anthony Samuelson** (1915-2009). En su *"Foundations of economic analysis"* establece la definitiva línea de formalización en nuestra disciplina, y critica precisamente a Marshall de modo severo, por su visión más comprometida con lo normativo contextual, diciendo que sus ambigüedades *"habían paralizado los mejores cerebros durante tres décadas"*. Después de todo, las matemáticas están libres de valoraciones, y ése era un objetivo. En la misma línea, puede decirse que lo acompañó **John R. Hicks** (1904-1989).

Se llegaba así al concepto de Lord Kelvin: *"la ciencia es medida"*²⁶). Sin embargo, hubo académicos que pese a su especialización en aristas matemáticas han criticado la generalización de este método. Así, el ingeniero y economista argentino **Francisco García Olano** (1908/1980), miembro del Instituto Alejandro Bunge y Presidente de la Academia Nacional de Ciencias Exactas Físicas y Naturales (período 1976-1979), en uno de sus múltiples trabajos, *"Límites de la matemática: matemática y economía"* (de 1965), escribió: *"¿Debe estimularse la elaboración y difusión de modelos que se presten especialmente al empleo de la matemática? ¿O por el contrario, debe contenerse con firmeza esa tendencia, dados los serios errores teóricos y prácticos a que conducen?"*

²⁶ Sir William Thomson, Lord Kelvin, fue un famoso físico británico, nacido en Belfast, Irlanda del Norte. A mediados del siglo XIX, contribuyó a la escala teórica de temperatura absoluta (los grados Kelvin), y también elaboró la teoría dinámica del calor.

Pese a su mencionada opinión del tratamiento “como cosas” de los hechos sociales, **Durkheim** insistía en que **el nivel social de la realidad es *sui generis***, con propiedades específicas, que no encuentran fáciles analogías en otros campos. Esto implica que en muchos casos cabe el tratamiento matemático, mientras en otros, no menos abundantes (sino quizás más), se imponen métodos que se apoyan en la reflexión y el análisis cualitativo de las situaciones (Giner, 1981).

En ciencias sociales, y en particular en economía, **se busca una ciencia libre de valoraciones**. Alcanzar el *Wertfreiheit* de **Max Weber**, presente en su ensayo “*Sobre la teoría de las ciencias sociales*” (de 1904) [sin embargo, Weber al mismo tiempo que predice la posibilidad de una ciencia social libre de valoraciones, propone como indispensable “*la discusión sobre los valores*” (*Wertungsdiskussionen*)](27). Una corriente derivada del marxismo, la Escuela de Frankfurt, pese a su afinidad en muchos puntos con Weber, ha cuestionado esta idea del positivismo de excluir los valores del trabajo científico social, cuestionando que sólo se evalúen los medios (para alcanzar los fines) pero no evaluar los propios fines. Ataca, entonces, la defensa que hace el positivismo de la pasividad del científico social. Sin embargo, como J. Habermas señala en “*Conocimiento e interés*” (traducción de 1988), algunos partidarios del marxismo estructural, y hasta el propio Marx, se muestran a menudo claramente “positivistas”.

La relación entre la teoría y las metas normativas como principal propósito (en otras palabras, el “arte de la economía”) **se ha ido diluyendo dentro de la Economía**. El pensamiento económico moderno se centra en modelos predominantemente abstractos; y como han dicho dos prestigiosos autores del pensamiento económico, “*Cuando se han abordado preguntas difíciles no se lo ha hecho como problemas que necesitan solución sino meramente como rompecabezas técnicos*” (Landreth & Colander, 2004).

La tendencia de los economistas comenzó pues, como dijimos, a deambular el camino marcado por Samuelson. Esto, unido a conceptos culturales enraizados en la sociedad anglosajona (los cuales imperan en el mundo académico), ha llevado a relegar estudios

²⁷ En la misma dirección *avalorativa* apuntó **E. Durkheim** (1858-1917) al recomendar que se trataran los hechos sociales “*comme des choses*” (como cosas).

holísticos, como los que hacen a la *historia del pensamiento económico y social*, y centrarse en *ver los árboles* (es decir, las aristas exclusivamente económicas) *sin ver el bosque* (la realidad social como un todo). De tal modo, **aquel sendero de “filósofos sociales” fue abandonado; y los “profesionales”,** abocados exclusivamente a la técnica, **predominaron.**

El lector atento y conocedor puede apuntar rápidamente que existe un área de tangencia entre teoría y norma, la llamada “economía del bienestar” (y también en otros campos de más reciente desarrollo, como la “teoría de los juegos”, la teoría de la regulación y, en cierto modo, en el “análisis institucionalista”). Esto es correcto, pero precisamente esta rama “evolucionó” desde **la primera economía del bienestar** (Sidgwick, Marshall y Pigou), que incorporaba implícitamente “juicios de valor” (esto es “normas”, que pueden o no compartirse) a la **“moderna economía del bienestar”** (Arrow, Samuelson, Hicks), que precisamente **pretende generar una teoría de la política económica no contextual** y libre de *juicios de valor* (de allí el rescate del óptimo de Pareto como criterio de decisión) para alcanzar la “eficiencia” (que es finalmente el objetivo o meta perseguida). Y **para ello se avanza** (¿o se retrocede?) **hacia modelos cada vez más abstractos**, y bajo fuertes supuestos, poco reales, aunque “operativos”. Evidente es que **ésta es una perspectiva crematística** (tal y como nosotros la definiéramos párrafos atrás).

Para completar el complejo panorama, la “moderna economía del bienestar” no fue capaz de definir fundamentos libres de valores como pretendía (ya que cada *óptimo de Pareto* exige aceptar una distribución de los ingresos implícita). Además, la *teoría del segundo óptimo* (de **Lipsey y Lancaster**, de 1956) señaló incluso que no necesariamente era conveniente cumplir las condiciones de **Vilfredo Pareto** (1848-1923). Y, para rematar, **K. Arrow** (en 1951) demostró que era imposible derivar una *“función de bienestar social”* (o de preferencias de la sociedad) sin caer en inaceptables actitudes dictatoriales⁽²⁸⁾. En definitiva,

²⁸ Arrow demostró la imposibilidad de un orden de preferencias sociales a partir de las preferencias individuales en ausencia de dictadura (es decir, cuando ningún individuo se impone a los demás en la definición de las preferencias sociales): **si se respetan las preferencias individuales, las preferencias sociales quedan indeterminadas.** El **teorema de la imposibilidad** de Arrow suele llevar a una visión teórica desesperanzadora, ya que si no puede derivarse una ordenación social la teoría del bienestar pierde relevancia. No obstante, **A. K. Sen**, teniendo 37 años, en su libro de 1970, *“Collective Choice and Social Welfare”*, **trató las condiciones en las cuales, a partir de las decisiones individuales, surge una decisión colectiva y pueden establecerse reglas** para que las decisiones grupales sean compatibles con los derechos individuales.

los juicios están..., pero implícitos; y cuando son explicitados para la acción de política (en la pretendida función de bienestar de la sociedad) no es posible llegar a ellos de un modo democrático (*teorema de la imposibilidad de Arrow, de 1951*).

El paso de la “primera economía del bienestar” (basada en el supuesto de la validez de comparaciones interpersonales) a la “nueva economía del bienestar” (que obvia tal supuesto), según algunos autores, se debió a la crítica del supuesto mencionado entre otros autores por **Gunnar Myrdal** (1898-1987)(en un texto de 1929). La posición de Myrdal era absolutamente radical. No proponía la supresión de los juicios de valor. Su crítica apuntaba a que en realidad están implícitos, y proponía como camino **explicitarlos al inicio del análisis**. A su entender **es necesaria una economía basada en “premisas de valor explícitas y concretas”**. Esto como consecuencia de que no es posible distinguir la economía positiva de la normativa⁽²⁹⁾, ya que la primera siempre portaría, según opina, valores políticos. Sería, tal vez, una actitud de mayor honestidad intelectual. Myrdal escribe *“La única forma en que podemos perseguir la objetividad del análisis teórico consiste en exponer nuestras valoraciones claramente (...)”*. Sin embargo, Mark Blaug critica la frase de Myrdal, ya que no está claro por qué mecanismos la explicitación tornaría en objetiva la argumentación.

Otros autores opinan también, desde diferente vereda doctrinal, que lo normativo nunca está ausente, sólo velado. Ricardo Crespo señala que el argentino **Rolf Mantel** supo afirmar: *“Toda la teoría económica es normativa, precisamente en la medida en que indica cuál es la conducta racional”* (a seguir para una buena gestión de los recursos). Dicho de otro modo, **la racionalidad, en definitiva, es normativa**. Aquí, bien puede agregarse una distinción de Max Weber entre racionalidad *formal* y racionalidad *sustantiva*. La primera, denominada más tarde por la Escuela de Frankfurt racionalidad *instrumental*, es la que reina en la sociedad

²⁹ Estrictamente, la ciencia no está libre de “juicios de valor”, y estos tienen carácter de orden metodológico. En cada momento histórico existe una definición social sobre lo que debe aceptarse como “correcto” científicamente. Se constituye así lo que Kuhn llamara un “colegio invisible”, que define lo que se considera “ciencia” (en especial, en el mundo académico). Bachelard le dio otro nombre al mismo concepto, *“la ciudad científica”*. Precisamente este ensayo apunta a destacar que hoy, en economía, un artículo *reflexivo, al estilo de Marshall, Pigou* e incluso Keynes, sería rechazado de las publicaciones por carecer de base empírica “cuantitativa” y ausencia de una modelización matemática explicitada.

posmoderna³⁰), y más particularmente en el ámbito de la actividad económica y el pensamiento tecnocrático (y consiste en la adecuación de medios a fines, sin discutir estos fines). Pero esta “racionalidad” está bien lejos de lo que es razonable o **racionalidad sustancial**. Podríamos incluso hablar de la presencia de una *irracionalidad sustancial de la racionalidad instrumental*.

También inquietos por la temática están **A. Kumara Sen** y **K. Boulding**. Este último es autor de un famoso artículo que escribiera hace unos 35 años, “*Economics as a moral science*”. A su vez, Sen (Nobel 1998) ha dirigido parte de su obra a sus reflexiones acerca del distanciamiento entre Ética y Economía, y sus consecuencias en términos de la distribución de la renta y de la riqueza (Cfr. Sen, 1987). También es necesario resaltar análisis como los del Nobel (1986) **James Buchanan**, quien conecta los valores (o cultura) de una sociedad con el ordenamiento u organización económica de ésta.

Alejados de la preocupación cuantitativa y avalorativa predominante, existen intentos genuinos para reencauzar la reflexión económica hacia aristas menos crematísticas (v.gr. **Ricardo Crespo** y el ya mencionado Luis E. Di Marco) pero los resultados son muy magros. Crespo en “*La economía como ciencia moral*” (1997) trabaja el concepto de la economía como *ciencia práctica* (en el sentido clásico de ciencia moral). Allí plantea que “*no hay ninguna corriente económica que haya adherido de un modo explícito al importante movimiento de rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica o ciencia práctica o moral, que se ha desarrollado en un ámbito de la filosofía de las ciencias sociales, especialmente en Alemania, como crítica al influjo iluminista en ese campo*”. Se adhiere a esta línea, y así descarta aquellas propuestas de rehabilitación de corte kantiano (precisamente por su raíz *iluminista*).

Ricardo Crespo también habla de una “**economía de alcance ampliado**”, que integre la **racionalidad instrumental** (que mira la eficiencia) y la **racionalidad práctica** (o valorativa,

³⁰ Y esto desde la irrupción misma del *Proyecto de la “Modernidad”*, por eso la crítica de la Escuela de Frankfurt a la Ilustración. Una de las formas de la racionalidad formal, nos dice H. Marcuse, es la tecnología moderna (que nos brinda eventuales “comodidades” y, a la vez, destruye nuestro mundo natural).

que debate los fines). Sin embargo, en un paradigma académico “formalista” es muy difícil que esta línea prospere y se consolide (pues los *valores* sencillamente no son formalizables)⁽³¹⁾.

En definitiva, el norte en el campo reflexivo (*no cuantitativo*) parece extraviado, incluso dentro del propio terreno normativo, **así se llega al absurdo**, desde nuestra humilde óptica, **de considerar a la tecnología como un criterio de verdad**. Efectivamente, **Clarence Ayres⁽³²⁾** sostiene que existe un nexo entre un “*proceso vital*” (diciéndolo sencillamente, el aumento del nivel técnico) de una sociedad y las “*instituciones*” de esa sociedad. En su opinión, éstas deberían ser juzgadas como “verdaderas” (*buenas*) o “falsas” (*malas*) por su “*contribución al proceso vital*”. ¡Es decir, que lo ético de un hecho (para el caso, una “institución”) es discernido por su contribución al desplazamiento de la función de producción! **¿Es acaso posible un pensamiento más netamente eficientista?⁽³³⁾**

V. LA CORRUPCIÓN COMO TEMA DE LA ECONOMÍA

De acuerdo a lo desarrollado hasta aquí queda claro que la reflexión económica se ha ido alejando de la preocupación ética. No es su norte... lo fue cada vez menos a medida que la sociedad, hacia el Prerrenacimiento (finales del último siglo de la Baja Edad Media), fue mudando sus valores. El devenir del pensamiento cambió, reflejando el de los usos y costumbres⁽³⁴⁾.

No obstante, los aspectos éticos han vuelto a tener en buena medida manifiesta presencia en la Corriente Principal..., pero por razones exclusivamente de eficiencia (que

³¹ Hay autores que, sin embargo, van lentamente intentando introducir esquemas éticos en la teoría formal como Mario Szychowski en varios trabajos (el último “El efecto de la demanda del Bien en la asignación de recursos”, AAEP, 2008).

³² Clarence Ayres (1892-1972), perteneció a la línea *heterodoxa*, y dentro de ella a la *corriente institucionalista* que inaugurara Th. Veblen hacia finales del siglo XIX y principios del XX.

³³ Incluso para la “filosofía analítica” de B. Russell y los filósofos positivistas del “Círculo de Viena” (como L. Wittgenstein), los problemas éticos (*o lógicos, o metafísicos*) solamente son consecuencia de un incorrecto uso del lenguaje. Así, propiamente hablando, para ellos, no existirían problemas morales.

³⁴ Esa evolución de la mentalidad de lo medieval a lo “renacentista” puede percibirse, en la literatura, si se compara el *Poema de mío Cid* (siglo XII) y *La Celestina* (siglo XV). En el *Mío Cid* predominan los valores épicos y comunitarios. En *La Celestina* se presenta un mucho mayor interés por lo hedónico, y sus personajes se guían por los intereses personales (no comunitarios), el afán por las riquezas y la “satisfacción” del momento efímero.

como dijimos es el norte de *toda la reflexión económica* y también de la economía del bienestar). Así se preocupa por la “corrupción” (económica, por supuesto, ignorándose otras tan dañinas o peores). La Ética reingresa así pero no como un fin en sí mismo sino como un medio..., *¡sólo para producir más!*⁽³⁵⁾.

Desde ya que **este fenómeno de la corrupción es tan antiguo como la existencia de sociedades complejas**. Ejemplo de ello es la presencia del “pícaro” en la literatura hispana y universal (caso de la emblemática obra, *Vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*, del siglo XVI). En la historia se recuerdan memorables polémicas sobre supuestas corrupciones, como la que involucró en el Siglo III antes de J.C, en los tiempos de la república romana, a Catón el Censor con Escipión el Africano; o el asunto de las “cuentas del Gran Capitán”, entre el rey Fernando el Católico y Gonzalo Fernández de Córdoba, al mando de los ejércitos españoles en Italia (siglo XVI).

Tampoco es un problema exclusivo de los países menos avanzados, a punto que ha merecido en Francia, ya hace unos años, todo un “diccionario” sobre el tema (de Gilles Gaetmer, Ed. Stock, Paris, 1992, *“L’argent facile: dictionnaire de la corruption en France”* de 387 pag.) y seguramente todos los países podrían publicar una obra similar. Lo cierto es que este aspecto, que desde nuestra óptica es marginal en sus efectos, resulta la gran preocupación moral de la economía de hoy por sus presuntos efectos en el crecimiento (v.gr. Mauro, P., 1996, *“The effects of corruption on growth”*, Documento de trabajo, FMI).

¿Pero qué es la corrupción? ¿De qué hablamos cuando evocamos su nombre? En un contexto social, una conducta corrupta es aquella que se desvía de las normas. Así aparece el concepto en Tucídides y en Aristóteles. Aunque no quede claro cuáles son esas normas *“que distinguirían los actos corruptos de los que no lo son. ¿Son normas morales o normas jurídicas?”* (Giner et alter, 1998). Pues bien, se puede entender *operativamente* por corrupción el acto de

³⁵ Es verdad que el crecimiento del producto atenúa numerosos problemas sociales, pero genera otros, hasta quizás más graves; y también es cierto que **el mero crecimiento no es desarrollo**. El crecimiento tiene su costo (y no solamente ambiental), cosa que no siempre se evalúa.

desnaturalizar, desviar algo del fin hacia el cual naturalmente tiende o fue creado (p.ej. una institución).

Dada la particular percepción con que nuestra sociedad ha ido construyendo sus usos, costumbres y normas legales desde el Renacimiento (o incluso desde el Prerrenacimiento), *“Hoy día, el sentido de la expresión se ha restringido, utilizándose preferentemente como corrupción política o económica”* (Cfr. Girner et alter, 1998).

Dentro de la corrupción *económica* pueden distinguirse tres categorías en grado creciente. La **propina o dádiva** que se entrega como signo de gratitud (a veces al médico o al maestro, aunque a este nivel puede jugar un componente afectivo que lo aleja del acto de corrupción). El siguiente grado de corrupción es **la exacción**, que consiste en la extorsión para obtener lo que sin embargo nos corresponde por derecho (p.ej. “agilizar” un expediente). Finalmente, **el cohecho (o coima)** que es el pago para que alguien haga lo no debe hacer (v.gr. no levantar una infracción de tránsito). Sus efectos nocivos no son iguales. Así, la propina o dádiva bien podría tener efectos positivos. Son las otras dos categorías las que jugarían un papel perjudicial.

Desde la teoría económica, se postula que la corrupción, al reducir los incentivos a invertir, conspira contra el crecimiento económico. Puede decirse que opera igual que un tributo: incrementa los costos, con el agravante de que no puede ser explicitada. Lo cual agrava el problema al obligar a implementar algún mecanismo para sumar la erogación, al mismo tiempo que se la oculta (una *ingeniería contable* que obliga a caer en la *informalidad*). Además, también puede contribuir a reducir el crecimiento al bajar la calidad de la infraestructura pública (por construcciones de baja calidad) y los servicios públicos (al no contar con una infraestructura de buena calidad).

Existen innumerables trabajos que avanzan sobre la estimación de los efectos dañinos de la corrupción, si bien esos múltiples resultados empíricos deben considerarse con alta precaución ya que la naturaleza de la corrupción lleva a la carencia de registros estadísticos ciertos, y no quedan sino indicadores indirectos no muy confiables... por más ingeniosos que sean.

Una expresión ya establecida para considerar conceptualmente el nivel de corrupción es la siguiente: $C = M + D - E$. Aquí “C” es la corrupción, que crece con el nivel existente de monopolios (M) presentes en el sistema económico y con el poder discrecional (D) de los funcionarios; a la vez que decrece con lo que se denomina genéricamente “*enforcement*” (E) (*controles, penalizaciones o “rendiciones de cuentas”*). La expresión puede considerarse impecable..., con el sólo detalle que no se expone allí una circunstancia que entendemos fundamental: la corrupción es más probable en una sociedad que cuente con un “ethos” particularmente favorable para ella. No se quiere discutir eso, pues nos remitimos exclusivamente a los impactos de la corrupción en el plano político-económico, sin debatir éticamente la “moral de base”. Que es precisamente lo que hemos pretendido historiar en acápites anteriores, señalando que no puede existir una sociedad económicamente impoluta en un marco conductual que ha olvidado, hace siglos, los “lazos” comunitarios, en la práctica... y en la teoría económica; o, mejor dicho, interesándose sólo por una mirada hedónica, *utilitarista*.

Clarificadas estas ideas, nos parece oportuno hacer una breve reflexión sobre el traído y llevado tema de la corrupción en nuestra tierra. Hemos llegado al punto: suele decirse que la clase dirigente (en especial, política) es corrupta en Argentina. Pero **¿puede ser corrupto un grupo elegido democráticamente, emergiendo de una sociedad impoluta?** La lógica nos dice que no. Los políticos en el mundo democrático solo son elementos emergentes de un subconjunto parte de un conjunto mayor, la sociedad. Un viejo lema de la sociología política afirma que “*Los pueblos no tienen los gobiernos que se merecen sino los gobiernos que se les parecen*”, dando así respuesta negativa a la pregunta planteada. Por tanto, en otras palabras, **si un gobierno fuera corrupto es porque la sociedad lo es**. E. J. Sièyes (1748-1836) escribió que “*Un cuerpo socialmente formado (...) por honestos jamás generará gobernantes corruptos*”, conceptualización que forma parte de una más extensa y que supo ser llamada “*teorema de la democracia*”. Además, personalmente, no creo que el nivel de corrupción en las esferas dirigentes sea sustancialmente más elevada que en países desarrollados⁽³⁶⁾.

³⁶ Estimo que en América toda existe el error de pretender que sus líderes, sus dirigentes, sean impolutos, santos laicos. Este es un “error” que proviene de los tiempos de conformación de nuestros Estados, época donde “reinaba” la Ilustración y la tradición jacobina, **que crea la religión de la patria**. La política se sacraliza.

Pero aceptemos, para seguir el debate, que existiera una corrupción comparativamente más alta. **¿Condiciona esto el crecimiento?**; y aquí creo no equivocarme al citar a Eric Calcagno: *“Aunque la Argentina tuviese dirigentes de actitud intachable, o más aún, aunque la política no existiera en el país, resulta ilusorio creer que allí se encuentra la llave (...). El problema es, en esencia, económico”* (Calcagno, E. 2005; *Terra incognita*, Ed. Catálogo, Bs.As).

La inconsistencia en las actitudes y la contradicción en el pensamiento nos lleva a recordar la idea kantiana que defiende Nozick. En *“Explicaciones filosóficas”*, Nozick retoma la pregunta que Platón atribuye a Glaucón, dirigida a Sócrates, sobre *la conveniencia de ser honesto en una sociedad corrupta*. ¿Nos llevará tal actitud a ser más feliz? La respuesta es que **seguramente no nos hará más felices, por el contrario..., pero sí nos hará más “valiosos”**. Es una respuesta en línea liberal, *pero kantiana (formalista) que no utilitarista (consecuencialista)*.

Viene a mi mente la actitud de quien, por ejemplo, critica al gobierno por otorgar pensiones sin aportes previos, con el argumento de que eso alimenta la evasión previsional..., pero corre presuroso a obtener un crédito hipotecario a tasas negativas de varios puntos porcentuales anuales, financiado precisamente por las Cajas Previsionales que antes defendía contra la *descapitalización por evasión previsional*, y justificándose en que sería una torpeza no aprovechar tal regalo, con un claro fondo de ética *utilitarista* **¿y eso no es “corrupción”? ¿o es que acaso sólo merece llamarse “corrupción” a los defectos de la clase dirigente?**

“La política adquiere ‘pathos’ religiosos (...). La patria se convierte en la nueva divinidad, y como tal sagrada”(Chabord, F., *La idea de Nación*, Breviarios 453, FCE, Mex.1987).

En Argentina, **la tradición jacobina atemperada vino en apoyo de un culto patriótico** que enfatizaba los símbolos. Las narraciones estaban pobladas de mártires, símbolos que el jacobinismo había entronizado en Francia (p.ej. Marat) y que había tomado de la antigüedad clásica. Se intentaron *catecismos cívicos*, y una liturgia laica, la vida de los próceres (es decir, de quiénes procedemos) imitaba la vida de los santos. Eran héroes y santos a la vez. Hacia 1920, Juan Agustín García impugnó en *“Nuestra Incultura”* (Ed. Claridad, sin fecha, pag.18) esta línea de enseñanza. (Caro Figueroa, G., 1989; *“Historiografía e Intolerancia”*, *Todo es Historia* 262, pag. 31).

UN CONCEPTO ERRADO

En el ciudadano *standard* de nuestro país se ha instalado desde décadas atrás el erróneo concepto de que toda "función" en el servicio público debe ser prestada casi gratuitamente (docentes, médicos de salud pública, policías, guardaparques, prefectura, gendarmería, empleados públicos, legisladores y miembros del ejecutivo), sin caer en cuenta en su análisis miope que en muchos casos ni siquiera se retribuye el costo de oportunidad (y en muchos casos, el pago es muy inferior al a su "contribución social"³⁷). Se ha hecho carne que aquel que trabaja para el Estado de Bienestar debe sacrificarse en pos del resto de la sociedad (que vive y convive *gracias al Estado de Bienestar*); y, si no lo hace, se entiende implícitamente (en el *inconsciente colectivo*, si es que éste existe) que está deslizándose por un área gris, casi un pariente menor de la corrupción (pues cobra del presupuesto público).

Cabe remarcar que de darse un deterioro manifiesto de los salarios relativos en la actividad pública (incluida la política) se producirá una selección perversa: se dedicarán al servicio estatal aquellos que no tengan alternativas. Es decir, los menos capaces y menos formados (³⁸). Además, como mucha bibliografía ha destacado, la probabilidad de corrupción crece cuanto menores sean los ingresos de los servidores públicos. Pero, en un cierto sentido de racionalidad económica cortoplacista, este ciudadano *standard* no se equivoca: máximo beneficio (bienes públicos del Estado de Bienestar) y mínimo costo (bajos tributos). Pretende "minimizar" su costo evitando pagar los impuestos necesarios para financiar la remuneración de los agentes públicos (electos o de carrera) a costo de oportunidad. Recuérdese, además, que las estadísticas señalan que dos de cada tres argentinos son evasores (en el caso del sistema nacional de previsión). **¿Y eso no es corrupción..., al menos moral?**

³⁷ Si se quiere, inferior al *valor producto marginal*.

³⁸ Otra posibilidad es que se dediquen a estas actividades las personas de buen nivel de ingreso, que no persiguen una remuneración para su sustento, y que utilicen esas actividades de servicio público como vía de obtención de estatus (situación, por ejemplo, muy difundida entre los docentes universitarios de dedicación simple, particularmente en las facultades de carreras tradicionales: ciencias económicas, medicina, derecho, ingeniería, odontología).

Por otro lado, los reclamos por supuesta corrupción se dan especialmente en los contextos de crisis económica..., casi que “prolifera” (v.gr. Argentina 2000/2004, España 2011/2013 o Argentina desde el 2009 en adelante). *¿Por qué?* En realidad, no es que antes fuera muy distinta la situación, solamente que no importaba pues si se tienen los bolsillos repletos no es problema un peso más o un peso menos. Mirar la historia siempre es bueno en una ciencia sin experimentos. En los tiempos romanos, es bien conocida la actitud venal de los gobernadores en las provincias, pero no se observan grandes reclamos de los afectados. La razón es sencilla: debido a la organización romana (la llamada *pax romana*), las provincias del Imperio tenían tal grado de prosperidad, *comparado con épocas anteriores*, que las exacciones venales no tenían excesivo peso económico en los agentes. La corrupción existía, *pero era invisible* a la percepción, dicho irónicamente.

Resumiendo este acápite, hemos planteado cuatro puntos principales: (a) este fenómeno de la corrupción tiene antigua data, resulta ser tan antiguo como la existencia de las sociedades complejas; (b) tampoco es un problema exclusivo de los países menos avanzados; (c) si aceptamos que un gobierno ha resultado corrupto es porque la sociedad lo es; (d) los aspectos éticos han vuelto a tener en buena medida manifiesta presencia en la Corriente Principal de la Economía..., pero por razones exclusivamente *eficientistas*.

ARGENTINOS ESTUDIOSOS DE LA CORRUPCIÓN

Desde el trabajo de John McMillan and Pablo Zoido, “How to Subvert Democracy: Montesinos in Perú”, *Journal of Economic Perspectives*, Volume 18, Number 4, Fall 2004 (Pag.69–92), la temática se hizo casi epidemia en América Latina, y todo mal desempeño económico (en especial, en el agregado económico) se remite al problema de la corrupción (o bien a las instituciones, asunto que ya estaba presente desde dos décadas atrás).

Entre los argentinos, muchos investigadores se han aplicado al estudio de la corrupción, si bien no necesariamente sobre la Argentina. Entre estos estudiosos

podemos referenciar a Rafael Di Tella y Ernesto Schargrotsky (2001), “The Role of Wages and Auditing during a Crackdown on Corruption in the City of Buenos Aires”, *Center for Research on Economic Development and Policy Reform, WP 87, Stanford University*, o más recientemente Sebastián Freille (UNC), con artículos como Freille, S., Haque, M. E., & Kneller, R. (2007), “A contribution to the empirics of press freedom and corruption”, *European Journal of Political Economy*, 23(4), 838-862; Freille, S., Haque, M. E., & Kneller, R. (2007); “Federalism, decentralisation and corruption”, *unpublished manuscript*; Freille, S., Haque, M. E., & Kneller, R. (2007), “Decentralisation, corruption and economic development”, *unpublished manuscript*.

También es conocido el nombre de Vicente Monteverde (UADE), con artículos de divulgación como “La economía de la corrupción”, publicado en *El Economista*, 11/10/2013; o el libro dedicado al caso argentino, “La economía de la corrupción. Costos de la Corrupción en la Argentina”, Argentina, EDICON, 2015. No hemos accedido a esta obra, de allí que no podamos opinar en modo alguno sobre ella, pero el título suena interesante.

Cerremos diciendo que si la sociedad se preocupa por la presencia de la corrupción no por razones *principistas* sino por razones *utilitarias* (porque *limita el crecimiento económico*), estaría revelando una arista muy negativa de ella misma. Casi diríamos perversa. Si además se inquieta sólo por la corrupción en su clase dirigente (particularmente política) y no en los otros estratos de la sociedad, entonces, podríamos concluir en un juicio muy negativo de esa sociedad, de sus componentes y, por qué no, de sus pensadores.

VI. PALABRAS DE CIERRE

Hemos presentado una breve reseña histórica de la Ética como reflexión filosófica, y luego hemos pasado una veloz revista al origen conjunto de la Ética y de la Economía como disciplinas. Señalamos los distintos significados de un sistema de principios morales, **optando por la lectura del esquema sociológico**, pero hipotetizando sobre el sendero por el cual esos usos y costumbres se cristalizaron socialmente. En definitiva, historiamos **cómo**

este complejo de valores económicos se transformó en el sistema ético predominante.

Planteamos luego la interpretación de Weisskopf, en el sentido de que el pensamiento de Smith trabajó como una justificación del hedonismo, elevándolo prácticamente (en la misma teoría) a verdadera máxima social. Lo que reafirmaría poco más tarde, con matices hedonistas, J. Bentham.

En el siguiente acápite, enfrentamos la mirada positivista y la mirada normativa, presentando ésta como una posibilidad de la introducción de juicios de valor; y, por ende, de la discusión ética en Economía. Remarcamos que **la relación entre la teoría y las metas normativas se ha ido diluyendo dentro de la Economía.** De tal modo, **aquel sendero de “filósofos sociales” fue abandonado; y los “profesionales”,** abocados exclusivamente a la técnica, **fueron predominando y aquel sendero de “filósofos sociales” fue relegado.**

Personalmente tengo añoranza de aquellos pensadores que se inclinaban por la reflexión social antes que por su cuantificación⁽³⁹⁾, discutían el contexto más que el modelo..., quizás porque se preocupaban más por el hombre y sus necesidades que por la "mecánica del sistema". Añoro, digo, a aquellos que contribuyeron *fundacionalmente* a la ciencia económica argentina: Emilio Lamarca, Alejandro Bunge, Juan José Díaz Arana, Enrique Ruiz Guiñazú, Julio Olivera Santillán, Cesar Belaunde, Francisco García Olano, Carlos Moyano Llerena, Benjamín Cornejo, Raúl Arturo Ríos... y hasta el propio Raúl Prebisch⁽⁴⁰⁾.

Sin embargo, debe apuntarse que **pese a que hablamos de una ausencia de juicios de valor en la teoría, existe uno siempre presente: perseguir cada vez más bienes disponibles**

³⁹ Prueba de la preeminencia de la medición sobre la teoría son los dos primeros premios Nobel (J. Tinbergen y R. Frisch) en 1969.

⁴⁰ Si bien algunos autores, como Eugenia Perona, sostienen que lo que caracteriza a la economía del siglo XXI (siglo que recién tiene algo más de una década de existencia) es la presencia de importantes tradiciones heterodoxas, mal que nos pese son pensadores “marginados” (aunque sean emergentes y ruidosos). De hecho, no obstante que en la que podemos llamar “Nueva Economía” (economía evolucionista, economía retórica, etc) hay una serie de desafíos a la “Vieja Economía” (en el tratamiento de las instituciones, en el rechazo del equilibrio, en la idea de imposibilidad de predicción, etc.), si contáramos el número de referencias de sus trabajos en los libros de texto, éstas, de encontrarse, lamentablemente lo serían en un número mínimo. Para citar un ejemplo que tenemos a mano, en la Reunión Anual de 2006 de la AAEP, bajo código JEL B05 (economía heterodoxa), se presentaron sólo dos trabajos sobre un total de 118 (1.6%)(bajo la hipótesis de unos cuatro trabajos más, si bien bajo otros códigos, pero tal vez enfocados desde la hererodoxia, el número total llegaría a 6; es decir, a lo sumo, solamente un 5%).

en el agregado macro⁽⁴¹⁾(⁴²), sin cuestionarse tal hecho, entendiéndolo bueno *per se*. Es la **concepción crematística de la vida**, que reina en el mundo anglosajón (especialmente en Estados Unidos⁽⁴³⁾), y, por imitación del “triunfador”, se extiende de allí al mundo, históricamente “*exitista*”⁽⁴⁴⁾.

Y en esta línea crematística, brota en Economía un aspecto moral a tratar y estudiar: **la corrupción**. A primera vista, tal inquietud parece algo positivo. Lo negativo es que estos perfiles reingresan no como un fin ético en sí mismo sino por razones meramente *eficientistas*. En definitiva, producir más. Crecer. Contar con más bienes. Es un paso exclusivamente utilitarista (esto se conecta con la moral utilitarista que prima en la teoría económica). De ser así, un móvil productivista implica que, de ser la corrupción un factor que favoreciera el crecimiento, *entonces se la defendería, sin más*.

Una pregunta más, que subyace en toda esta discusión, es **si es posible hoy que la actividad económica retorne a aquella mirada comunitaria, que defendieron los primeros pensadores** (durante más de mil años, hasta los albores de la Revolución Comercial y más allá aún).

Desde ya, y como hemos reflexionado en otras ocasiones, **la “comunidad”** (en el sentido que le da la sociología de Töennies), por las complejidades del deambular moderno, **se torna impracticable**; siendo sustituida por la “asociación”. **Este es un hecho social** (es decir, que va

⁴¹ Aunque se obvие la discusión sobre su reparto, que está “dado” para cada óptimo de Pareto

⁴² Además, habitualmente se suele considerar que la ciencia convencional, como tal, no tiene “juicios de valor”, pero esto es falso. En primer lugar, por razones epistemológicas. Por ejemplo, el propio Popper (considerado un objetivista acérrimo) lo deja explícito cuando afirma que en su propuesta también hay convenciones (en definitiva, *juicios de valor*), sólo que éstas no se encuentran en las teorías mismas sino en los principios metodológicos (el criterio de demarcación y la regla suprema).

⁴³ El filósofo estadounidense Allan Bloom realizó un crítico enfoque de su sociedad en “*The Closing of the American Mind*” (1987), con traducción bajo el título “La decadencia de la cultura” (1989), muy referenciado, poco leído y menos reflexionado aún.

⁴⁴ Para valorar ese afán desmedido de bienes (a menudo inútiles, casi siempre superfluos) basta analizar la conducta de sus habitantes la semana previa y el día siguiente al llamado Día de Acción de Gracias (*Thanksgiving*), el cuarto jueves de noviembre. Una conducta algo paradójica si se tiene presente que ese día se conmemora la austeridad “fraterna” y desprendimiento entre los primeros inmigrantes a Nueva Inglaterra y los antiguos habitantes del lugar. Si aquellos austeros “Padres Peregrinos”, como se les conoce, vieran el *ethos* de sus herederos seguramente se cuestionarían las semillas que sembraron.

más allá de las preferencias de cada uno) **motorizado por el cambio técnico** ⁽⁴⁵⁾. Gandhi llegó a afirmar, *“Es mi muy meditada opinión que la India está siendo oprimida no por el tación inglés sino por el de la civilización moderna”* (citado en Arndt, 1992, pag. 20). Es decir que, parece que **esa mirada que nos despierta nostalgia no sería realista.**

Pero lo que más nos preocupa es la posición *ultrapositivista* que, **al excluir del campo de la ciencia todo conocimiento filosófico**, excluye de él también a la Ética⁽⁴⁶⁾. Ésta es una decisión intelectual, y por lo tanto posible de revertir. Esa debería ser en gran medida nuestra misión como académicos y como docentes. Estamos en una profesión peligrosa por un doble motivo; en primer lugar, como diría **Keneth Boulding** *“(…) el hombre que dedica su vida a los informes económicos y los libros de contabilidad, encontrará que la internalización de virtudes como la probidad se debilita. El sistema comercial casi inevitablemente provee oportunidades para que los individuos realicen ganancias sacrificando sus principios”* (publicado en “Valores en la Sociedad Industrial”)⁽⁴⁷⁾

Es válido concluir con una remisión a aquella filosofía como *única ciencia rigurosa* (por ser *un saber sin supuestos*) que propugnara **Edmund Husserl** (1859-1938) en *“La filosofía como ciencia estricta”* (de 1911)⁽⁴⁸⁾. En Husserl se defiende que las ciencias empíricas, sin la

⁴⁵ El cambio técnico (en el sentido general, incluyendo lo organizativo) conduce a un cambio estructural, y a una generación de anomia.

⁴⁶ Una pregunta a formularse es qué vale la pena conocer. Aristón de Quíos, un estoico del siglo III de Nuestra Era, sostenía, en una línea muy alejada de la pragmática-utilitarista vigente, que la lógica y la física eran inútiles, y que el verdadero conocimiento consistía en distinguir la virtud del vicio, el bien del mal.

⁴⁷ Además, otro síntoma de la “pérdida” de la mirada ética estricta **en nuestro tiempo modernista, es la dictadura del científico**, sustentada en un concepto de ciencia presuntamente objetiva y, supuestamente, sin juicios de valor *a priori* (y concluyendo en proposiciones “verdaderas”). Aunque esto no es real (en ninguna disciplina, no solamente en economía). Ni hay ausencia de juicios de valor *a priori* ni las proposiciones son “verdaderas”. **Paul Feyerabend** (1924-1994) fue quizás uno de los pocos que se atrevió a impugnar esta tiranía oculta del científico (y de la ciencia como perspectiva del mundo). Sostuvo que la ciencia impone a todo el mundo aquello en lo que hay que creer, y afirmó que el conocimiento proporcionado por la ciencia no es el único válido o verdadero; y frecuentemente señalaba a los pueblos técnicamente “primitivos” como ejemplos de vida “sana” sin ciencia. *“En Occidente, escribía, se viven más años pero ¿quién tiene, en el fondo, una mayor calidad de vida?”* (Feyerabend, 1995 y 2000).

⁴⁸ Además, otro síntoma de la “pérdida” de la mirada ética estricta **en nuestro tiempo modernista, es la dictadura del científico**, sustentada en un concepto de ciencia presuntamente objetiva y, supuestamente, sin juicios de valor *a priori* (y concluyendo en proposiciones “verdaderas”). Aunque esto no es real (en ninguna disciplina, no solamente en economía). Ni hay ausencia de juicios de valor *a priori* ni las proposiciones son definitivamente “verdaderas”. **Paul Feyerabend** (1924-1994) fue quizás uno de los pocos que se atrevió a impugnar esta tiranía oculta del científico (y de la ciencia como perspectiva del mundo). Sostuvo que la ciencia impone a todo el mundo aquello en lo que hay que creer, y afirmó que el conocimiento proporcionado por la

fundamentación de la filosofía, constituyen actividades que navegan al garete; ya que el *cientificismo* de la ciencia moderna no sería capaz, por sí, de dar luz a las cuestiones cruciales de la vida humana. En esta línea, podríamos cerrar diciendo que la Economía necesitaría la discusión de una verdadera fundamentación ética para brindar respuestas con estricta propiedad.

ciencia no es el único válido o verdadero; y frecuentemente señalaba a los pueblos técnicamente “primitivos” como ejemplos de vida “sana” sin ciencia (Feyerabend, 1995 y 2000). En Occidente, sostenía, se viven más años pero ¿quién tiene, en el fondo, una mayor calidad de vida?

Bibliografía

- Agustín, San, 1922. *La Ciudad de Dios*, Librería de Perlado Páez y Cia, Madrid (original del Siglo IV)
- Arndt, H., 1992. *Desarrollo Económico*, Ed. Rei, Bs. As.
- Arrow, K., 1974. *Elección social y valores individuales*, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid.
- Ballivián Calderón, R., 1972. *El capitalismo en las ideologías económicas contemporáneas*, Paidós, Bs.As.
- Calcagno, E. 2005. *Terra incognita*, Ed. Catálogo, Bs.As.
- Camps. V., 2017. *Breve Historia de la Ética*, Ed. Rba, Barcelona.
- Caro Figueroa, G., 1989. "*Historiografía e Intolerancia*", *Todo es Historia* 262, pág. 31.
- Cornejo, B., 1941. "*Moral y economía*", *Revista de Economía y Estadística*, Año III, Nº 1.
- Crespo, R.F., 2002; "*Noción y tareas de la economía, su carácter normativo y sus conexiones con la ética*", *Económica*; Vol. XLVIII, Nº 1-2; Enero-Diciembre, La Plata, Argentina.
- Cultura Económica, 2013, "*La Economía en la Historia*" (número monográfico), Nº 86, UCA, Bs.As.
- Del Acebo Ibáñez, E. y Brie, R., 2001. *Diccionario de Sociología*, Editorial Claridad, Bs. As.
- Droit, R., 1998. *La compagnie des philosophes*, Odile Jacob, Paris.
- Durkheim, E., 2003. *Las reglas del método sociológico*, Ed. Libertador, Bs.As.(original, *Les regles de la méthode sociologique*,1894).
- Di Marco, L. E., 1997. *Que al rico no le sobre y al pobre no le falte*, Ed.Ciec, Córdoba.
- Ekelund J. & A. Hébert, 1995. *Historia del pensamiento económico y su método*, Mc.Graw Hill, Madrid.
- Feyerabend, P.1995. *Adiós a la razón*, Ed. Altaya, Madrid.
- Feyerabend, P. 2000. *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid.
- Freille, S., Haque, M. E., & Kneller, R. (2007). A contribution to the empirics of press freedom and corruption. *European Journal of Political Economy*, 23(4), 838-862.
- García V., J., 1973. *Historia de la Filosofía*, Buenos Aires.
- Giner, S., 1981. *Sociología*, Ed. Península, Madrid.
- Giner, S., Lamo de Espinosa, E., y Torres, C., 1998. *Diccionario de Sociología*, Alianza Editorial, Madrid.
- Gubern, R., 2000. *El eros electrónico*, Taurus, Madrid.

-
- Heilbroner, R., 1953. *The Worldly Philosophers*, 1953, Simon & Schuster, 7th edition, 1999.
- Herskovits, M., 1974. *Antropología Económica*, FCE, México.
- Klitgaard, R., 1995. *Institutional Adjustment and Adjusting to Institutions*, WP 303, World Bank, Washington.
- Landreth H. y D. Colander, 2006. *Historia del Pensamiento Económico*, Mc. Graw Hill, Madrid.
- Larousee, 1998. *Grand Encyclopédie*, Larousse, París.
- Levy, D., 2008. *Amor y sexo con robots*, Paidós, Barcelona.
- Lüchinger, R. (ed.), 2011. *Los 12 economistas más importantes de la historia*, Ed. Norma, Bogotá.
- Mauro, P., 1996. *The effects of corruption on growth, investment and government expenditure*, WP, World Bank, Washington.
- Mc Intyre, A., 1971. *Historia de la Ética*, Ed. Paidós, Bs.As.
- Musolino, Michel, 1997. *L'imposture économique*, Textuel, París.
- Polanyi, Karl, 1992. *La Gran Transformación*, FCE, México.
- Rendtorff, Jacob Dahl, 2013, *"Después de la Crisis Financiera. Revisión del debate entre la ética y la economía"*, Cultura Económica Nº 85, pags. 21/38, UCA, Bs.As.
- Sen, A.K., 1987. *Sobre ética y economía*, Alianza, Madrid.
- Turkley, S., 2011. *Alone together*, Basic Books, N. York.
- Tawney, R., 1959. *La religión en el origen del capitalismo*, Claridad, Bs. As.
- Valores en la Sociedad Industrial, (Varios Números), UCA, Bs. As.
- Wallace, A; 2004. *"Gente del mundo de la economía: A.K.Sen"*, Finanzas & Desarrollo, FMI, sept. 2004.
- Weber, Max, 1972. *Economía y Sociedad*, FCE, México.
- Weber, Max., 1985. *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo*, Sarpe, Madrid.
- Weisskopf, W.A., 1950. *"Individualism and economic theory"*, American Journal of Economics and Sociology IX, abril 1950.
- Weisskopf, W.A., 1949. *"Psychological appearance of economic thought"*, Journal of Political Economy LVII, agosto 1949.