

Stoa

Vol. 6, no. 11, 2015, pp. 27-42

ISSN 2007-1868

ÉTICA Y JUSTICIA ECONÓMICA EN MÉXICO:
UN PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN*

JACOB BUGANZA
ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA
JESÚS TURISO
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

RESUMEN: Después de hacer una breve reflexión acerca de la cuestión de la desigualdad y el contrato social que ha prevalecido en los países hispanoamericanos, los autores llevan a cabo una disquisición acerca de la importancia de investigar la mentalidad para el entendimiento de los mismos, para concluir examinando la relevancia de una propuesta no utilitarista, la propuesta de Rosmini, para abordar el problema de la desigualdad económica.

PALABRAS CLAVE: Desigualdad económica · contrato social · mentalidad hispanoamericana · teorías de la justicia

ABSTRACT: After a brief reflection on the issue of inequality, and the social contract that has prevailed in Hispanic American countries, the authors discuss the importance of probing into the mentality in order to understand them, and end up with an examination of the relevance of a non-utilitarian proposal, namely that of Rosmini, to address the problem of economic inequality.

KEYWORDS: Economic Inequality · Social Contract · Hispanic America Mentality · Theories of Justice

Es una preocupación recurrente de los gobiernos de los países hispanoamericanos, así como de los observadores de la realidad social de

* El presente artículo fue producido en el marco del grupo de colaboración *Ética, economía y mentalidades hispanoamericanas*, UV-GC-269.

los países de esta región, la marcada desigualdad económica que prevalece en sus territorios desde su misma fundación, si no es que desde la era prehispánica. Esta desigualdad se caracteriza por el hecho de que una proporción grande de los pobladores de hispanoamérica se encuentra en una situación de pobreza, o incluso de pobreza extrema, mientras que la otra parte disfruta de estándares comparables con los de los llamados “países desarrollados”. No hay duda de que hay un consenso generalizado de que esta desigualdad representa un problema para los países de la región, pero ¿es un problema concerniente a una teoría de la justicia? En este artículo nos proponemos dar una respuesta a esta pregunta.

1. Planteamiento del problema

No es en modo alguno obvio que el problema de la desigualdad sea un problema de justicia. Como dice Nozick (1988, p. 228),

La legitimidad de alterar instituciones para lograr mayor igualdad de condiciones materiales está, aunque frecuentemente supuesta, rara vez *fundada en argumentos*. [...] No se puede simplemente *suponer* que la igualdad tenga que estar integrada en cualquier teoría de justicia. Hay una sorprendente escasez de argumentos en favor de la igualdad que sean capaces de asir las consideraciones que subyacen en una concepción no global y no pautada de justicia de pertenencias. (Sin embargo, no faltan enunciados sin fundamento de una presunción en favor de la igualdad.)

La pregunta que nos concierne aquí es la relativa a la justicia de la asignación de la riqueza, esto es, de las pertenencias o posesiones de los miembros de la sociedad en cualquier corte sincrónico de la misma. ¿Es justa la inequidad prevaleciente en México y el resto de Hispanoamérica? Nozick proporciona una enunciación insuperable de los condiciones formales que debe satisfacer una asignación justa. La primera tiene que ver con la adquisición original de las cosas sin dueño, como la tierra virgen y no habitada; la segunda, con la transmisión de las pertenencias de una persona a otra. Si se pudiera dar una explicación convincente, completa y verdadera acerca de la justicia en la adquisición original y en la transmisión, se podría decir que una asignación *A* es justa si, y sólo si, *A* ha sido alcanzada a través de procedimientos justos de adquisición y transmisión de las propiedades. Desde

luego, explicar en qué consiste la justicia de esos procedimientos no es algo sencillo en lo absoluto —Nozick tiene su propia visión.

Sin embargo, sea cual fuere la explicación que resulte de la justicia de los procedimientos, es de entrada bastante dudoso que la asignación o distribución actual pueda ser encontrada justa, y es esa una de las razones por las que la actual desigualdad resulta bastante “sospechosa” desde un punto de vista diquético. Una de las tareas en la agenda de un programa de investigación filosófica y científica encaminado a entender y resolver el problema de la desigualdad económica consiste en explicar con detalle en qué radica la justicia de la adquisición y la transmisión de propiedades; es decir, explicitar los principios de la adquisición y la transmisión justas.

Una vez resuelto ese problema, es posible establecer exactamente por qué, en qué sentido y en qué medida cierta asignación desigual es injusta. Aparece entonces el tema de la *rectificación* diquética de esa asignación, el cual desde luego abre un enorme universo de preguntas y problemas. Para mencionar sólo una: supongamos que la actual distribución es el resultado de abusos cometidos por un grupo racial contra otro hace tres generaciones. ¿Se justifica una expropiación general de bienes para resarcir el daño? El lector estará ya concediendo que el asunto es grave y delicado y nada fácil de tratar. Los problemas científicos que plantea la exigencia de determinar cuál sería entonces la asignación justa son formidables. Los problemas prácticos y políticos pueden ser insuperables, o conducir a situaciones sociales críticas y muy graves. Pero estos son los problemas inherentes a las teorías retributivas de la justicia, las cuales son históricas por naturaleza.

Otro enfoque es el de las teorías de la justicia distributiva de porciones actuales. Estas teorías no se ocupan de la justicia histórica, sino que juzgan la justicia de la asignaciones con base en principios estructurales. La llamada “economía del bienestar” (expresión del utilitarismo) es un ejemplo de estas teorías. A partir de comparaciones interpersonales de utilidad, el utilitarismo propone funciones de “bienestar social” que permitan elegir asignaciones mediante el criterio de la elección del óptimo: elíjase aquella asignación que maximice la función de bienestar social. La aplicación del principio utilitarista supone que las funciones de bienestar reflejan o dan expresión a criterios diquéticos de distribución. Entre muchos otros, Hammond (1991) ha defendido

la realidad y conveniencia de las comparaciones de utilidad, pero el utilitarismo es una concepción que plantea graves problemas filosóficos,¹ tanto de principio como de aplicación práctica, que requieren ser discutidos por un programa de investigación sobre la justicia económica. En todo caso, cualquier teoría de la justicia económica está obligada a defender una concepción sólida y coherente de la justicia distributiva de porciones actuales.

2. El contrato social

Otro tema es el de cómo se ha alcanzado el contrato social vigente en México (e Hispanoamérica), es decir, el “conjunto de entendimientos comunes que permiten a los ciudadanos de una sociedad [en este caso la mexicana] coordinar sus esfuerzos” (Binmore, 2005, p. 3). Un contrato social puede ser visto como un “consenso no reconocido para coordinar en un equilibrio particular del juego de la vida que jugamos juntos” (*ibidem*, p. 4). Dependiendo de sus características culturales, cada sociedad encuentra su propio equilibrio, el cual no tiene que ser igual al que encuentra otra sociedad. La pregunta que nos concierne es: ¿cómo es que la sociedad mexicana ha llegado precisamente al equilibrio actual? Esto nos llevará a la historia económica y política de la región, esto es, a preguntarnos por los orígenes del contrato social prevalente en nuestro juego de la vida, pero esta historia deberá tomar en cuenta la construcción de las mentalidades que han conformado el equilibrio en que se basa —no sin conflictos— la convivencia social actual.

La decantación del actual contrato social es un proceso de larga duración y por lo tanto debe ser enfocado desde esa perspectiva. Este contrato se ha venido conformando a largo plazo y está constituido por las reglas efectivas que operan en la sociedad (tanto las formales como las informales). El hábitat de estas reglas es la mentalidad colectiva. Al aceptar el individualismo metodológico,² no creemos que exista algo así como una “mente social”, pero eso no implica que no exista una mentalidad en algún sentido compartida por la población. Investigar cuál sea ésta, y cómo es compartida, es una de las metas del programa.

¹ Principalmente el que plantean las comparaciones interpersonales de utilidad. Véase, por ejemplo, Harsanyi.

² En el sentido de Noguera 2003.

3. Relevancia del estudio de la mentalidad

Efectivamente, no podríamos afirmar que exista una “mente social” pues sólo los individuos, propiamente dicho, tienen mente. Sin embargo, sí podemos hablar de la existencia de actitudes colectivas de determinados grupos sociales, cuyos miembros comparten ciertas creencias, que responden a una visión compartida del mundo que les rodea. Para aclarar términos, se podría decir que la mentalidad supone el lugar de encuentro entre lo individual y lo colectivo, el tiempo de los acontecimientos y las largas estructuras, de lo inconsciente y lo deliberado, de lo marginal y lo general.³ Hablar de mentalidad, pues, nos remite a hablar de la mentalidad de un grupo más o menos grande, antes que de la mentalidad de un único sujeto. Por lo tanto se podría decir, de manera simple, que la mentalidad es el conjunto de creencias y actitudes que un individuo o grupo de individuos adoptan ante el mundo que les rodea. Se trataría de una correspondencia entre ciertas creencias acerca del mundo real y el comportamiento de un individuo o de un grupo de individuos que deriva de esta relación.

Las mentalidades se componen básicamente de creencias, las cuales son una realidad auténtica y primaria. Ortega caracteriza las creencias como actitudes proposicionales con las que absolutamente contamos sin, necesariamente, ser conscientes en ellas; es decir, estamos seguros de su existencia y su manifestación es automática. Diferencia claramente la naturaleza de las creencias de la de las ideas, las cuales son “cosas” elaboradas conscientemente porque, precisamente, no creemos en ellas, y por ello surgen de la existencia de un vacío de creencia.⁴ Una mentalidad, pues, se sitúa dentro del mundo de lo maquinal, es decir, de la reproducción muchas veces de actos en forma involuntaria. En definitiva, encarna un modo intrínseco y propio de pensar y sentir de “un pueblo, de cierto grupo de personas, etc.” (Le Goff 1980, p. 88). Señala el historiador francés Bartolomé Bennassar (1985) que “cada concepción de la vida es personal e intransferible, del mismo modo que cada uno proyecta su existencia o se deja llevar por las circunstancias”, pero al mismo tiempo se inscribe dentro de la mentalidad de una comunidad más amplia.

³ *Cfr.* Le Goff, 1980, p. 85

⁴ Ortega y Gasset, 1997, pp. 42-43.

De ahí, siguiendo con Ortega, que el hombre posea una pluralidad de mundos interiores.⁵ Una mentalidad, por lo tanto, estará integrada por la imagen o representación mental que nos hagamos de una situación que nos rodea, de la actuación o conducta que se derive del retrato que nos hacemos de la realidad y, finalmente, de la correspondencia entre ambas, encuadradas dentro de un grupo social concreto, de tal manera que sea compartido por este grupo. El concepto de representación mental acepta muchos elementos que no se apegan a nuestra lógica cartesiana, incluso algunos meramente emotivos, pero pueden constituir una imagen de la realidad, imagen suficiente que tiene la facultad de sistematizar o acomodar los comportamientos de la gente. De esta manera, por ejemplo, en las sociedades más tradicionales, dentro del imaginario (mentalidad) colectivo lo sagrado sometía al ser humano, creyente y devoto, a los designios sobrenaturales de Dios, en los que la ideología constituía el puntal fundamental e ineludible que sustentaba un orden socio-político casi inalterable.

La mentalidad se desarrolla en lo que Braudel denomina las “prisiones de la larga duración”. El tiempo largo es el tiempo por excelencia de las mentalidades, de la estabilidad, lo cual ya nos indica que sus cambios o rupturas se dan dentro de un proceso de gran lentitud. Por ejemplo, la llegada de los españoles a América supuso el establecimiento de unas estructuras socioeconómicas que algunos autores han denominado “feudales”,⁶ las cuales se adaptaron a estructuras socioeconómicas similares existentes ya en diversas partes de América. Las “mercedes” o las “encomiendas” desarrolladas en América tienen sin duda muchos tintes feudales. La mita y el yanaconazgo, estructuras propias americanas, tenían características fácilmente adaptables a las estrictamente feudales. Es decir, el señor “feudal” que se estableció en América en el siglo xvi se sirvió de las estructuras estatales existentes entre mexicas e incas para su fines. Esto nos muestra que existía todavía, al menos en el siglo xvi, una mentalidad feudal en los que llegaron al Nuevo Mundo. En este sentido, las transformaciones se produjeron al ralentí y se hicieron siempre en contextos precisos que empujaban necesariamente a realizar determinados cambios para proteger la salud del *status quo* imperante.

⁵ Cfr. Ortega y Gasset, 1997, pp. 52-57.

⁶ Cfr. Romano, 1984, pp. 121-134.

Para poder entender por qué somos como somos, por qué existe una tendencia endémica y casi de inercia histórica a la pobreza, hay que recurrir al estudio de las estructuras mentales en la perspectiva de la larga duración. Una primera hipótesis, que se nos plantea llevando a cabo una revisión de los últimos cuatro siglos, apunta hacia la idea de que en América se transitó de un feudalismo medieval, pasando por un sistema colonial mercantilista, a un tipo de capitalismo salvaje sin que, como sucediera en los países más desarrollados de Europa, se diera ese proceso fundamental que vino de la mano de la Revolución Industrial, porque en América no la hubo como tal.

La América española y portuguesa ha sido desde el siglo XIX una región en la periferia no solo del desarrollo económico, sino también del desarrollo tecnológico e innovador. Y aquí se aprecia particularmente la relevancia del estudio de las mentalidades. Al observar la realidad hispanoamericana, uno puede llegar al convencimiento de que el ser hispánico, en su mentalidad, es ácrata sin necesariamente ser consciente de ello; es decir, se rebela contra toda imposición de poder o dictado, sobre todo si proviene de otros ajenos a su grupo, o cuando es consecuencia de una imposición considerada como arbitraria. Esta rebeldía se ha manifestado en México a lo largo de toda la historia en actitudes como, por ejemplo, la del movimiento cristero reaccionando contra la política anticlerical de Plutarco Elías Calles. Y esto es porque creemos que sólo en nuestro *yo* se encuentra la fuente de toda certidumbre y de todo derecho.⁷ En este sentido, gran parte de la historia mexicana y de otros países de nuestro entorno cultural de los siglos XIX y XX, parece cortada por el mismo patrón. Una historia que demuestra que caudillos, revueltas, levantamientos populares, pronunciamientos militares, intentan negar el estado centralizador, contemplado como autoritario. Todo ello es constatado por los quince instrumentos constitucionales que hubo en México en 180 años, curiosamente la misma cantidad que en España, así como los incontables cambios de gobierno que hubo a lo largo de todos esos años. Pero esto no debería entenderse como algo novedoso propio de los siglos XIX y XX. En la época virreinal el dominio político que, si se quiere, correspondía a

⁷ Esta expresión es atribuida a Francisco Pi y Margall, presidente de la primera República Española, recogida en el prólogo a las obras de San Juan de la Cruz. Citada por Castro 1987, p. 241.

la Corona española, fue respondido desde los primeros momentos de la conquista por la adquisición, *motu proprio*, de una autonomía de los súbditos de Su Majestad en tierras americanas. Para bien o para mal, los pueblos hispánicos, las Españas, como antaño se decía, se caracterizan en su rebeldía contra toda norma impuesta; es decir, se piensa en un separatismo de la persona. Desde esa perspectiva, no es entonces sorprendente que Erasmo, desde su falta de comprensión de la mentalidad hispánica, dijera aquella lapidaria frase de “*non placet Hispania*”. Erasmo consideraba al español un fatal desenlace de judíos, moros y cristianos, y que esta precipitación de realidades le había convertido en un heterodinamismo y que la imaginación no podía ser replegada a la imposición y al orden. De ahí que no nos extrañe que durante tres siglos, si no es que más, cuando llegaba una ley o un decreto desde un poder centralista y centralizado a miles de kilómetros de distancia, fuera común en tierras americanas el “recíbese pero no se cumpla”. De ahí también los denodados intentos de los Borbones en el siglo XVIII por centralizarlo todo. De ahí, asimismo la respuesta en forma de revueltas populares durante varios siglos en nuestra América.

La anarquía del mexicano no es, como sostuvo Samuel Ramos adscribiéndose a la teoría de Salvador de Madariaga, el resultado de un (malentendido) individualismo español. No podemos estar de acuerdo con que “el español de ultramar era tan individualista como su hermano Europeo” (Ramos, 1934, p. 30). Cuando se afirma esto de manera tan categórica caemos en la imprecisión. No cabe duda de que todos los seres humanos son individuos, seres únicos, pero también son seres que viven en sociedad, y el vivir en sociedad les une a sus semejantes. Lo que separa y caracteriza a los pueblos no es su individualidad singular o colectiva, nunca ausente por otra parte, sino el contenido de valor que en ella se ponga. El protestantismo, por ejemplo, fomenta la individualidad: un Dios individual frente a un creyente individual, sin puentes colectivos ni intermediarios entre ellos. El mundo anglosajón tiene más razones para ser considerado individualista, partidario de la libre conciencia, del libre mercado, del libre cambio y de la diferenciación de las actividades laboriosas.⁸ En cambio, para el anglosajón, el mexicano y en general el español y el hispanoamericano, es un ser ignorante y supersticioso. Nuestra mentalidad, como el Barroco, como

⁸ Como afirma Castro 1987, p. 202.

lo barrocos que somos, es un mundo que se alimenta de contrastes, muchas veces, si se quiere, surrealistas. El realismo mágico que tanto llama la atención en el occidente “desarrollado” pero decadente de imaginación lírica puede ser una buena muestra. Nuestra vida se sitúa, más bien, entre la inercia y los arranques de voluntarismo en los que la persona saca todo lo que de valor hay de sí en momentos oportunos (queremos acordarnos ahora de los arranques de solidaridad colectiva en tiempos de dificultades). El mexicano se debate entre la insensibilidad política y social, en un “me vale madres”, y en las violentas revueltas que vienen dándose desde el siglo XVIII; entre la apatía por transformar la riqueza natural y el uso de los bienes públicos como si fueran propios (la corrupción no es otra cosa que debilidad o total ausencia de estado); entre las formas arcaicas, casi inmóviles, de vivir y la asunción de los modelos más modernos, de última generación, importados de fuera. Unamuno sentenció en su momento el caso español, gemelo durante mucho tiempo del mexicano, con una frase lapidaria “que inventen ellos”.⁹ Lo que ya no aseguraríamos tanto es que sea una negación del pasado. Precisamente, al recordar el pasado dorado y heroico, la desazón es mayor en la actualidad al observar que de él sólo quedan reliquias. Los mexicanos sienten que fueron herederos de grandes imperios: del mexica, del maya que dominó el mundo, al menos el mundo conocido por éstos, así como del español. Los españoles durante mucho tiempo también transitaron por un *via crucis* melancólico de un pasado glorioso y los paraísos perdidos cuando en su imperio nunca se ponía el sol. El impacto psicológico de la pérdida del imperio supuso un enclaustramiento en sí mismo, en un olvido temporal de los mundos que le rodean, y se tradujo en un culpar a todo el mundo —menos a uno mismo, por supuesto— de aquella pérdida y las calamidades que siguieron. Por ello, y parafraseando a Ortega, “gravitan sobre nosotros tres siglos de error y de dolor: ¿cómo ha de ser lícito, con frívolo gesto, desentenderse de esa secular pesadumbre? (Ortega y Gasset, 1922, p. 201). Antes de cualquier gran proyecto, por ejemplo un campeonato mundial de fútbol, se exageran las expectativas de triunfo, pero cuando inevitablemente se produce el fracaso, se

⁹ Esto supone la misma condena que purgan los mexicanos: “Nuestro grito es una expresión de la voluntad mexicana de vivir cerrados al exterior, sí, pero sobre todo cerrados frente al pasado” (Paz, 1997, p. 225).

culpabiliza de éste al árbitro, a una confabulación, al mal estado del terreno, al clima, a la mala suerte o al empedrado. Todos nuestros males son obra de los demás o, como creía don Quijote, ocasionados por “encantadores”.

Por eso, habría que cambiar ese llamado “individualismo rebelde” por un “absolutismo personal”, como lo llamaría Américo Castro, o por el de una emancipación de la realidad; porque, como respondió alguien muy pobre que se negó a votar por un diputado que no era de su agrado, a pesar de haberle ofrecido dinero por su voto, “en mi hambre mando yo”. Esta rebeldía se ha manifestado en representaciones tan pintorescas como la que podemos leer en un edicto de 1651 del Tribunal de la Inquisición, por el cual se obligaba a “[. . .] todas cualesquier personas, de cualquier estado y calidad que fuesen, que supieren o hubieren oído decir qué persona o personas con poco temor de Dios Nuestro Señor, fueron los que quitaron la cruz de madera que estaba en su peana, enfrente de la iglesia de Santa María de Gracia, y la habían arrojado al suelo con menosprecio y borrado la inscripción IN-RI, las manifestasen dentro de cierto término, so penas graves” (Guijo, 1986, p. 148).¹⁰ Éstas no son más que expresiones de un quijotismo tan sobrado de presunción como de falta de recursos. Y aquí es donde entra en juego la identidad, una identidad construida por la mentalidad. Decía Ortega que el hombre posee una pluralidad de mundos interiores (Ortega y Gasset, 1997, pp. 52-57). Ahora bien, no es menos cierto que cada época tiene sus referentes, sus valores, sus ídolos, sus atracciones y temores, sus tópicos y sus usos ideológicos. Para poder ofrecer algo de luz acerca de cómo la identidad se va evidenciar en la mentalidad del mexicano, se nos hace indispensable examinar todo ese conjunto de actitudes de un individuo o de un grupo de personas ante el mundo que les rodea; es decir, estudiar la relación con la realidad y la conducta individual o colectiva resultante de ello.

La construcción mental de México es algo inabarcable si se quiere ser preciso, y mucho menos en unas cuantas cuartillas. La idea no es pretender tapar el sol con un dedo. Antes bien, estos folios que aquí ex-

¹⁰Nuestra rebeldía, dotada tantas veces de un componente de realismo mágico, ha sido una constante histórica en el mundo hispánico. Siglos después, continuaba: en la España convulsa de la Guerra Civil, milicianos anarquistas que defendían el cerco de Madrid, en un momento de calma bélica, sacaron un crucifijo de una iglesia, lo subieron a un cerro y lo fusilaron.

ponemos sólo son el resultado de una serie de cavilaciones, surgidas de un ejercicio continuo de búsqueda de la intrahistoria, a través de cotidianas sesiones de mirar mucho y a veces ver algo. Este “ver algo” nos ha llevado a tener la convicción de que ese grupo de “desesperados” de España que llegaron a América sin idea de lo que iban a encontrar, tan denostados por su brutalidad y tan incomprendidos por esos “jueces” de la historia que sentencian el pasado con códigos del presente, terminaron construyendo América a imagen y semejanza de sus propios sueños.

Octavio Paz considera que tanto el mexicano, como la mexicanidad se definen como ruptura y negación; ruptura con el pasado histórico y negación de la tradición.¹¹ No estaríamos tan seguros de esta radicalidad. Es curioso observar cómo en la literatura que se ha escrito a cerca de la mexicanidad nos encontramos con expresiones como “nos tocó el destino de ser conquistados por una teocracia católica” (Ramos, 1987, p. 28.) o, más al cabo de la calle, escuchar otras como “los españoles nos invadieron[. . .], se llevaron nuestro oro”. Pues bien, todas ellas son naturales y surgen del propio no-consciente, como lo llamaría Ariès, del mexicano para integrarse en su mentalidad. Este espontáneo *nos* asocia directamente al mexicano de hoy, sin tamiz ni matiz alguno, con las culturas prehispánicas, tamiz y matiz que, por otro lado, no son necesarios porque se asume que se es heredero de ellas.

Por otra parte, la presencia de este componente mental no sólo es exclusiva del mexicano, ya que en gran parte de las naciones americanas se da esta misma asunción. Tal vez sea el componente necesario, aunque no suficiente, para poner de por medio tierra y océano de una metrópoli cuyo proceso de separación fue, ya de por sí, traumático. Curiosamente esto no sucede, por ejemplo, en el caso de buena parte de los europeos con respecto a los romanos de la Antigüedad. Se dirá que, ciertamente, la tradición europea es grecolatina, pero los europeos no asumen ese *nos* de la forma que se hace en México. En Europa, la construcción de los estados-nación y sus identidades se hizo definiéndose frente a identidades sincrónicas cercanas de otros Estado-nación, no contra identidades históricas alejadas en el tiempo y el espacio. Entonces podemos decir que, seguramente, el componente indígena actual de la sociedad mexicana recuerda permanentemente el origen de la

¹¹ Cfr. Paz, 1997, pp. 225-226.

misma. Sin embargo, en otras naciones de nuestra América, como Argentina o Uruguay, sucede exactamente lo mismo, a pesar de que tras las guerras de la Independencia, hubo una depuración casi absoluta de este componente y, asimismo, de que se sentían los más europeos de América.

Finalmente, la historia nos enseña que la independencia de América no fue una independencia económica en la cual se sentaran las bases de sociedades prósperas en verdaderas estructuras productivas, ya que se pasó de depender de España a depender de otras potencias como Inglaterra, Estados Unidos o Francia. Y, en esto, entre otras cosas, ha tenido que ver la mentalidad, una mentalidad que nos lleva a, por ejemplo, la primacía en nuestras actitudes cotidianas de la búsqueda del enriquecimiento inmediato o de la sobreexplotación de los recursos, impuesta por una mentalidad cortoplacista, en lugar de invertir tiempo y riqueza en crear un verdadero tejido productivo, como se hizo en el mundo anglosajón.

4. Una propuesta no utilitarista: Rosmini

En el contexto ya planteado y dotado de una visión filosófica sumamente sólida, ha sido recientemente recuperada la visión ético-económica de Rosmini, la cual puede ser un sustento teórico-práctico para ofrecer una alternativa al utilitarismo y lograr un cambio de mentalidad. En efecto, como ha hecho notar Hoevel (2013), la filosofía ético-económica de Rosmini se enfrenta decididamente a una visión contractual como la que plantea el utilitarismo y, por supuesto, se enfrenta a la visión *in praxi* dominante en la actualidad.

¿Qué puede decirse en torno a la ética rosminiana, que es la base a partir de la cual se construye una visión de la economía que esté fincada en el carácter moral del hombre? En general, Rosmini sostiene una ética basada en el concepto de “reconocimiento”, el cual, a su vez, presupone gnoseológicamente que el ser humano es capaz de conocer, aunque con ciertas limitantes, lo que son las cosas en cuanto tales. En efecto, el intelecto humano tiene la capacidad de conocer lo que son las cosas merced a su propia constitución, a saber, a que está informada por la idea de ser. Porque el intelecto humano está informado de esa manera, tiene la capacidad para intencionalizarse (en el sentido escolástico-fenomenológico de la *intentio*) con las diversas entidades,

aunque sin agotarlas fehacientemente. Aunada a esta capacidad, que en cierto modo es pasiva porque recibe la impresión del exterior (sin las ingenuidades que esto pudiera eventualmente implicar), los seres inteligentes están dotados de una potencialidad activa, que suele llamarse “voluntad”, y que consiste en la fuerza que poseen estos seres para querer las cosas que conocen, y lo pueden hacer de manera libre.

Es la voluntad la que tiene la fuerza para volver sobre lo conocido, y es precisamente ahí donde radica el origen del acto libre, y eventualmente del acto moral (cuando la voluntad se relaciona precisamente con objetos que exigen ciertas condiciones de parte de éste). La voluntad es capaz de volver sobre lo conocido, de manera que da origen a un nuevo acto gnoseológico, a saber, el reconocimiento (Rosmini, 2010). Así puede entenderse la tesis de que es en la buena voluntad donde se juega la bondad del hombre en cuanto tal. Quien tiene una buena voluntad, en síntesis, es un buen hombre. Cuando esta bondad se refiere a sí mismo (y no a sus cosas), se denomina “bondad moral”; por tanto, el bien de la voluntad es precisamente el bien moral o, como dirían los clásicos, *bonum honestum*. La ética, en realidad, tiene por objeto este bien, y por ello el rosminianismo la define como el estudio del bien honesto.

Ahora bien, los entes, al ser lo que son, exigen que se les reconozca justamente por ello. Esta exigencia a ser reconocidos por lo que son es lo que da origen a la norma moral; si no hubiera exigencia alguna, no habría algo a lo cual ajustar el comportamiento moral, esto es, no habría norma moral. No podría haber moral, y mucho menos ética, donde falte una potencia como la voluntad; y como la voluntad es una potencia inteligente, es decir, es la misma inteligencia en cuanto apetece (o sea, en cuanto facultad para apetecer), se sigue que el bien moral es un bien propio del ente inteligente y no de cualquiera otro tipo de entidades. Aunque en los otros entes hay bienes, no hay forzosamente bien moral (Buganza, 2010).

En Rosmini también se halla una importante recuperación de una concepción amplia de la “justicia social”, que recuerda a los grandes clásicos, como Platón y Aristóteles, pero también a la usanza de autores contemporáneos como Rawls y Sen (Hoevel, 2011, p. 38). El propio Hoevel da cuenta de cómo el concepto de justicia social, que Hayek estima peligroso y responsabiliza al propio Rosmini de su circulación en Europa, es rehabilitado por filósofos como Sen (2011, p. 40). Resulta ser cierto que Rosmini se hallaba, ya en su tiempo, en desacuerdo con los filósofos que él denominaba “ultra-liberales”, y que equivalen

a los actuales neoliberales, cuyas raíces filosóficas pueden rastrearse en el utilitarismo exacerbado. Para el roveretano, la justicia es el primer elemento que entra en la construcción de toda sociedad humana, no sólo de la civil. En términos simples y llanos, la sociedad civil requiere por fuerza una “teoría de la justicia”. Más allá de la practicidad que pueda argüirse a favor de la irrelevancia que habría entre actuar bien y mal, es necesario reconocer la necesidad de que la justicia permee todos los aspectos de la sociedad civil.

Hoewel, además, asegura que “la idea de justicia de Rosmini está lejos del voluntarismo moralista o de la inadecuada transposición del ámbito religioso al social que denuncia Hayek, y mucho más cerca de la concepción racional de la justicia que promueve Sen” (2011, p. 40). Para Rosmini es preciso dejarse guiar por la naturaleza misma de las cosas y por el hilo conductor de la justicia, pues este modo de proceder está constituido por darle a cada cosa lo que le corresponde de acuerdo con lo que es, lo cual es, como ya se dijo, el mismo principio del reconocimiento moral. La justicia se inclina a la cosa misma, a la cual es preciso reconocer para producir en uno mismo el bien moral; se opone, evidentemente, a la injusticia, que equivale al egoísmo, (Rosmini, 1998, p. 555). En este sentido, la justicia es una *obligatio*, como bien señala Cortina (2009, p. 212).

Por ello es que, a pesar de que implica una teoría de la justicia, Rosmini pide descender a los casos particulares; no es suficiente limitarse a la teoría general de la justicia, sino que es preciso bajar hasta a los individuos, que es donde se cumple o no la máxima de la buena voluntad que reconoce o no a los entes que conoce. “De este modo, en opinión de Rosmini, la verdadera justicia social no se logra mediante una legislación racionalista que establezca *a priori* cómo deben resultar las cosas. Por el contrario, toda buena legislación debe tener una puerta abierta para las expresiones contenidas en la realidad concreta en la que actúan los individuos particulares” (Hoewel, 2011, p. 43), pues cuando más se llega a lo particular, más se alcanza la justicia distributiva, que es la más sobresaliente en el contexto de la teoría de la justicia. Y es en esta búsqueda de lo particular que será muy importante tener en cuenta las mentalidades y la historia económica.

Evidentemente, una interesante teoría de la justicia como la rosminiana no puede agotarse en pocas líneas. Lo que interesa destacarse

aquí es que la filosofía práctica de Rosmini, a saber, su ética, economía y, ciertamente, su política, están asistiendo a una rehabilitación en el contexto de la discusión contemporánea que busca oponerse al utilitarismo, paradigma sobre el cual se han construido en buena medida las teorías económicas de la actualidad, y que en mucho han contribuido a socavar lo más importante de las sociedades, a saber, a las personas que las conforman. El pensamiento de Rosmini, el cual actualmente está alcanzando una relevancia creciente en el ámbito de la filosofía de la economía, será para nosotros un contrapeso a la fuerza omnipresente del utilitarismo en las concepciones actuales de la justicia económica.

Referencias

- Bennassar, B., 1985, *Los españoles, actitudes y mentalidades del s. XVI al XIX*, Sawn, San Lorenzo del Escorial.
- Binmore, K., 2005, *Natural Justice*, Oxford University Press, Oxford.
- Buganza, J., 2010, *El ser y el bien*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa.
- Castro, A., 1987, *La realidad histórica de España*, Porrúa, México.
- Cortina, A., 2009, *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo.
- De Guíjo, G. M., 1986, *Diario, 1648-1664*, Porrúa, México.
- Elster, J. y J. E. Roemer (comps.), 1991, *Interpersonal Comparisons of Well-Being*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hammond, P. J., 1991, "Interpersonal Comparisons of Utility: Why and How They are and Should Be Made", en Elster y Roemer 1991, pp. 200-254.
- Hoevel, C., 2013, *The Economy of Recognition*, Springer, Dordrecht.
- Hoevel, C., 2011, "La teoría de la justicia de Amartya Sen y los orígenes del concepto católico de justicia social en Antonio Rosmini", *Cultura económica*, vol. 29, nos. 81-82, pp. 38-53.
- Le Goff, J., 1978, "Las mentalidades. Una historia ambigua", en Pierre y Le Goff 1978, pp. 81-98.
- Noguera, J. A., 2003, "¿Quién teme al individualismo metodológico? Un análisis de sus implicaciones para la teoría social", *Papers*, vol. 69, pp. 101-132.
- Nozick, R., 1988, *Anarquía, estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ortega y Gasset, J., 1997, "Ideas y creencias", *Revista de Occidente*, Madrid.
- , 1922a, *Personas, obras, cosas*, La Lectura, Madrid.
- , 1922b, "La pedagogía social como programa político" en Ortega y Gasset 1922a.
- Paz, O., 1997, *El laberinto de la soledad*, Editorial Cátedra, Madrid.

- Pierre, N. y J. Le Goff (coords.), 1978, *Hacer la historia. Nuevos temas*, vol. 3, Editorial Laia, Barcelona.
- Ramos, S., 1987 [1934], *El perfil del hombre y la cultura en México*, UNAM-SEP, México.
- Romano, R., 1984, "American Feudalism", *Hispanic American Historical Review*, vol. 64 no. 1, pp. 121-134.
- Rosmini, A., 2010, *Principios de la ciencia moral*, Universidad Veracruzana y Plaza y Valdés, México y Madrid.
- Rosmini, A., 1998, *Compendio di etica*, Città Nuova y Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa.

Recibido: 31 de octubre.
Aceptado: 12 de noviembre.