

---

# LA ÉTICA SIN SALIDA DE LA POSMODERNIDAD THE DEAD-END ETHICS OF POSTMODERNITY

---

**Ana Marta Martínez<sup>1</sup>**

anagustins@gmail.com

## RESUMEN

Imaginemos las muñecas rusas, una dentro de la otra, hasta la más pequeña de todas, ésta es la figura de la ética en el siglo XXI (y, contenida dentro de ésta, la de la ética aplicada a los negocios). Diminuta y además encerrada dentro de múltiples determinaciones superpuestas. La globalización y los procesos subsecuentes de robustecimiento de fronteras inmateriales (globalización) expone un mundo que se presenta sin salida.

El estado a contemplar es: por un lado, un mundo occidental que ni cree ni necesita de valores universales, y enfrenteado a él, el mundo árabe cuya supervivencia reside justamente en la defensa encendida del *gran* universal: la religión. Proponer posibles respuestas, para entender esta situación sin salida, es una forma de empezar a abrir, una a una, la *Matrioska*

| 55

**Palabras Claves:** Ética posmoderna, globalización, Islam

## ABSTRACT

Let's imagine Russian dolls, one inside the other, even the smallest of all, this is the figure of ethics in the twenty-first century (and contained within it, ethics applied to business). Tiny and also enclosed within multiple overlapping determinations.

Globalization and the subsequent strengthening of immaterial borders processes (glocalization) expose a world that has no end. The state to contemplate is: on one side a Western world that doesn't believe or need of universal values, and confronting it, the Arab world whose survival lies precisely in the passionate defense of universal top: religion. Proposing possible answers, to understand this dead-end situation, is a way to start opening, one by one, the *Matrioska*.

**Key words:** posmodern Ethics, globalization, Islam

---

<sup>1</sup> Licenciada en Ciencias de la Comunicación: Universidad Católica del Uruguay. Magíster en Comunicación: Universidad Nacional Autónoma de México. Doctora en Ciencias Políticas y Sociales: Universidad Nacional Autónoma de México. Dictó cursos de ética a nivel de doctorado y de licenciatura en el Claustro Mexicano de Ciencias Sociales y actualmente en la Universidad de la República.

## 1. INTRODUCCIÓN

*“A veces, los seres humanos tienden a comprender el mundo de manera praxeomórfica: como un mundo moldeado por el saber práctico de la época, por lo que la gente puede hacer y por la manera en que suele hacerlo” (Zigmunt Bauman, Modernidad Líquida, 2002)*

*“¿Cómo puede el empresario ejercitar la virtud de la justicia cuando el escenario en el cual se desenvuelve es bastante adverso a los procesos de igualdad?” (Fernando Savater. La dimensión ética de la empresa, 1998).*

Las frases precedentes de Bauman y Savater resumen el aliento general detrás del trabajo. Intentamos por un lado observar cómo el hacer de la época, o más en el plano de las ideas, las ideas sobre el hacer, vienen hacia nosotros y nos hacen pensar como pensamos y de la mano de esto la ubicación de la gestión del empresario y sus limitaciones. Para completar estas preguntas y poder arrojar algo de luz sobre la administración y la gestión empresarial, razonemos siguiendo a Alerto Revenga: Si la modernidad en su fase actual determina la casi total ausencia de la moral y el concepto de responsabilidad es alcanzado por esto, si nadie es responsable o se siente exigido a serlo, ¿qué sentido tiene que la empresa lo sea? La responsabilidad puede pensarse bajo dos lógicas, la de la justicia y entonces la responsabilidad pasa por hacerse cargo de una situación consumada e inaceptable moralmente que exige un resarcimiento, corrección y reparación de daños. La segunda lógica es la de la prudencia y bajo esta la tarea es prever o anticipar las consecuencias de una acción en curso para evitar que su realización genere males futuros. La segunda lógica es la propuesta que desarrollará Hans Jonas (1997) pensando sobre todo los desarrollos de la tecnología autonomizados hace tiempo de sus creadores (punto sobre el que abundaremos más adelante).

56 | Continuando con la síntesis del pensamiento de Bauman (1997) que propone Ravenga (2007), las organizaciones red, (no en el sentido de sociedad red o de las comunicaciones) son aquellas en que no hay un sujeto organizador visible, por ello son opacas de tan flexibles que son, no tienen lugar y a veces responden a través de personas o entidades interpuestas, para desviar y obstaculizar demandas de incumplimiento. Además, las redes no imponen relaciones jerárquicas, pero sí de poder. De todo esto resulta que el sujeto en la red se transforma en un nodo. Transmutado así el proceso de producción y el sujeto, hay tres repercusiones morales importantes: la primera es la indiferencia moral, como no hay control no hay responsabilidad; la segunda es la invisibilidad moral, dado que tampoco hay centro que responda por efectos perjudiciales de sus prácticas y la tercera es la responsabilidad flotante, dado que la producción se complejiza y los involucrados se incrementan exponencialmente es fácil eludir la responsabilidad.

Por esto la responsabilidad personal pasa a la función, no es el sujeto sino la función lo que puede producir efectos morales condenables, el famoso cliché: “si no lo hago yo, lo hará cualquier otro”. Unido a esto está como siempre el famoso principio de obediencia debida, el cual no pierde actualidad desde el nacional socialismo hasta la guerra sucia en toda Latinoamérica, sigue plenamente vigente: “seguía órdenes, es parte de mi trabajo”. Además, de estos manidos subterfugios para eludir la responsabilidad hay otros nuevos y reales. Es indudable que vivimos en un mundo cada vez más abstracto y este mundo se gesta en los procesos de producción más complejos. La complejidad es un mecanismo eficaz a la hora de licuar la responsabilidad. También la naturaleza móvil de la empresa es otro factor que anima y diluye la irresponsabilidad moral de la empresa sobre todo porque la empresa pertenece a accionistas y éstos no se atan a territorios o espacios con lo cual se liberan de condicionamientos locales en cuanto a lo social, político y cultural. Como vemos para Bauman (1997) es muy poco lo que cabe esperar de la empresa en el retrato general de la dinámica económica y de consumo, la cual es una de sus principales categorías para definir esta época y su capacidad de generar sociedad. El *Homo Consumens* que en *Amor Líquido* caracteriza, es el amo y señor de estos tiempos, en su perspectiva la única manera en que una empresa pudiera armonizar su voluntad de poder económico y la responsabilidad con el “otro” (como humano, como rostro) exige:

a) cambiar la prioridad de los términos (primero lo humano); b) definir un proyecto de futuro (sostenido en la moral); y c) instrumentalizar la tecnociencia y los procesos producidos en activo. En caso contrario, el poder económico, libre de ataduras y con capacidad para escapar, podrá explotar a discreción y no asumir la responsabilidad de las consecuencias (Alcoberro; 2007:86)

## 2. NUEVAS FRONTERAS Y VIEJOS CONFLICTOS

La ética surge como filosofía práctica, es decir, un pensar acerca del todo para guiar la forma de conducirse en la vida práctica. Un pensar, en el sentido de la vía contemplativa, sin sujeciones mundanas, pero *para* la práctica en el mundo, para mejorar el mundo. Occidente alcanza hoy un nuevo estadio de conciencia en la que ya no tiene actualidad aquel ideal de mejorar el mundo. El mundo es lo que es y nadie necesita mejorarlo para vivir. Esta verdad es tan poderosa que por sí sola despierta la más impotente de las reacciones: la ira ciega, el terror. No hay fronteras ni muros porque no hay un nivel posible de entendimiento. No hay un mismo estadio lógico ni de conciencia. Hay, por un lado, un mundo más moderno que nunca, en busca de su propio nombre y, por el otro, un mundo medieval, sabedor de su inactualidad, pero fanático: es decir, ciego o cerrado completamente a la autocrítica.

Durante la guerra fría, las divisiones podían abordarse y comprenderse desde la geopolítica. Con sus enormes diferencias, los bloques que antes existían no implicaban distintos estatus de conciencia, sino distintas finalidades de la historia de la humanidad y distintos horizontes de emancipación. Lo que ocurre hoy es totalmente diferente. Para centrarse en la diferencia actual, primero se debe describir cómo se gesta, particularmente, en Occidente. Desde ya, queda planteada la no equivalencia entre un pensamiento que se revisa constantemente a sí mismo (aún a pesar de lo inoperante, para algunos, de sus cuestionamientos) y otro desconocido, que permanece como el verdaderamente *otro*, cuya sujeción a la religión lo congela y lo vuelve ajeno al resto del mundo: un mundo que se percibe como impenetrable y que, por ello, solo puede ser visto como enemigo. Luego hay que concentrarse en un enemigo concreto: Estados Unidos ha dado contundentes razones para erigirse como el emblema de esta figura. Sin embargo, esta cuestión es menor y no debe alejarnos de pensar que la extrañeza y el rechazo son generalizados hacia todos los infieles.

¿Cómo pensar hoy este problema? En lo que sigue no se alcanza una respuesta, pero se intenta avanzar en algunos aspectos: plantear su actualidad, describir cómo se piensa lo ético desde Occidente y aventurar una hipótesis: las fronteras que separan al mundo occidental del mundo árabe son de tipo lógico, residen en el ordenamiento general del mundo que viene hacia nosotros. Si nacemos en algún país islámico, el mundo al que nos vemos arrojados es otro muy diferente que si lo hacemos en un país no islámico. La diferencia es que no hay lugar para la elección. La realidad está dominada, regida y es justamente real por la ciencia, tecnología y cultura occidentales. Así pues, la impotencia es total y solo genera ira: No quiere ayuda, porque no quiere verse a sí misma y no quiere reconocerse como tal. Como el enemigo está dentro y esto no se puede soportar, se lo expulsa para sobrevivir. La frontera es lógica y reside en la propia conciencia, pero se la exterioriza o, mejor dicho, se la exorciza. El gran Satán es la frontera a la manera de las altas murallas que antes resguardaban las ciudades. Pero la realidad es terca y no desaparece. Por ello, el mundo islámico se siente cercado (y lo está); se siente amenazado (y lo está), pero el enemigo es mucho mayor que un país (o varios) y mucho menos concreto que tropas o armamentos. El enemigo es su propio nivel de conciencia, que, aun sintiéndose obsoleto, no puede cortarse en su propia carne, destruirse y reconstruirse. Pero no solamente el islam tiene asuntos pendientes que resolver: también los tiene el mundo occidental y desde aquí comenzaremos.

Pensar en fronteras es pensar en una idea que, para muchos, ha sido superada por la realidad. ¿Por qué? Porque corresponde a una modernidad que hoy vemos como si fuera un barco que se está alejando, como un pasado reciente que nos hace ser lo que somos, pero que ya no somos. Aquella modernidad estática, de grandes fábricas, de las que el fordismo puede ser uno de sus ejemplos emblemáticos, estaba preocupada por las fronteras, centrada en la propiedad y en la conquista de nuevos mercados. Una modernidad cuyo eje era la disputa que buscaba la imposición y que presuponia un adversario y

un escenario de confrontación. Por ello, hablar de fronteras inmediatamente nos remite a la preocupación de cuidarlas, al registro y control de los extranjeros, a la noción de Estado fuerte y protector y, derivado de ella, a la pureza de la nación y todas las variantes del orden encarnado como el gran ideal de la modernidad.

El muro de Berlín fue, hasta 1989, el epítome de este ideal y de esta lucha que, para algunos, simbolizaba la libertad versus la opresión y el sometimiento. Para otros, en una lectura más profunda, implicaba como reflejo a la orientación general de la ciencia. La ciencia, y el positivismo hegemónico, encarnaba, mediante el espíritu de la ilustración, la barbarie en la forma más refinada, la despersonalización y deshumanización de la sociedad. En realidad, esta ciencia se convertía en tecnología, pues ya no buscaba un óptimum entre herramientas técnicas y objetivos para alcanzar e instalar un equilibrio, medianamente perdurable, entre medios y fines apropiados. En la tecnología, este punto de equilibrio es sustituido por un movimiento autopropulsado donde cada nuevo hallazgo, en cualquier terreno, constituye el motivo para dar otros pasos en todas las direcciones posibles, con lo cual los objetivos iniciales se diluyen y transforman permanentemente. Cada innovación técnica se difunde con rapidez tanto en el plano del conocimiento como en el de la aplicación práctica. Además, la relación entre medios y fines ha superado la linealidad y ha devenido circular: los medios para alcanzar fines quedan casi inmediatamente disueltos, dado que las nuevas tecnologías originan nuevos fines, generalmente correctivos de las consecuencias, sociales o ambientales, generadas por este mismo proceso (Jonas, 1995).

### 3. DE LA MODERNIDAD SÓLIDA A LA LÍQUIDA: LA (IM)POTENCIA CRÍTICA

58 |

Antes de continuar describiendo el panorama actual, es imprescindible revisar las premoniciones que desde la filosofía se avizoraban y que, implícitamente, cobijaban la idea de una emancipación posible y necesaria. Para los fundadores de la denominada teoría crítica, las fronteras tenían plena actualidad y, de ahí, la pasión por la denuncia de la alienación. Aunque para estos fundadores la alienación constituía un proceso irreversible y sin salida, clamaban por la búsqueda de una salida, en la propia actitud de crítica implacable que empuñaron.

La peculiaridad del Sí es un producto social registrado que se despacha como natural. Se reduce a los bigotes, al acento francés, a la voz profunda de la mujer experimentada... Son casi impresiones digitales sobre las tarjetas ... en que se transforman –ante el poder de lo universal– la vida y las caras de todos los individuos, desde la estrella cinematográfica hasta el último habitante de una cárcel. (Adorno y Horkheimer, 1994:186).

Destaco esta cita, entre las muchas posibles, para enfatizar hasta qué punto la naciente industria cultural y su acción puede verse ejemplificada en la realidad, desde lo abstracto hasta lo concreto. La industria cultural podía y puede verse en el gesto de un niño que imita la mueca estereotipada de un dibujo animado o de cualquier otro personaje que ve en una pantalla de televisión (hoy reproducida desde cualquier otra plataforma que vehiculiza contenidos audiovisuales). Con esto se alude a la universalización de hábitos, valores y costumbres de un modo de vida en el que el consumo y las reglas de mercado que este traía implícitas se ha convertido en un ethos, en el sentido de comportamientos naturalizados y automatizados, cuyo rasgo más insigne es la racionalidad instrumental. Esta se reconocía en la interiorización de los fines por encima de los medios y de la conveniencia individual y de corto plazo como guía primera y última para la acción. En un escrito posterior, pero continuando con esta reflexión, Adorno (2004) observaba: “casi resulta sospechoso el que no ‘quiere’ nada: no se le cree capaz de ayudar a nadie a ganarse la vida sin legitimarse mediante exigencias recíprocas”.

Al mensaje de la Escuela de Frankfurt prestaron oídos, sobre todo, los europeos, que durante los años de la guerra fría vieron materializados los riesgos y convivieron con la conflictividad creciente que enfrentaba a los dos bloques. Beck (1992) sostenía: “No podemos advertir lo que afecta a la salud o destruye la naturaleza con nuestros ojos o sentimientos.” Los efectos “escapan completamente a la capacidad humana de la percepción directa. Cada vez se enfocan más los riesgos que no son visibles ni percepti-

bles para las víctimas; riesgos que, en algunos casos, tal vez ni siquiera sucedan durante la vida de los afectados, sino en la época de sus hijos." (Beck, 1992).

Jonas (1997), como buen discípulo de Heidegger, tomó una de las preocupaciones tardías de su maestro (que dedica varios de sus últimos escritos a las transformaciones de la técnica) y la llevó al centro de su reflexión. Así, plantea la necesidad de encumbrar nuevos valores en esta *civilización tecnológica*, como él mismo la denomina. El principio de responsabilidad que enuncia como un imperativo categórico, *obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra*, trae consigo valores tales como la prudencia y la cautela. Según el autor, estos valores deberían guiar el impulso general de la ciencia para intentar tomar control de este proceso autopropulsado, y por lo tanto autónomo, que se describía anteriormente. Sin embargo, su programa no ingresaba en el entramado económico que sustentaba y sustenta el vertiginoso impulso científico.

Desde hace un par de siglos, la academia no ha tenido otro mundo para atrapar en sus redes conceptuales, ni para reflexionar, describir e interpretar, que el mundo sedimentado por la visión y la práctica capitalistas. A lo largo de todo ese período, la empresa y la academia sostuvieron una reunión constante, aun cuando –a causa de su imposibilidad de establecer una conversación– dieran la impresión de mantenerse a distancia. Y la sala de reunión siempre fue –como ahora– elegida y equipada por el socio comercial. (Bauman, 2002:62).

Entonces, lo más provocador es preguntarnos por nuestra voz, o sea, por la crítica. Bauman (2002) realiza un retrato de la actualidad de la crítica tan lúcido como impiadoso. El citado autor señala una aparente contradicción: dice que mientras Cornelius Castoriadis sostiene que lo que está mal es que vivimos en una sociedad que ha dejado de cuestionarse a sí misma. "Se trata de un tipo de sociedad que ya no reconoce la alternativa de otra sociedad, y por lo tanto se considera absuelta del deber de examinar, demostrar, justificar (y más aún probar) la validez de sus presupuestos explícitos e implícitos".

Para Bauman (2002), esto no significa que nuestra sociedad haya eliminado la crítica. Dándole la razón a Giddens et al. (1991), coincide en que estamos en una sociedad sumamente reflexiva (en el sentido de fascinarse con su propio reflejo) y crítica de sí misma, pero arguye que se trata de una crítica y de una reflexividad *sin dientes*, que nada muerde ni daña. Bauman (2002) sostiene: "esa reflexión no logra alcanzar los complejos mecanismos que conectan nuestros movimientos con sus efectos y que deciden sus resultados, y menos aún las condiciones que hacen que esos mecanismos jueguen con total libertad" (p. 28).

Esta libertad sin precedentes ha llegado acompañada de una impotencia sin precedentes. Así, la sociedad contemporánea ha dado un sentido nuevo al ser totalmente crítico y ha acomodado el pensamiento y la acción críticos para que lleguen a ser inocuos. Bauman (2002) formula entonces una metáfora demoledora: el tipo de hospitalidad que hoy se ofrece a la crítica puede compararse con el esquema de un predio para acampar<sup>2</sup>. El lugar está abierto a todos los que tengan casa rodante y dinero para pagar su estadía. Los huéspedes van y vienen y a ninguno le interesa cómo está administrado el lugar en tanto tengan lo que necesitan: servicios adecuados y respeto mínimo de su autonomía (esto es, que nadie incomode al otro). Cada huésped trae consigo todo lo necesario para su estadía (que se espera sea breve), la cual incluye horarios e itinerarios independientes. "Lo que se espera de los administradores del establecimiento es que tan sólo (y nada menos) los dejen tranquilos y no los molesten. A cambio, se comprometen a no desafiar la autoridad de los administradores y a pagar puntualmente". Como pagan, exigen. Son intransigentes respecto a los servicios prometidos y se enojan si alguien les impide el acceso. Ocasionalmente, reclamarán uno u otro servicio, "pero jamás se les ocurrirá cuestionar o renegociar la filosofía administrativa del lugar, y menos aún hacerse cargo de la responsabilidad de llevarlo adelante ellos mismos". Así, el autor concluye:

Cuando, siguiendo su propio itinerario, finalmente se van, el lugar queda tal y como estaba antes de su llegada, indemne a su paso y a la espera de otros nuevos por llegar; si las quejas registradas por sucesi-

2 El autor habla de *predio de casas rodantes*, aludiendo a la cultura estadounidense y los enclaves de pobreza denominados *white trash*.

vas tandas de acampantes se van acumulando, los servicios prestados por el establecimiento podrán ser modificados para impedir que un descontento reiterado se haga oír nuevamente en el futuro.” (Bauman, 2002:29).

En la *modernidad líquida*, la hospitalidad hacia la crítica sigue el esquema del predio para acampar, pero la teoría crítica clásica fue gestada por una modernidad diferente, preocupada por el tema del orden y orientada hacia el *telos* (el fin) de la emancipación. Bauman (2002) sostiene que la *crítica estilo consumidor* ha venido a reemplazar a la *crítica estilo productor*. ¿Dónde residen las causas del cambio? Para él, radican “en la gran transformación del espacio público y, más en general, en la manera en la que la sociedad moderna funciona y se perpetúa a sí misma”.

La modernidad sólida que pensaron Adorno y Horkheimer (1994) estaba endémicamente preñada de una tendencia al totalitarismo, “enemiga acérrima de la contingencia, la variedad, la ambigüedad, lo aleatorio y la idiosincrasia, ‘anomalías’ todas a las que declaró la guerra santa de desgaste; y se sabía que la autonomía y la libertad individual serían las principales bajas de esa cruzada”. En este horizonte, “el principal objetivo de la teoría crítica era defender la autonomía humana, la libertad de elección y autoafirmación y el derecho a ser y seguir siendo diferente.” (Bauman, 2002:30).

La transformación del espacio público anunciada por Habermas (2004) en uno de sus primeros trabajos es la marca de nacimiento de la disolución de las esferas, otrora separadas, de lo público y lo privado. La inversión de las esferas es tal que hoy lo privado tan solo resiste débilmente en aquello que antaño era lo público. Es más probable que hoy, a través de un perfil de Facebook, sepamos lo que alguien siente o aprueba acerca de política, estética, relaciones amorosas o incluso valores éticos, pero que a la vez desconozcamos en qué trabaja, su lugar de residencia o su nombre.

## 4. CARACTERÍSTICAS DE LA ÉTICA POSMODERNA: DISCUSIÓN ABIERTA

60 |

La denominación de *modernidad líquida* para esta nueva fase de la modernidad en que vivimos es tan solo uno de los apellidos que hoy compiten para intentar dar con la esencia del proceso económico, social y cultural en el cual estamos inmersos. Repasemos algunos de los otros: *posmodernidad* (Lyotard, 1987), *modernidad reflexiva* (Giddens, 1991), *cultura del yo* (Béjar, 1993), *sociedad de riesgo* (Beck, 1992), *sociedad red* (Castells, 2006), *era del acceso* (Rifkin, 2000), *civilización tecnológica* (Jonas, 1997; Giegerich, 2001). Esta pluralidad de énfasis deja en claro que carecemos de una perspectiva histórica para comprender el proceso.

Una de las frases más cautivantes es de Hegel (2009), que versa: “el ave de Minerva vuela siempre al atardecer.” (2009). Esto quiere decir que la conciencia siempre llega a un *darse cuenta* o a un *volver a casa*, no de la conciencia individual, sino del concepto en tanto *idea* que se *realiza* en la realidad y que alcanzamos a comprender o atisbar en el propio movimiento de negación de su negación. Pensando, y solo pensando, en la concepción exigente de la dialéctica de las ideas es que podemos comprender lo que ya está sucediendo. Este *darse cuenta* es la realidad cubierta por los velos que nuestra propia conciencia individual, extrañada y separada de sí misma, puede alcanzar cuando une, como en un rompecabezas, los fragmentos de la realidad.

Más que en esta enunciación que puede parecer críptica, quedémonos con las evidencias que hoy ofrece la realidad. Si observamos el movimiento de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, inmediatamente captaremos la fragmentación. Se trata de una imagen (en el sentido mental) fragmentada provista de una sintaxis del cambio por el cambio y del efecto siempre nuevo y renovado que apela a cualquier clase de estímulo para retener la atención, siempre flotante, del espectador. El bombardeo ininterrumpido de imágenes (en el sentido literal de las imágenes de la televisión, anun-

cios de vía pública, memes, arte decorativo), al que estamos expuestos desde hace más de un siglo<sup>3</sup>, produce lo que algunos teóricos denominan *desarraigo* o *pérdida de la seguridad ontológica*. No hay lugar para que la conciencia eche raíces y pueda, como todo pensamiento verdadero, penetrar (Giegerich, 2001a). Solo hay tiempo para el paneo<sup>4</sup>, el leer por arriba los titulares, el sobrevuelo o la frase tipo lema y el consejo de Perogrullo inflado de ironía o autoayuda.

El pensamiento, en tanto, necesita silencio y concentración, cierto tipo de sosiego para volver sobre sí mismo, destruirse y reinventarse. Todo lo contrario que impone una información encapsulada anticonceptiva y un entretenimiento que propone matar el tiempo, aturdimiento y huida. Una perenne diurnidad condena al ave a permanecer en la tierra. Así, parafraseando otra citada frase<sup>5</sup>, la conciencia de nuestros días se ve compelida a mirar el árbol, pues no puede elevarse para ver el bosque, y continúa acumulando información sin poder penetrarla y *pensarla* para concebir y gestar algo nuevo y creativo. Atrapada en la inmediatez y seducida por la *ahoridad* y el *ya* (Giegerich, 2001b), el *yo*, más hipostasiado que nunca, es hoy la única casa (Giddens et al., 1997) que se levanta ante la orfandad de pertenencias que signa la época. Este *yo* encerrado entre emociones autistas sufre, ríe, llora, explota y se redime en una especie de teatro automontado donde nada parece más real, pero donde, justamente, la diferencia entre realidad y ficción se vuelve evanescente o ya ha desaparecido por completo. Paradójicamente, la exhibición y el autobombo coinciden con una vergüenza paranoide y un culto del bajo perfil, características aparentemente contradictorias que fueron prefiguradas en el *Declive del hombre público* (Sennet, 2011) y que hoy se ven más cumplidas que nunca en la *simulación*<sup>6</sup> instalada desde lo virtual.

A continuación, enumeraremos los más importantes y recurrentes rasgos de la ética posmoderna, según tres obras, ordenadas de acuerdo con su preeminencia<sup>7</sup>: *Ética posmoderna* (Bauman, 2004); *Hacia nuevos derroteros en la ética de los negocios* (Rosenthal y Bucholz, 2008); y *La dimensión ética de la empresa* (Savater, 1998). Sin embargo, se trata de una enumeración modélica a efectos de ordenar. En este sentido, se reconoce la precariedad de la división entre una y otra característica, ensayada para desagregar la complejidad de lo concreto, donde todo se presenta imbricado.

El primer rasgo de la ética posmoderna es la ambigüedad acaecida por el *derrumbe de los grandes relatos* –ideas acerca de la salvación a través de la sociedad–, también conocido como el *final de las utopías* o el *final de la búsqueda de la emancipación*. Estos grandes relatos, como el cristianismo, el iluminismo, el (neo)liberalismo, el marxismo tenían una teleología en común: es decir, el convencimiento de una finalidad de la historia humana (Lyotard, 1987). Por ello, se habla del fin de la historia: en otras palabras, de la interpretación que fundamentaba una filosofía, un sentido, una metafísica de la historia. En palabras del reconocido cantautor español, Joaquín Sabina: *se suicidó la ideología*<sup>8</sup>. Según la reconocida frase de la otrora Primera Ministra del Reino Unido, Margaret Thatcher: *no existe la sociedad*.

O como enunció el llamado *gurú de los negocios*, Peter Drucker: *no más salvación por la sociedad*. A nivel ético, la consecuencia es la ambigüedad. Queda obliterada la discusión sobre si la esencia del ser humano es buena o es mala. El ser humano es ambiguo y la ambivalencia reside en la escena primigenia de la interacción humana (Goffman, 1970).

Debido a la estructura primaria de la convivencia humana, una moralidad no ambivalente es una imposibilidad existencial. Ningún código ético lógicamente coherente puede “adaptarse” a la condición esencialmente ambivalente de la moralidad, como tampoco ésta puede ser “desbancada” por la racionalidad;

3 La primera presentación de los hermanos Lumière, donde el ferrocarril parecía atropellar a los -hasta entonces- ingenuos visionadores, data de diciembre de 1895.

4 Término técnico de cine que denota el movimiento lento pero continuo en un plano general de una cámara.

5 Hay que levantar la vista para poder ver el bosque en lugar del árbol.

6 Según Giegerich, la simulación no debe entenderse en el sentido moral del término, sino como la transformación, lenta y persistente, de las nociones de verdad y realidad del ser-en-el-mundo. Según el autor, es la manera de ordenar, disponer y actuar en la realidad, que determina que vivamos en una simulación, como la que proponen los videojuegos.

7 El criterio de preeminencia implica un juicio de valor por parte de la autora.

8 De su canción *El muro de Berlín*.

cuando mucho, puede silenciarla y paralizarla, propiciando tal vez que las posibilidades de “hacer el bien” no se fortalezcan, sino que se debiliten más que en otras circunstancias. (Bauman, 2004:17).

Esta ambigüedad es la que transforma el terreno de la ética en un individualismo atomista, primera característica de la ética posmoderna que señalan Rosenthal y Bucholz (2008):

En las obras modernas existe un interés cada vez mayor en lo que se denomina irracionalidad en las decisiones de gerencia. Esto se basa en la idea, cada vez más extendida, de que las decisiones se basan en la ponderación abstracta y objetiva de las alternativas de cálculo, que los procesos de razonamiento den situaciones concretas no se entiende como la aplicación de reglas comprendidas en lo abstracto ni puede someterse a un análisis paso por paso. (Frederick, 2008: 138).

La segunda característica de la ética posmoderna es que, a partir de esta egotización<sup>9</sup> de la conciencia (Neumann, 1997), que prácticamente borra todo otro registro más allá de la sensación inmediata y la búsqueda del placer o la huida de la frustración, se han inflamado de aires nuevos algunas de las corrientes éticas más antiguas, tales como el hedonismo y el emotivismo: es decir, formas de tratar con los fenómenos morales esencialmente no racionales. Los fenómenos morales no son regulares ni repetitivos, y mucho menos predecibles, sino rebeldes al catálogo o la guía de reglas exhaustivas. La dificultad enorme de lidiar con fenómenos que resisten la consideración del cálculo de pérdidas y ganancias tiende, por un lado, a amoldarse al patrón de la ley y, por el otro, al ámbito de la autonomía personal. En palabras de Bauman (2004): “coloca la responsabilidad en los legisladores y guardianes del código, mientras que anteriormente había responsabilidad con el Otro y con la autoconciencia moral, el contexto en el que se adopta una postura moral” (p. 18). Este individualismo atomista (Rosenthal y Bucholz, 2008) enfrenta al individuo a la comunidad y exige elegir entre la comunidad y el libre albedrío. Esto implica que la toma de decisiones morales tome un giro hacia el estudio de la irracionalidad. El énfasis en la autonomía, por un lado, y la necesidad social de domesticar y restringir, por el otro, confluyen en la reafirmación de la ambivalencia que se pretendía mitigar.

62 | La tercera característica de la ética posmoderna es que, por lo antedicho, la moralidad aparece como incurablemente *aporética*, es decir, una situación lógica sin salida. La mayoría de las elecciones se realiza entre impulsos contradictorios donde el yo moral se mueve en un contexto ambivalente y acosado por la incertidumbre. Las decisiones están lejos de provocar satisfacción.

Lo que nos queda es una especie de caleidoscopio ético que nos ofrece varias teorías entre las cuales hemos de elegir y que, es de esperar, arrojarán luz sobre los problemas éticos en consideración y conducirán a una decisión justificable. Sin embargo, nunca nos dicen qué directrices debemos usar en la aplicación de estas teorías diferentes, qué criterios determinan cuál teoría es mejor que otra para un problema específico y qué hacer si la aplicación de las diversas teorías indica cursos de acción totalmente distintos (Frederick, 2008:134).

Parfraseando a Savater (1998), esto conduce al hombre a defender la búsqueda de una ética de mínimos, es decir, una ética que, lejos de castigar al deseo, busca establecer pautas para un mínimo convivencial y armonizar distintas búsquedas de la felicidad. En otras palabras, una ética cuya meta sea evitar recorrer los caminos hacia la infelicidad. Por lo tanto, es necesario establecer mínimos socialmente aceptables. Se trata de una ética de mínimos que refiere a las relaciones y a lo mínimo que los seres humanos pueden exigir en materia de derechos y libertades, y no a lo poco o lo mínimo que deben tener o ganar.

La cuarta característica de la ética posmoderna es la *pluralidad* o la *renuncia a la universalidad*. Aunque continuaremos desarrollando este punto, es importante destacar la convergencia de las fuentes. Citando la famosa obra de Ibsen, *El enemigo del pueblo*, Savater (1998) sostiene que existen situaciones

9 “La unilateralidad de nuestra conciencia cultural hace que el individuo se consolide hasta tal punto que corre el riesgo de que se le esclerotice totalmente la conciencia, perdiendo así su capacidad de transformación psíquica. En este contexto el Yo se reduce a ser un ‘Yo solo’, a ser algo ‘egoísta’ que está cerrado tanto a la otredad del Sí-mismo, de la totalidad propia, como a la otredad delo exterior, del mundo y de las demás personas.” (Neumann, 1997: 28).



en las que es necesario enfrentarse al grupo o a la comunidad y que el siglo XX no ha borrado la lucha de clases en sí misma, sino su visión unilateral. El autor afirma que hoy hay muchas luchas y muchas tensiones, pero esta disgregación puede atenuar la explotación. Asimismo, cita a Montesquieu para mostrar el carácter fermental de esta situación: “acerquemos el oído a una sociedad; si no se oye rumor alguno de discusión o de enfrentamiento, significa que estamos ante una tiranía.” (Savater, 1998:71).

Para Bauman (2004), la afirmación de que la moralidad no es universal no aboga a favor del relativismo ético (que, para él, es un derivado del nihilismo), sino que discute el intento por unificar, coordinar o sincronizar lo moral a partir del “silenciamiento del impulso moral, la canalización de la capacidad moral hacia metas socialmente designadas que podrían incluir, y de hecho incluyen, propósitos inmorales.” (Bauman, 2004:20).

La quinta característica de la ética posmoderna es la irreductible tensión entre lo universal y lo particular o, más vinculado a la ética de los negocios, entre lo empírico y lo normativo. Entendemos que la segunda tensión (entre lo empírico y lo normativo) está subsumida en la primera (entre lo particular y lo universal). Frederick (2008) propone otra forma de entender esta distinción: lo empírico arraigado en las ciencias sociales y lo normativo vinculado a lo filosófico. El siguiente apartado específicamente considera algunos trazos de esta polémica a nivel filosófico, pero, a los efectos de este trabajo, no incluye el programa que el pragmatismo<sup>10</sup> promete como solución a partir de la concientización de los valores implícitos en cada juicio.

Para Bauman (2004), la ética posmoderna no implica el triunfo del relativismo en la moralidad: “más bien sería lo contrario. Las sociedades modernas practican un parroquialismo moral bajo la máscara de promover una ética universal.” (página 21). Para Savater (1998), en tanto, la importancia de los movimientos sociales (ambientalistas, de defensa de las minorías y de diversidad de identidades) consiste en crear el espacio (no físico) para canalizar la preocupación ética:

La inmoralidad no está en la abundancia de recursos sino en la mentalidad totalmente pasiva que vive el mundo como un bazar y renuncia a toda actividad o iniciativa creadora propia. El extremo más delicado de esta mentalidad es llegar a creer que incluso los seres humanos hacen parte de ese bazar y que por lo tanto no existe mucha diferencia entre comprar un detergente y comprar una relación con otro ser humano. En esta perturbación, en esta incapacidad para distinguir al ser humano de un objeto, no tiene culpa alguna el empresario; sería totalmente injusto decir que la responsabilidad es del empresario o de los empresarios, aunque no hay duda de que tal mentalidad ocasionalmente puede favorecerlos. (Savater, 1998:60).

| 63

Esta posible mentalidad es parte de la descripción con la que el economista Rifkin (2000) introduce su obra. Muñido de datos y estadísticas, describe lo que denomina la *revolución de la nueva economía*, una menos preocupada por la propiedad, pero no por la posesión:

De manera creciente compramos el tiempo de otros, su afecto y cuidado, su simpatía y atención. Compramos la diversión y la información culta, la elegancia y el aspecto, y en medio de otras muchas cosas –incluso el mismo discurrir del tiempo ya es una forma de control y fichaje–. La vida resulta cada vez más mercantilizada y desaparecen las diferencias entre comunicación, comunión y comercio (Rifkin, 2000:20).

Repasemos las características de la ética en la modernidad contemporánea: primero, el abandono de la visión teleológica y la disputa sobre la esencia que enfrentó a las grandes teorías éticas. Ya no tiene sentido el debate entre el deontologismo o las éticas de la excelencia, que presuponen que la búsqueda del bien es parte de la esencia del ser humano, contra el utilitarismo y otras teorías consecuencialistas, que intentan dominar el lobo que reside dentro del hombre a partir de las instituciones y las regulaciones sociales concentradas en el Estado. El ser humano es ambiguo, con identidades transitorias y creencias precarias, y muchas veces adquiere compromisos éticos puntuales, múltiples y contradictorios. A esta precariedad le sigue la orfandad de lealtades y pertenencias, y autoridades en disputa (*auctoritas*, cuyo origen etimológico remite a la ayuda o capacidad para hacer crecer). En el plano ético, esto de-

10 Corriente filosófica estadounidense que cuenta a William James, Charles Sanders Pierce y Richard Rorty como algunos de sus más insignes pensadores.

termina una situación aporética o sin salida. Lo único que puede hacerse es rebajar o repensar de qué estamos hablando cuando hablamos de ética. Así, la pluralidad de éticas y la defensa de la irracionalidad cuestionan la vigencia de discusiones sobre universales que otorguen algún tipo de seguridad sobre cómo conducirse para ya ni siquiera procurar el bien, sino al menos evitar el mal, la corrupción y el triunfo total de la indiferencia hacia el otro. Hoy, esta seguridad aparece como el desiderátum que cuánto más esquivo, más valorado.

A continuación, se considera en mayor profundidad la cuestión de la globalización económica y la necesidad o no de universales éticos, para intentar entender qué puede aportar la ética a estos procesos.

## 5. RELATIVISMO O PLURALISMO ÉTICO: LA AVERSIÓN A LOS ABSOLUTOS

El relativismo ético no es nuevo, pero su auge (no exento de cuestionamientos) es reciente. Como fundador de las ciencias sociales, Durkheim (1987) hace énfasis en las costumbres para definir lo bueno o correcto. El autor sostiene que cada grupo social desarrolla un repertorio de sanciones, admoniciones y recompensas para reprobar y premiar a quienes convalidan o cuestionan los esquemas motivacionales de la sociedad. Para él, las sociedades evolucionan en tanto complejizan su sistema punitivo. Uno de los indicadores más importantes para el desarrollo de la sociedad es el derecho: el derecho punitivo o represivo corresponde a las sociedades primitivas y el restitutivo, a las sociedades más desarrolladas. De acuerdo con Durkheim, la categoría fundamental para entender una sociedad es la solidaridad: mecánica, en las sociedades primitivas, y orgánica, en las modernas o más desarrolladas. El vínculo para diferenciar ambos tipos de solidaridad es moral. Entendiendo que los hechos sociales nos preceden y determinan, el derecho es el medio para observar objetivamente el grado de desarrollo que alcanzan los vínculos morales (Durkheim, 1893). Por ello, los actuales especialistas en ética de los negocios ubican a la corriente ética que de aquí se deriva, denominada legalismo, dentro de las teorías consecuencialistas sociodependientes (França, 2011).

64 |

El auge de esta forma de pensar la ética deriva del momento histórico de las ideas en el que nos encontramos y las diferencias entre culturas, más precisamente, entre Occidente y el mundo árabe. Todo esto pone de manifiesto la incapacidad de la ética, pensada en términos universales, de dar respuesta a los problemas del presente. Ahora bien, ¿es la ética la encargada de responder a estos problemas? Si se entiende la ética como rama de la filosofía, como ciencia prescriptiva que atañe al raciocinio teórico y científico (especulativo), la respuesta es, sin duda, un rotundo no. Pero si se considera lo que Ortega y Gasset (2011) explica acerca de la relación de la ciencia con las ideas de la época, la respuesta debería ser afirmativa. La ciencia no es enseñanza ni aplicación, sino la pregunta que, una vez contestada, se convierte en nueva pregunta. Aunque la ciencia tiene un ritmo distinto a la cultura y la vida, necesita contacto con la existencia pública y con la realidad histórica. En palabras de Ortega y Gasset (2011):

Si la ciencia puso orden en la vida, ahora será preciso poner también orden en la ciencia, organizarla –ya que no es posible reglamentarla–, hacer posible su perduración sana. Para ello hay que vitalizarla, esto es, dotarla de una forma compatible con la vida humana que la hizo y para la cual fue hecha. De otro modo –no vale recostarse en vagos optimismos–, la ciencia se volatilizará; el hombre se desinteresará de ella. (Ortega y Gasset, 2011: [1930]).

La lucidez de un pensador con mayúsculas es capaz de atravesar el tiempo y continuar vigente. El movimiento y los peligros que el filósofo español observaba y vislumbraba se han cumplido punto por punto. Hoy estamos, tal vez, en el vértice exacto en que el hombre está desinteresado en la ética como ciencia. Para muchos especialistas en ética, como Frederick (2008), “si nos convencemos de que no podemos juzgar lo que otros hacen, no hay más que un paso muy breve a aislarnos de su locura y de su sufrimiento” (p. 92). El autor asegura:

La ética es pública por su propia naturaleza y, en los albores del siglo XXI, ese público somos cada vez más todos nosotros, donde quiera que nos encontremos. Afirmar, como el relativismo ético deber afirmar, que

formamos una confederación flexible de públicos separados, cada uno con sus propias reglas morales independientes, es retroceder al oscurantismo moral. Kant tenía razón por lo menos en cuanto a esto: desde el punto de vista moral, todos estamos juntos en ello. (Frederick, 2008:92).

Para el relativismo ético no hay un solo grupo de principios morales verdaderos, sino marcos de referencias culturales sobre los que se erigen valoraciones éticas diferentes. En cambio, el absolutismo ético preconiza que hay un solo grupo de principios morales verdaderos más allá del tiempo y del lugar. Para el relativismo ético, toda ética refiere a un marco de referencia cultural. Así pues, si en un marco cultural determinado, la tortura es corrupta o incorrecta, pero en otro no, no hay forma de zanjar la cuestión pues ambas están en consonancia con su respectivo marco cultural. Por ende, el relativismo ético resulta una teoría inoperante e ineficaz, pues no puede fundamentar qué es correcto e incorrecto. Desde esta perspectiva, no existe el bien ni la rectitud ni la justicia en forma absoluta, sino que todas estas nociones son relativas al marco cultural en cuestión. Además de esta objeción externa, Frederick (2008) señala otras internas para subrayar que el relativismo ético no permite comprender ni plantear por qué la reforma y el progreso moral son posibles. Tampoco puede explicar cómo se transformó la ley del talión en el perdón ni la evolución en la consideración de la persona y estatus de ciudadano naturalis. Además, si todas las verdades referidas a distintos marcos culturales fueran en efecto verdades, no existiría discrepancia o polémica. Pero el desacuerdo existe y se expresa a través de conflictos pequeños y grandes que sostienen diferentes concepciones de la justicia, la autodeterminación de los pueblos, la libertad religiosa, la economía, la defensa del mundo libre y el acceso a las fuentes de petróleo.

Si no hay verdad absoluta, ¿qué marco usar y quién debe decidir? Para Frederick (2008), el relativismo ético está a un pequeño paso del subjetivismo y nihilismo ético, justamente donde parece situarse la posmodernidad cuando pregona algo parecido a no podemos juzgar, no es de nuestra incumbencia, dejemos que se maten, ya tenemos bastante con nuestras propias preocupaciones.

Frederick (2008:93) alcanza la siguiente conclusión:

En estas épocas, la ética, en el mejor de los casos, es capaz de realizar cambios en los márgenes, como a los economistas les gusta decir. Sin embargo, es sólo en los márgenes, si acaso, donde podemos empezar a rehacer el mundo para convertirlo en lo que debería ser.

| 65

Parece una conclusión incompleta, sobre todo cuando no hay nada más lábil que las fronteras y los márgenes. Luego de comenzar hablando sobre la falta de vigencia de las fronteras en esta aldea global, llegamos a la necesidad de situarnos en los márgenes o, mejor dicho, en un territorio por fuera de la disputa para pensar en la ética en los negocios. Pero si hay márgenes, hay fronteras y si hay fronteras, hay un adentro y un afuera. Sobre todo, hay una ordenación que permite y obliga a determinar un adentro y un afuera y, solo a partir de allí, situar la ética en los márgenes. Ahora bien, ¿qué pasaría si se pusieran en cuestión las nociones de márgenes, fronteras, adentro y afuera? ¿Qué pasaría si dejáramos en suspenso esta forma de considerar el problema e intentáramos otra colocación intelectual? ¿Qué pasaría si se considerara una colocación que no provea soluciones, que no parta de un programa o telos que cumplir, cuya sola realización y fin sea pensar de otra manera el problema? Este trabajo concluye con este objetivo en mente.

## 6. GLOBALIZACIÓN VS. GLOCALIZACIÓN: FRONTERAS IMAGINADAS

Es necesario volver a pensar en las fronteras, las comunidades y la globalización. Los procesos globales a los que asistimos hoy y de los cuales formamos parte enfrentan a la ética con fuertes desafíos en múltiples planos. El más determinante de todos es el de su actualidad, es decir: ¿hay lugar para pensar acerca de los valores supremos, los principios y las normas, en la dinámica real de la fase de la modernidad contemporánea? Tanto la filosofía política como la ética y, en este caso, la ética aplicada a los negocios, representan los últimos bastiones que se erigen desde la academia para discutir estos asuntos, pero traspasando los muros de las universidades, la pregunta persiste: ¿qué actualidad tienen hoy estos debates?

Generalmente, la globalización es interpretada como un proceso económico. Como explica Velásquez (2006), globalización es el

proceso mundial mediante el cual se han conectado los sistemas económico y social de las naciones para que bienes, servicios, capital, conocimiento y cultura sean intercambiados y crucen las fronteras de las naciones a una tasa creciente. Este proceso tiene varios componentes, incluyendo la disminución de las barreras comerciales y el incremento de los mercados abiertos en el mundo, la creación de la comunicación global y de sistemas de transporte como Internet y la mensajería mundial, el desarrollo de organizaciones de comercio internacional como la Organización Mundial del Comercio, el establecimiento de instituciones financieras como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional que han facilitado el flujo internacional de capital y la propagación de corporaciones multinacionales. (Velásquez, 2006:17).

La consideración de la globalización como proceso económico resulta en extremo reduccionista y, más aún, si se considera la instalación de la *Standard Oil Company* en Arabia Saudita. Las preguntas que el caso plantea son: “¿Deben [los gerentes de la multinacional] aceptar el rechazo cultural a reconocer los derechos humanos [en referencia al trato hacia las mujeres] o deben intentar iniciar una reforma?” (Velásquez, 2006:20).

La cuestión dilemática se instala entre la defensa de los universales consagrados en la declaración de los Derechos Humanos y la sujeción a la legislación del país donde se asienta la empresa. Esta dilemática es reduccionista porque, sea por las razones que sea, silencia otras preguntas, iguales o más importantes. Por ejemplo: ¿existe un intercambio de conocimiento o una imposición económico-tecnológica en el descubrimiento y la extracción de los recursos petroleros? ¿En qué jurisprudencia se basa la determinación de la propiedad de tales recursos? ¿Cuál es el régimen de propiedad que la sociedad saudita adopta en sus disputas domésticas y cuál el que rige en relación con las empresas multinacionales extractoras de petróleo? ¿Cómo actuaron los organismos de comercio internacional (como la Organización Mundial del Comercio) y de derecho internacional, tales como la Suprema Corte de la Haya? ¿Cuánto beneficio corresponde a las compañías explotadoras que poseen la tecnología y cuánto corresponde a los países de dónde se extrae? ¿Cómo y por qué varía esta relación de beneficio entre compañías y naciones productoras? ¿Cómo y por qué surge la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP)? ¿Qué otros enfrentamientos bélicos que involucraron, como es regla, a amplias poblaciones civiles tuvieron como origen los conflictos económicos, embargos, subas y nacionalizaciones del negocio del petróleo? ¿Qué justificación tuvo la *intervención armada* conocida como *Operación Tormenta del Desierto*?

66 |

Si las organizaciones de comercio citadas por Velásquez (2006) no fueran sensibles a los reclamos políticos, tal vez la OPEP no existiría. La lucha por el aumento de la participación de los beneficios de los países productores contra las multinacionales, que se incrementó desde un 10% inicial hasta un 50% en la actualidad, sucedió en el medio de tensiones y sangrientas disputas. ¿Acaso no es este un terreno fértil para múltiples preguntas en el plano de la ética de los negocios? ¿Es posible, a riesgo del mayor y más pérfido cinismo, rozar estos asuntos y preguntarse solamente por la postura de los empresarios ante el trato hacia las mujeres que el islam preconiza? Solo este caso podría y debería ocupar un curso entero de una asignatura que intentara pensar la complejidad ética del caso de la *Standard Oil Company* en Arabia Saudita, si es que no malinterpretamos el argumento de trabajar desde los márgenes de Frederick (2008) con procurar mantenernos al margen.

Hemos calificado de reduccionista tanto el enfoque de Velásquez (2006) como la conclusión de Frederick (2008), a la vez que hemos prometido, aunque difusamente, un intento de situarnos en otra perspectiva para hablar de la ética en este mundo globalizado. Es momento de fundamentar. Así como es imposible pensar y hablar de la globalización exclusivamente en términos económicos, arancelarios y de cooperación, tampoco es posible considerarla con justicia sin reparar en el punto de vista de sus consecuencias humanas, desde el convencimiento de que todo discurso es, a la vez, intelectual, ético y político.

Además de ricos conectados y pobres sin acceso, existe otro proceso que apuntala y robustece la denominada brecha digital y algunos lo titularon *glocalización*. En cierta medida, este puede considerarse

reactivo a la globalización y como una reverberación de ella que actúa desde lo local. Siguiendo esta línea está también el concepto de *hibridación cultural*, pero lo que comparten ambos es el resurgimiento de las fronteras. Específicamente con respecto a las empresas, esto implica adaptarse a las peculiaridades de cada entorno, diferenciando sus producciones en función de las demandas locales y, sobre todo, reconocer y respetar las fronteras culturales que las personas levantan para defender sus tradiciones de la globalización cultural.

La ambigüedad de nuestra condición posmoderna también alcanza este plano. Por un lado, parecería que la idea de comunidad solo resiste desde el plano de la idealización. Sin embargo, por otro lado, como señala Bauman (2001), lo que se gana en términos de libertad en la modernidad líquida, se pierde en materia de seguridad. El propio autor citando a Simmel (2001), sostiene que los valores siempre se transforman: forzosamente, si uno declina, otro debe tomar su lugar; si algo se pierde, algo se gana. Así, Bauman (2001) explica que la otrora anhelada libertad hoy se transforma en una pesada carga que convierte en urgente el encuentro de algún puerto seguro donde descargarla. Consecuentemente, la seguridad, antes vivida como lastre, se torna hoy el desiderátum que se encarna en la comunidad idealizada. Cuando retoma esta idea en *Comunidad* (Bauman, 2003), convenientemente utiliza el siguiente subtítulo: *En busca de seguridad en un mundo hostil*. No podemos ser humanos sin libertad ni seguridad, pero no podemos tener ambas en cantidades satisfactorias a la vez. En dicho trabajo, Bauman (2003) aporta una distinción entre lo que llama *comunidad estética* y *comunidad ética*:

En el blando, moldeable e informado mundo de la elite de la empresa global y la industria cultural, en el que todo puede hacerse y rehacerse mientras nada se mantiene duro y sólido durante mucho tiempo, no hay lugar para realidades obstinadas y rígidas como a la pobreza, ni para la indignidad de quedarse a la zaga y la humillación vinculada con la capacidad e sumarse al juego del consumo. (Bauman, 2003:57).

Para el mundo occidental, la desaparición de los líderes locales de opinión es una realidad. Aquí estaría trocándose la comunidad ética por la estética: esta última sería el sucedáneo de la primera. En palabras de Bauman (2003), "la necesidad de la comunidad estética generada por preocupaciones identitarias es el terreno nutricio favorito de la industria del entretenimiento: la vastedad de la necesidad explica en gran medida el asombroso y sostenido éxito de la industria" (p. 57). Correspondiendo al carácter masivo de la audiencia y a la intensidad de la atención, el individuo se encuentra auténtica y plenamente "en presencia de una fuerza que es superior a él y ante la que se inclina" (Bauman, 2003: 58). Así, se cumple la condición que estableció Durkheim sobre el poder reconfortante de la guía moral ideada y puesta en vigor por la sociedad. En estos días, esa guía funciona más estética que éticamente.

Por consiguiente, los ídolos<sup>11</sup> –aquellos que de verdad "son necesarios" (Bauman, 2003:10)– deben transmitir (es más, encarnar) el mensaje de que la no permanencia perdurará, al tiempo que muestran que la inestabilidad es un lugar que puede disfrutarse. Claro que esto supone la división entre turistas y vagabundos: mientras los primeros gozan de un cosmopolitismo refinado que atesoran, los segundos esquivan las autoridades migratorias y desarrollan enclaves (barrio latino, chino, italiano, de los judíos, zona roja, favelas) en los suburbios de las grandes metrópolis

En el siguiente fragmento, Bauman (2003:60) aborda la lógica de las guerras de reconocimiento y augura una alternativa posible para la comunidad ética:

Si se introducen a la fuerza en el marco de la autoafirmación y la autorrealización y se permite que se mantengan dentro de él, las guerras de reconocimiento desvelan su potencial agonístico (y como ha confirmado la experiencia reciente, genocida). Si, no obstante, se reconducen a la problemática de la justicia social a la que pertenecen, las reivindicaciones y la política de exigencia de reconocimiento se convierten en un terreno fértil de mutuo compromiso y diálogo con sentido, lo que puede llevar a una nueva unidad: a ampliar el ámbito de la "comunidad ética" en vez de reducirlo.

11 Los ídolos a los que alude el autor son futbolistas, jugadores de hockey sobre hielo, tenistas, jugadores de baloncesto, guitarristas, cantantes, actores, presentadores de televisión y súper modelos.

En la cita anterior quedan claras las limitaciones del enfoque sociológico. El razonamiento se inscribe dentro de la sociedad occidental y las luchas intestinas de reconocimiento, donde la construcción de comunidades continúa con los ideales de pureza tan caros al iluminismo y a la razón instrumental: el esqueleto que sostiene el diseño y el control ingenieril de la sociedad. Es en Occidente donde el hombre elige y construye su destino, se junta con otros y puede desarrollar ese mutuo compromiso y diálogo con sentido. Aquí, como señala Bourdieu (1997), existe un plano de acuerdo para llegar al plano del desacuerdo: una condición indispensable para el diálogo.

Pero la ética no puede acotar su objeto a Occidente. Como rama de la filosofía debe tener como objeto el todo, el cosmos. El caso de la *Standard Oil Company*, citado anteriormente, debe amplificarse para preguntarnos, a través de él, cómo podría tomarse como objeto (y dentro de qué ciencia o paradigma científico), por ejemplo, el llamamiento Jomeini: *ir a la huelga en la industria petrolera es obedecer la palabra de Dios*. Esta arenga de 1951, en plena guerra fría y crisis del petróleo, continúa vigente como el pensamiento que encierra. Porque nada sabe, o nada quiere saber, el mundo islámico de modernidad, con o sin ningún apellido. Y aquí no se trata de enclaves observables ni de geopolítica, sino de distintos estatus o estadios de conciencia y, por ende, de la imposibilidad de alcanzar el piso mínimo necesario para el diálogo al que refería Bourdieu (1997).

## 7. TERRORISMO ISLÁMICO: EL DEBER DE VENGAR LA VERGÜENZA

68 |

Giegerich es un psicólogo que intenta romper definitivamente con los lazos que atan la psicología a los individuos. Para él, la tarea de la psicología es sentar en el diván a las ideas de la época y analizar el devenir de las ideas en sí mismas. Cada idea contiene dentro suyo todo lo que necesita. Así, el fundamentalismo islámico y el terrorismo que de él proviene puede y debe ser visto como una idea que se autodespliega y en ese autodespliegue se puede comprender su desarrollo. Cuando hablamos de *desarrollo* nos referimos a que toda idea tiende a un fin, a un cumplimiento. En su forma de transformarse (su devenir, el término técnico de la dialéctica), se puede acceder a ese *darse cuenta*. Se puede ver lo que ya ha ocurrido, porque todo lo que es real contiene en sí un pensamiento que es necesario desplegar y, durante ese despliegue, entender. Mejor dicho, en el movimiento de desenroscar o desenvolver ese pensamiento que está ensortijado o atrapado en el hecho (que es lo real), accede a su verdad. Este es el *llegar a casa* del concepto. Ese vuelo del ave de Minerva es la sabiduría: un proceso y no un fin, un trabajo y no un resultado, una actitud y no una sentencia. Lo real y lo verdadero no pueden ser indistintos, pero tampoco pueden volverse estáticos. Lo real induce a la búsqueda de la verdad por el pensamiento, por la ciencia de la experiencia de la conciencia, por la ciencia de la especulación (la filosofía). Una vez que lo real puede volverse transparente, puede ofrecerse, desplegado solo en ese instante de contemplación y en todos los instantes superados para llegar a aquel. La verdad admite ser contemplada solo en ese instante. Seguidamente, si pretende ser embotellada, ya no quedan más que rastros superados de ella.

Giegerich (2002) sostiene que hoy estamos asistiendo a un estatus diferente de *ser-en-el-mundo*. Esta expresión, prefigurada por Hegel, pero mayormente utilizada y popularizada por Heidegger, no solo refiere al ordenamiento que el hombre hace del mundo, sino a un orden que lo precede y acaece, sale a su encuentro. Es decir, es un orden que, justamente, no tiene nada de orden, en el sentido moderno de autodiseño soberano de uno mismo. Se trata de una acción preconsciente, incuestionable, que concurre, pues es, antes que nada, colectiva y construida por el espíritu objetivo, por la propia mecánica de las ideas para sí<sup>12</sup>.

12 Para Kant, la *cosa en sí* designaba lo incognoscible, mientras que la *cosa para sí* era aquello que podía ser cognoscible para alguien. Luego, la diferencia que explica Hegel entre el *ser en sí* y el *ser para sí* queda claro con el ejemplo de una semilla y un árbol o de un niño y un hombre. Tanto la semilla como el niño son seres en sí, seres en potencia, seres por desarrollarse en el cumplimiento de las potencialidades que ya portan. El ser para sí es el árbol o el hombre, el ser que ha alcanzado el desarrollo de las potencias que lo asistían. Lo mismo sucede en el plano de las ideas y sirve para entender los cambios en la historia y, particularmente, en la historia de las ideas y la filosofía.

*Ser-en-el-mundo* no es un proceso volitivo ni individual. Por ende, no se da en el plano positivo. A partir de esta colocación intelectual cobra sentido hablar de simulación: una simulación que reside en la sintaxis, en la lógica interna de las imágenes que el mundo convertido en multiplataforma pone en juego.

Este escenario de simulación es la realidad de las ideas de nuestro tiempo. No una simulación en el sentido moral del término, sino una simulación que ha superado las nociones de contenido y forma, realidad y ficción. No importa lo que es cierto ni la diferencia entre contenido y apariencia ni la búsqueda de esencia o significado. Todos estos ideales, tan caros a la modernidad sólida, han sido superados por la dinámica misma de las *ideas* o, en términos hegelianos, de los conceptos (auto-movimientos de la mente eterna).

Por ejemplo: cuando Noruega descubre yacimientos de petróleo, ahorra, reinvierte y se apropia de la tecnología para extraer más. Cuando un país islámico (así sea más o menos radical) descubre que flota sobre un mar de oro negro, construye palacios y también rascacielos; las élites satisfacen gustos suntuosos; algo del dinero se reinvierte en infraestructura de salud y educación, pero también la clase ilustrada funda grupos fundamentalistas o viaja para formarse en el extranjero, volver y montar una sofisticada red, altamente tecnificada, con el objetivo de encabezar la guerra santa. Occidente acusa al mundo árabe de subdesarrollo y sus analistas sostienen, no sin algo de razón, que el subdesarrollo no solo es un ingreso per cápita, sino una forma de pensar. Lo que en el mundo islámico no penetra, no ingresa, es la capacidad de organizar la explotación con sistematicidad. Lo que permanecía y permanece aún ajeno al mundo árabe es la metodología (implícita en el cartesianismo y la razón instrumental) de la ciencia occidental. Por ello, luego de nacionalizar los yacimientos y expulsar a las transnacionales, países del mundo islámico tuvieron que volver a traerlas, pues no pudieron dominar (acceder al nivel lógico que implicaba) la extracción y distribución de su petróleo.

Giegerich (2002) reflexiona sobre este desnivel lógico que lo acerca al fundamentalismo. Primero, sostiene que no se trata de un grupo pequeño o aislado de gente equivocada y fanatizada que tiene como rehén a una masa de creyentes pacíficos. La conexión entre el terrorismo islámico y el islam "es intrínseca". A pesar de las buenas intenciones de muchos orientalistas occidentales que reivindican al verdadero islam de las interpretaciones de los extremistas, Giegerich (2002) señala tres hechos:

1) Aquellos terroristas se proclaman a sí mismos como musulmanes; hablan y actúan en el nombre del islam y para su más alta gloria; 2) el público general en el mundo islámico no se disocia inequívoca y categóricamente de los terroristas y de su proclama de actuar en nombre del islam; 3) incluso hay suficientes predicadores en las mezquitas, suficientes líderes religiosos islámicos que abiertamente apelan al odio y permanecen sin ser contradichos y sin que nadie les condene. Lo que hacen los terroristas se refleja en el islam como tal; quizás ciertamente no en el "islam [auténtico, original] verdadero tal como *debiera* ser entendido", pero ciertamente sí en el *islam real* (Giegerich, 2002).

Segundo, Giegerich (2002) advierte la necesidad de desterrar la visión mesiánica de que los terroristas actúan en pos de las masas, que son sus portavoces y expresan el clamor de su miseria y sus anhelos:

El caldo de cultivo del terrorismo es el intelecto abstracto. Viene desde arriba. (...) Los terroristas están mentalmente desconectados de la gente (aunque se crean y aparenten que los están representando). No habiendo llevado nunca la vida de las masas pobres y no habiendo sentido nunca las preocupaciones que sienten las masas, no conocen a los verdaderos pobres y sus necesidades, sus sufrimientos, y no tienen una conexión real con ellos, lo cual no excluye la posibilidad de que se relacionen con las propias fantasías que tienen de ellos (Giegerich, 2002).

El autor sostiene que Occidente aún no ha entendido de qué se trata el terrorismo islámico. Mientras que está capacitado para entender emociones o afectos razonables (tales como los sentimientos de injusticia, rabia o impaciencia), no puede imaginar el odio, resentimiento y la envidia que anida en el corazón de la idea del terrorismo islámico. Ese tipo de emociones corresponde a un estadio más infantil del desarrollo de la conciencia y, por lo tanto, está dirigido, inconscientemente, hacia los padres: en definitiva, hacia los propios regímenes políticos del mundo árabe.

Mientras que principios tales como los derechos humanos, justicia, libertad, normalmente tienen beneficios humanos concretos como propósito, el principio del terrorismo es principio al cuadrado, absoluto carácter de principio, un carácter de principio por él mismo: negación como tal, el despojarse *per se* de todo propósito e interés material, pragmático. Lo único absoluto verdadero es la negación absoluta (Giegerich, 2002).

Finalmente, se encuentra un absoluto, un universal y una respuesta que despliega, desde el plano de las ideas, el pensamiento encerrado en los hechos reales. Pero la complejidad del terrorismo islámico no acaba aquí. De la mano de este proceso, existe una realidad que arraiga y alcanza el primer plano por las extremas condiciones sociales “muy reales en las cuales crecieron aquellos que se volvieron terroristas”. En la mayoría de los países islámicos, el clima general es tal que la gente no tiene perspectivas de futuro, ni individual ni colectivo, pero “especialmente tampoco intelectualmente, con respecto a un desarrollo libre de las necesidades de la mente.” (Giegerich, 2002).

Esta sofocación mental se debe a varias razones: la inactualidad de la religión y, derivado de esto, la desesperanza y falta de significado en que queda sumida la existencia. Para quien tiene cierto espacio para pensar, no quedan muchas alternativas: abrigar un absoluto, una causa extra mundana que se convierte en la mayor de las pasiones. Sin embargo, como pasión encierra aún más al individuo, aunque le dé la sensación contraria de haber alcanzado la más plena de las conexiones.

El desfase lógico con el mundo circundante no puede dejar de pesar y la religión como idea, como realidad (cumpliendo justamente la función vital de religar lo desligado), ha quedado obsoleta. En palabras de Giegerich (2002), la religión “corre libremente como un mero suplemento de la vida”. La religión fue vanguardia, fue futuro, e inspiraba desarrollos humanos. Así lo atestigua la revolución que determinó la figura de Jesús a nivel político mediante la enseñanza del perdón (Arendt, 2005) o los movimientos de reforma que prefiguraron el fin del absolutismo. Pero desde hace tiempo la autoridad ha sido puesta en la ciencia y, más recientemente, en los medios de comunicación. Si en Occidente se resiste este estado de cosas, en los hechos se sabe y se vive lo religioso como una elección privada, un bien más en el surtido suntuario del bazar espiritual, un traje para ponerse los domingos y sacarse los lunes. Pero en el mundo árabe esta verdad se deglute. La exposición de Giegerich (2002) es conmovedora:

Incluso si el mundo islámico no lo admite y en gran parte preserva una estructura mental medieval, factualmente ha estado viviendo en el mundo moderno. La única manera en que la religión podría sobrevivir *legítimamente* bajo las condiciones de la modernidad sería si fuese transformada en un asunto privado del individuo, un asunto no vinculante objetivamente. Si la religión, si el islam, se mantiene de todas maneras como un credo vinculante públicamente a pesar de estos cambios fundamentales, entra en conflicto con la verdad de la era. Y porque ya no es más verdad (la articulación de la verdad interior y de la profundidad de la vida tal como se vive y constituye realmente), y porque ya no habla más simplemente por sí misma, esta falta de verdad objetiva debe ser compensada, por un lado, con respecto a su forma lógica interior, con un autoritarismo dogmático (fundamentalismo), y por el otro lado, con respecto a la relación del sujeto con su propia creencia, compensado con un exceso de afecto subjetivo y voluntad (fanatismo). (Giegerich, 2002).

De esta manera, se torna más primitivo y crudo el contraste, y la impotencia, de entrar en juego, o pretenderlo, en el mundo globalizado. El autor lo sintetiza así: el islam “hoy no tiene nada que ofrecer con respecto a las grandes cuestiones de la era, ni intelectual, ni económica, ni políticamente. Todos los impulsos y logros importantes vienen de Occidente.” (Giegerich, 2002). Esta superioridad de Occidente genera un sentimiento de inferioridad que se transforma en vivencias de humillación y vergüenza, sentimientos que en Occidente se han vuelto más abstractos tras la noción de dignidad humana. Pero el *honor* (mancillado aún más) es el valor más alto y por ello exige ser restituido, mientras que en Occidente puede hasta ser motivo de broma o parodia

telenovelesca, justamente por el anacronismo que evoca. Esto evidencia la falta de un umbral hermenéutico, de un *horizonte de interpretación compartido*, en terminología de Gadamer, o la *distancia lógica*, en palabras de Giegerich (2002), quien continúa:



La vergüenza generalmente requiere venganza como reacción a fin de restaurar el honor violado. Esta es la razón por la cual el idealismo de los terroristas es (tiene que ser) puramente negativo, destructivo: la restauración del honor perdido de uno requiere la muerte del humillador y no la mejora de la propia condición, no hay ninguna ventaja práctica. (Giegerich, 2002).

Occidente se ha pensado, se ha destruido, se ha asomado a los abismos de sí mismo y, por supuesto, ha matado a Dios. Por ello, se ha superado<sup>13</sup> (no en tanto *mejora*, sino como negación de la negación y volver a comenzar en otro nivel de conciencia). En cambio, nada parecido ocurrió en el mundo islámico: “el islam no ha intentado dentro de sí mismo distanciarse de sí mismo para poder ser capaz de verse como desde fuera”. Por ello, explica Giegerich (2002), la noción de *hermano* y de *tribu* se conciben literalmente:

En otras palabras, el islam aún no ha crecido por encima de su conciencia tribal hacia la abstracción de “hombre como tal” y de derechos humanos. Es en esta luz bajo la cual una afirmación atribuida a Bin Laden tiene que ser vista, la afirmación de que ante Dios la supresión de un sólo musulmán pesa más que la destrucción de todo el mundo. (Giegerich, 2002).

## 8. EN EL FINAL, LA LUCIDEZ DEL POETA

El gran drama del choque de civilizaciones está instalado a un nivel lógico: el nivel de la sintaxis o de la estructura lógica del *ser-en-el-mundo* y no de los contenidos. Por esto, no hay lugar para el diálogo ni la hermenéutica ni la ética, que es un desarrollo posterior de la superación del estadio teológico metafísico. El mundo Occidental resulta tan amenazador: no por su poder político, económico o militar, sino por algo aún más perturbador:

Más bien, es la tenue pero correcta idea de que la civilización occidental como tal, previamente a haber hecho nada en particular, es la negación lógica encarnada del marco mental medieval que da forma al islam actual. La mera existencia de la civilización occidental es un recordatorio constante de la auto-reflexión y auto-crítica incompleta del islam y de la inminente negación lógica interna que necesariamente resultaría de tal auto-reflexión. Esta es la razón por la cual Occidente es el “El Gran Satán” que, a ojos de los terroristas, simplemente necesita ser exterminado. (Giegerich, 2002).

| 71

Hay que prestar especiales oídos para actualizar, repensar y estudiar esa ética *para el Otro* que plantea Levinás. Para el islam, Occidente es un recordatorio constante de la autorreflexión y autocrítica incompleta, del estancamiento, de la falta de crecimiento y, en definitiva, de la renuncia a entrar en el juego de la vida. Entender el dolor y la impotencia a partir de una imaginación sensible y racional es el pensar que debe alentar una ética para el Otro, pero de ninguna manera hacerlo por él. A veces, callar es dar lugar y esperar. Echar algo de luz sobre el verdadero corazón del problema descarta cualquier tipo de paternalismo que no haría más que acrecentar el sentimiento de inferioridad.

Sin dejar de afirmar lo que es, Occidente debe saldar las cuentas consigo mismo en cuanto a la situación de Palestina, por ejemplo. Reconociendo que el problema de fondo es el conflicto objetivo entre dos *estadios históricos* de desarrollo cultural o de diferentes estatus lógicos de conciencia, podrían evitarse, en la ética de mínimos que promulga Savater (1998), buenas intenciones que resultarían contraproducentes. Lo último la humillación quiere o necesita es ayuda. La vergüenza quiere destrucción. En cuanto a la ética y su actualidad, el fenómeno del terrorismo islámico desnuda la urgencia de hacer la tarea tanto de un lado como del otro. Señalamos los pendientes del islam y de occidente, al menos los más acuciantes.

13 Como ejemplos, Giegerich (2002) menciona movimientos tales como la Reforma, las guerras religiosas, la Inquisición en contra de los herejes y las brujas, la superación de la Inquisición y el Iluminismo. Occidente sometió su religión, sus costumbres tradicionales, su historia y sus valores a una crítica fundamental, histórica, científica y filosófica.

Estar a la altura de la modernidad de hoy no es para nada fácil: más bien, es un esfuerzo constante y es imposible vivir sin amo, sin patria y sin consumo<sup>14</sup>. Nunca la conciencia humana estuvo tan desnuda y arrojada como hoy hacia una realidad de la cual no hay escape. Una vez que se alcanzó la conciencia acerca de *esta es la situación*, no dejará jamás de plantearse hasta el infinito. Lidiar con ello: eso es todo. Luego vienen todos aquellos que no quieren aceptarlo:

La modernidad significa vida en una sociedad realmente *abierta*. El movimiento hacia el estadio de conciencia del dinero, con su absoluta abstracción, su atomización (individualismo) y su cultura del “¡Ahora!”, ha minado todos los escrúpulos morales, restricciones, vínculos, y sentimientos de solidaridad y responsabilidad con el bien común. La Guerra Fría, por medio de su amenaza nuclear, consiguió volver a poner la tapa en la caja por una última vez, pero con su final la última limitación objetiva fue eliminada. (Giegerich, 2002).

Para dejar en la retina algo más amable que la crudeza desértica de la existencia inicial de una conciencia recién nacida, que se las tiene que apañar sola en el medio del mar en un bote sin remos, finalizaremos con las palabras del poeta libanés Baydoun, citado por Giegerich (2002). Parafraseando a Adorno (2004), de este modo, la soledad, desesperanza e indiferencia no tendrán la última palabra:

Incluso si está justificado nuestro reproche de que Estados Unidos explota nuestro sufrimiento y nuestra ineptitud, aun así, nosotros no conjuramos un esfuerzo equivalente para reconocer nuestra propia responsabilidad por las causas de este sufrimiento. Es una responsabilidad que se acrecienta cada día. Siempre hemos preferido nutrir a un pequeño tirano dentro de cada uno de nosotros que desvíe cualquier responsabilidad hacia nosotros y hacia otros, hasta que la venganza histórica hacia Occidente sea cumplida— por muy improbable que esto sea. ... Posiblemente muchos de entre nosotros rezan para que el racismo de Occidente y la paranoia americana se incrementen, porque entonces tendríamos otra excusa para no mirarnos en el espejo. De esta manera, podemos otra vez hundirnos en la idea ilusoria de una supresión colectiva a fin de librarnos de la visión de una cara horrible, la cara de otro islam, el islam del aislamiento y la violencia arbitraria, que gradualmente está ganando terreno y pronto, a medida que nos aproximamos al clímax de esta ilusión, se volverá nuestro verdadero rostro.

72 |

## ÍNDICE DE FUENTES UTILIZADAS

### SECUNDARIAS

#### Bibliografía

ALCOBERRO, RAMÓN (Coord.) (2007): *Ética, economía y empresa*. cap. 5, Alberto Ravenga “Zygmunt Bauman: la responsabilidad moral en las organizaciones globalizadas”, Gedisa, 269 pp.

ADORNO, THEODOR (2004 [1943]): *Mínima Moralia*, Madrid: Akal, 280 pp.

ADORNO, THEODOR W, HORKHEIMER MAX (1994 [1945]): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid; México: Trotta, 303 pp.

ARENDT, HANNAH (2005): *La Condición Humana*, Barcelona: Paidós Ibérica, 368 pp. BAUMAN, ZYGMUNT (2004): *Ética Posmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI. 296 pp. BAUMAN, ZYGMUNT (2003): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid: Siglo XXI, 157 pp.

BAUMAN, ZYGMUNT (2001): *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid: Ediciones Akal, 256 pp.

BAUMAN, ZYGMUNT (2002): *Modernidad Líquida*, FCE, Buenos Aires: 232 pp.

BECK, ULLRICH (2006 [1986]): *Sociedad de Riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Madrid: Paidós Ibérica, 400 pp.

BÉJAR, ELENA (1993): *La cultura del yo*, Madrid: Alianza Editorial, 232 pp.

BOURDIEU, PIERRE (1997): *Razones Prácticas (sobre la teoría de la acción)*, Barcelona: Anagrama, 240 pp.

14 Juego de palabras que alude a la mentada frase anarquista *sin amo, sin patria y sin Dios*.

- CASTELLS, MANUEL (2006): *La Sociedad Red*, Madrid: Alianza Editorial, 560 pp. DURKHEIM, EMILE (1893 [1987]): *La división del trabajo social*, Madrid: AKAL 492 pp. FRANÇA, OMAR (2011): *Ética Empresarial y Laboral*. Montevideo: Editorial Grupo Magro, 404 pp.
- FREDERICK, ROBERT E. (2008): *La ética en los Negocios*. Oxford: University Press. 540 pp.
- GIDDENS, ANTHONY, ULRICH BECK, SCOTT LASH (1997): *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética, en el orden social moderno*, Madrid: Alianza Editorial, 265 pp.
- GIEGERICH, WOLFGANG (2002): "Terrorismo Islámico. Artículo publicado". En: *Soul- Violence*, Collected English Papers, Vol. III, págs. 417-435 (Spring Journal Books, 2008). Recuperado: <http://alebica.blogspot.com.es/2014/11/terrorismo-islamico.html>
- GIEGERICH, WOLFGANG (2001a): "La función de la televisión y el problema del alma", Artículo publicado en *Technology and the Soul. From the Nuclear Bomb to the World Wide Web*. Collected English Papers, vol. 2, Spring Journals, 2007. Recuperado: <http://alebica.blogspot.com.es/2012/09/la-television-y-el-alma.html>
- GIEGERICH, WOLFGANG (2001b): "La World Wide Web desde el punto de vista de la vida lógica del alma". Artículo publicado en *Technology and the Soul. From the Nuclear Bomb to the World Wide Web*. Collected English Papers, vol. 2, Spring Journals, 2007. Recuperado: <http://alebica.blogspot.com/2012/01/la-web-desde-el-punto-de-vista-del-alma.html>
- GOFFMAN, ERVING. (1970): *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires: Amorrortu, 172 pp.
- HABERMAS, JÜNGER (2004): *Historia y crítica de la Opinión Pública*, Barcelona: Gustavo Gili, 352 pp.
- HEGEL, G.W.F. (2009): *La Filosofía social y política de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2009.
- JONAS HANS (1997): *Técnica, Medicina y Ética. La práctica del principio de responsabilidad*. Madrid: Paidós, 206 pp.
- JONAS HANS (1995): *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. s/c: Herder. 398 pp.
- LYOTARD, JEAN FRANÇOIS (s/f): *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona: Gedisa, 123 pp.
- NEUMANN, ERICH (1997): "El Hombre creador y la Transformación" en *Los Dioses Ocultos. Círculo de Eranos II*, Anthropos - Uniandes, 1997, págs. 19-66.
- ORTEGA Y GASSET (2007 [1930]): *Misión de la Universidad*, México: Biblioteca Nueva, 176 pp.
- RIFKIN, JEREMY (2000): *La era del Acceso. La revolución de la nueva economía*, Madrid: Paidós, 366 pp.
- SAVATER, FERNANDO (1998): *La dimensión ética de la empresa*. s/c: Siglo del Hombre editores. 90 pp.
- SENNET, RICHARD (2011 [1978]): *El declive del hombre público*, Barcelona: Anagrama, 482 pp.
- VELÁSQUEZ, MANUEL (2006): *Ética en los Negocios*, México: Editorial Pearson Educación de México, 437 pp.

**Recibido el 27 de agosto de 2017**

**Aceptado el 28 de febrero de 2018**