

Felicidad y racionalidad teleológica: una aproximación aristotélica a la ética empresarial

Leticia Naranjo

Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Using Weber's concepts of rationalization and bureaucratic organization, as well as Habermas's idea of practical reason, this paper shows how aristotelian concepts of happiness and teleological rationality are applied to some problems of organizational life. These problems are related to coherence between two types of goals. Those that belong to people's life projects, and the goals of corporations looking for market efficiency. The aim is to show that the noncritical use of technical rationality and the bureaucratization of customs and procedures, can disrupt the need to make them rational or justified, and indeed frustrate the search for personal happiness.

En este ensayo intentaré responder la pregunta por la ética empresarial mostrando cómo los problemas relacionados con ésta, analizables desde una óptica aristotélica, surgen en un campo de tensión entre las demandas de la racionalidad teleológica y las demandas de la racionalidad técnica. La primera busca que la vida cotidiana adquiera un sentido y se oriente a la obtención de "aquello que a la larga y más fundamentalmente nos interesa".¹ La segunda, que se orienta a la implementación de los medios eficientes para la obtención de ciertos fines, es utilizada por organizaciones cuando buscan la eficacia económica. Sin embargo, en relación con esta tensión, también intento mostrar que la racionalidad teleológica, aristotélicamente pensada, puede ser una aliada de la racionalidad técnica, en tanto ésta última sirve igualmente al objetivo de hacer racionales los procedimientos empresariales. En este ensayo me

¹ Tomo prestada esta expresión de A. MAC INTYRE en su *Historia de la Ética*, p. 92.

limito a mostrar esta comunidad de intereses entre ambas racionalidades, sin entrar a considerar los aspectos de fondo que la explican.²

Procederé de la siguiente forma. En primer lugar, partiré de un concepto de empresa relacionado con los conceptos weberianos de "burocracia" y "racionalidad". En esta primera sección no sólo me apoyaré en el sentido en que Max Weber entiende "racional", sino también en la distinción habermasiana entre los diferentes usos de la razón práctica. En la segunda sección expondré la concepción aristotélica de la ética, concepción que se explica dada la racionalidad teleológica que Aristóteles atribuye a las acciones humanas. Se mostrará que la implementación de esta racionalidad no sólo conviene a la realización de los planes de vida de los individuos, sino también a lo que llamo, en un sentido distinto al de Weber, la "desburocratización" de las organizaciones.³ Finalmente, en la tercera sección analizaré la idea aristotélica de felicidad como el *télos* que es buscado con las acciones humanas, y sin cuya consideración éstas se vacían de sentido y se tornan en hostiles para los sujetos.

1. Empresa, burocracia y racionalidad

La empresa es un tipo de organización; incluso, muchos simplemente la llaman "la organización". Una organización es una unidad social: una agrupación de personas orientada a la obtención de ciertos fines que las personas en solitario no podrían obtener o que obtendrían de modo muy dificultoso o costoso.⁴ Las relaciones

² Estos aspectos de fondo vienen dados por características estructurales de las formas de deliberación técnica y teleológica, así como del campo de aplicación en el que ellas operarían. Pero este asunto sobrepasa los límites de este ensayo; su desarrollo exige tratar minuciosamente el tema general de la racionalidad y de la decisión racional, así como las ideas aristotélicas de deliberación (*boulesis*) y decisión (*proairesis*), las cuales son objeto de una investigación en curso.

³ Uso el término "desburocratización" en un sentido distinto al de Weber, pues, en principio, éste no valora negativamente al proceso de burocratización, mientras que aquí hablaré de la desburocratización como de la salida a una situación indeseable.

⁴ Cf. Joseph A. LITTERER: *Análisis de las organizaciones*, pp. 6, 10-7, 32 y 33.

entre los miembros de una organización están dispuestas según una estructura que distribuye entre ellos roles, funciones, tareas, posiciones jerárquicas y responsabilidades. Esta estructura hace que las relaciones dentro de la organización estén, al mismo tiempo, “organizadas”, de modo que su coordinación sea más o menos eficiente en cuanto al logro conjunto de los fines. De allí que no sólo se le llame “organización” a cierta entidad social, sino al modo, más o menos complejo, en que ésta se encuentra organizada.⁵ El fin al que están orientadas las acciones en la organización y que explica la división de funciones o roles dentro de ella, puede ser más o menos explícito o consciente para sus miembros y consiste en la satisfacción de una necesidad de la sociedad (o de una parte de ella). Este fin es lo que se espera de la organización, su razón de ser o función.

Dependiendo de qué tan explícito sea el fin y de qué tan compleja sea la organización, las relaciones entre sus miembros pueden ser más o menos formales y, por tanto, la estructura de estas relaciones puede ser más o menos flexible. A su vez, las acciones que realicen los integrantes de la organización, en tanto se coordinen de modo más o menos consciente y eficiente, se adecuarían a un plan o planes que establecen actividades, tareas y estrategias, orientadas a la obtención de los fines de la organización. Estos planes también serían más o menos rígidos, según la formalidad o informalidad de la organización y dependiendo de si ésta busca objetivos a largo o corto plazo.

En una organización formal, con objetivos explícitos (por lo menos para algunos de sus miembros) y con un esquema rígido de relaciones, habría un mayor esfuerzo por hacer que los planes sean más claros y elaborados, dejándose menos espacio para iniciativas espontáneas o improvisadas. En una organización así, lo que cada cual hace y el modo en que se relacione con los demás miembros estará determinado, en una medida considerable, por su función, su lugar jerárquico, el plan a seguir y unas reglas o disposiciones determinadas de antemano. Estas reglas pueden ser de mayor o

⁵ Cf. Herbert SIMON: *El comportamiento administrativo*, p. xv (introducción).

menor generalidad; desde unas "políticas" aplicables a una amplia gama de asuntos, hasta disposiciones minuciosas y protocolizadas para un tipo específico de procedimientos. Sin embargo, la empresa, además de éstas, posee también algunas características que la diferencian de otras organizaciones.

En primer lugar, la empresa produce algo que no se espera por parte de organizaciones tales como la escuela, la iglesia o los sindicatos. De la empresa se espera que produzca bienes de consumo o servicios ofrecidos en un mercado. La empresa no sólo es parte de la sociedad, también es parte del sistema económico con el que opera la sociedad.⁶ Como las demás organizaciones, la empresa también opera para obtener unos fines, pero el hecho de que éstos no puedan entenderse sin la mediación del mercado, hace que para el caso de la empresa la obtención de beneficios económicos sea definitoria. El modo como la empresa opera como unidad económica, las características del sistema económico y del tipo de sociedad dentro de los que se inscribe, están estrechamente relacionados con su racionalidad y con su carácter burocrático. Para mostrar mejor este aspecto esencial de la empresa, a continuación acudiré a las nociones de "empresa capitalista", "burocracia" y "racionalidad" de Weber.

Weber le asigna a la empresa capitalista moderna un papel definitivo en la consolidación de la modernidad y del capitalismo, papel que no habría podido cumplir sin la implementación de una estructura burocrática.⁷ La burocracia es la herramienta de la que se vale la empresa capitalista para su "racionalización" y con ello, para acelerar el proceso de racionalización propio de la sociedad moderna. Lo "racional", en general, es concebido por Weber como lo opuesto a lo mágico, a lo maravilloso, a aquello que no se puede explicar o predecir, a aquello en lo que no podemos intervenir mediante la reflexión y el análisis de la experiencia, ni para producirlo planificadamente, ni para hallarle un sentido por el que

⁶ Cf. Johansen BERTOGLIO: *Anatomía de la empresa: una teoría general de las organizaciones sociales*, pp. 12-5, 22-4. También: Seymour TILLES: *El trabajo del gerente: un enfoque de sistemas*, pp. 245-58.

⁷ Cf. *Economía y sociedad*, pp. 177, 192, 723 y 731.

podamos reconstruir su génesis o establecer su legitimidad.⁸ Una acción puede ser racional en dos sentidos: como medio directo para lograr un fin, o como una forma de favorecer —mediatamente y como parte de una “política” más global que la incluye a ella— cierto “valor” o bien de orden superior. La racionalización consiste en el largo proceso por el cual las formas de dominación política y social, los modos de producción y de organización económica, así como la cultura misma, se orientan cada vez más en Occidente a un “desencantamiento” del mundo.⁹ Gracias a este proceso es posible explicar e intervenir el mundo físico, así como deslegitimar o legitimar el mundo social, sin acudir para ello a lo maravilloso o al misterio. Dentro de este proceso, la empresa estatal y la capitalista cumplen un papel importante al cooperar en la consolidación de la economía de mercado y de la “empresa estatal de dominación”, mediante las que las formas medievales de organización social y de legitimidad política son abandonadas.¹⁰ La empresa capitalista moderna progresivamente se vuelve una forma eficaz de lograr fines económicos, mediante modos cada vez más eficientes de asignación y obtención de recursos, de distribución de las funciones y tareas, así como de planificación y control, que permiten mayor predecibilidad de las condiciones del mercado y, por ende, mayores y más eficientes formas de influir en él.¹¹ La herramienta para ello es una

⁸ *ibid.* pp. 8, 21 y 173. Esta no es la definición textual que Weber ofrece de “racional”, pero es a esto a lo que se refiere. Conviene también recordar el concepto weberiano de “legitimidad”: “La acción, en especial la social y también singularmente, la relación social, pueden orientarse, por el lado de sus partícipes, en la representación de la existencia de un *orden legítimo*. La probabilidad de que esto ocurra de hecho se llama *validez* del orden en cuestión”, p. 25 (las cursivas son de Weber). La noción de legitimidad que manejaré después de esta exposición sobre Weber, diferirá de la weberiana en cuanto no será sociológica, sino propia de la filosofía moral, designando lo que en esta última y en un sentido laxo, se entiende por “legitimidad moral”, con la connotación de “tener buenas razones para...” o “tener derecho a...”.

⁹ Cf. David BEETHAM: *Max Weber y la teoría política moderna*, pp. 44-50, 346-60 y 410-7.

¹⁰ Cf. WEBER: *Economía y sociedad*, pp. 1060-75.

¹¹ El proceso de racionalización de la vida social, política y económica de Occidente, así como el proceso de racionalización de la empresa capitalista moderna, en tanto procesos, se han dado gradual y localizadamente. Lo que aquí se

forma de organización “impersonal”, que contrasta con los modos de producción premodernos, en los que aún no se había separado al individuo —como persona particular— de su oficio, cargo o linaje.¹²

Este modo impersonal de dominación es la burocracia.¹³ Bajo el modelo burocrático de organización las actividades de la empresa se reglamentan, se estandarizan y se planifican, con lo cual se “racionaliza” la acción de la empresa.¹⁴ Las tareas y funciones se distribuyen según un esquema fijo de división del trabajo, que se apoya en la especialización de los funcionarios. Esta especialización requiere que ellos adquieran un determinado saber, aplicable a un tipo específico de asuntos, pero también que adquieran el saber de las reglas o disposiciones que regulan los procedimientos. El trabajo se planifica, apoyándose en la especialización y en una disposición jerárquica de la línea de mando. Bajo unas reglas fijas, que no dependen de vínculos de lealtad personal o de filiación, cada funcionario tiene un campo de acción, unas responsabilidades, unas tareas asignadas de antemano y un tipo específico de asuntos sobre los cuales decidir. A diferencia de lo que ocurre dentro de las formas premodernas de dominación, las atribuciones y responsabilidades del funcionario están limitadas sólo por los reglamentos y no son propias del burócrata como persona particular, sino de su cargo.

va a describir es el modelo que presenta, tanto a nivel de los ordenamientos sociales y económicos globales, como de las empresas particulares, grados de implementación. Por esto es posible encontrar, de hecho, empresas u ordenamientos económicos más “racionalizados” o menos racionalizados que otros.

¹² Cf. BEETHAM: *Max Weber...*, pp. 436-44.

¹³ WEBER: *Economía y sociedad*, p. 43: “Por *dominación* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas”. Debe distinguirse de términos relacionados: “*Poder* significa la probabilidad de imponer la propia voluntad en una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera sea el fundamento de esa probabilidad. [...] Por *disciplina* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática”.

¹⁴ En lo que sigue, resumo las exposiciones de WEBER en *Economía y Sociedad*, pp. 173-80, 190-204, 716-52 y 1060-76, y en *¿Qué es la burocracia?*, pp. 9-12 y 49-52. También: BEETHAM: *Max Weber...*, pp. 106-32.

El resultado de la organización burocrática es que le permite a la empresa moderna estar en mejores condiciones para que sus actividades produzcan los resultados que se esperan. Gracias a su división profesional del trabajo, a sus relaciones impersonales y a la subordinación en su línea de mando; gracias a su especificación de jurisdicciones fijas, a sus reglamentaciones rígidas y, también, a su estandarización de los procedimientos, se logra mayor posibilidad de poner por obra una acción planificada, acción para la cual a veces se requiere coordinar un número considerable de personas. Con ello, la empresa capitalista gana mayor unidad de acción o coherencia, poder de cálculo y de influencia efectiva en el mercado. Sin embargo, la burocracia también tiene limitaciones.¹⁵ Es innegable su eficiencia comparativa con otros modos de dominación, como el servicio honorífico, el gobierno colegiado o las dominaciones patriarcales o patrimoniales. Pero estas ventajas técnicas, en primer lugar, no aseguran que las políticas a que sirva toda burocracia sean legítimas. Una burocracia puede funcionar —en el sentido de no colapsar— y tener poder real, independientemente de a qué intereses sirva. Con ello se semejaría a una máquina que puede funcionar por sí misma, incluso contra la voluntad del que se supone que la comanda (el estado, el rey, el empresario) e, incluso, contra la voluntad de sus miembros. Igualmente, la eficiencia comparativa de la burocracia no asegura que pueda asumir una función que se sale por completo de su esquema constitutivo: la crítica, la reflexión y la deliberación. El esquema burocrático no ofrece las condiciones para una toma de decisiones para la que no baste con acudir a aquello que “está contemplado” o regulado de antemano. En segundo lugar, aunque la organización burocrática está llamada a servir a la racionalidad técnica (aquella con la que se busca implementar los medios menos costosos y más directos para la obtención de un fin), la hipertrofia de la burocracia puede llevar al resultado paradójico de la ineficiencia y, con ello, de la irracionalidad técnica.

La primera limitación de la organización burocrática la entiendo como un problema de legitimidad —en un sentido no weberiano del

¹⁵ En esta parte me refiero a *Economía y sociedad*, pp. 744 y ss. y a *Max Weber...*, pp. 76-145.

término—. Este problema puede ser explicado como un resultado de la aplicación de una forma parcial de racionalidad, sin el complemento, correctivo y limitante para ella, de un elemento crítico, el cual, de suyo, no puede producirse por el mero uso de la racionalidad burocrática. Si toda crítica es entendida como el señalamiento de los límites, en el caso de la burocracia sus límites vienen dados por los de la racionalidad a la cual supuestamente sirve. La racionalidad técnica no puede ocuparse de todo problema posible, sino sólo de una clase de problemas. Además, incluso frente a los problemas que pueden hallarse al momento de su aplicación legítima, esta racionalidad tampoco es infalible, por enfrentarse con un ámbito contingente, en el cual no todo puede ser planificado y controlado. La movilidad y la constante novedad de los acontecimientos demandan cierto grado razonable de flexibilidad.¹⁶ Pero este último problema ya no es un asunto de legitimidad, sino que se trata de una limitación técnica, asociada con otro problema al que llamaré “burocratización”, en un sentido distinto al de Weber. Entiendo por burocratización una hipertrofia de los modos burocráticos de organización, en virtud de la cual los procedimientos estandarizados dejan de ser medios para la obtención de los fines que busca la organización y se absolutizan, hasta el punto en que se vuelven fines en sí mismos. El resultado es la imposibilidad de que las personas que trabajan dentro de la organización puedan actuar de manera eficiente y racional y, por ende, la organización misma no puede lograr los fines que supuestamente justifican sus tareas, actividades y decisiones.

Me ocuparé del problema de la burocratización en la segunda sección. Sin embargo, antes es necesario hacer algunas aclaraciones que allanen el camino para lo que allá se diga, aclaraciones relacionadas con el problema del uso legítimo de la racionalidad técnica. Para ello, a continuación acudiré a un concepto plural de razón práctica, expuesto por Jürgen Habermas en su artículo “Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica”.¹⁷ Habermas

¹⁶ Cf. Herbert SIMON: *El comportamiento...*, pp. xxii (introducción).

¹⁷ No me referiré a la crítica de Habermas al concepto weberiano de acción social, el cual, según Habermas privilegia la racionalidad medios-fines. Para lo que aquí

justifica este concepto mediante un análisis de las diferencias que hay entre los tres tipos básicos de problemas con los cuales se enfrenta la razón práctica. Dependiendo de la naturaleza del problema a resolver, se darían tres usos distintos de la racionalidad utilizada en los procesos de deliberación y decisión.

Se hace un uso *técnico o pragmático* de esta racionalidad, cuando se tiene claro y no se problematiza el fin que se quiere lograr, v. gr. conseguir un automóvil. En este caso, la deliberación del sujeto se orienta a establecer los medios posibles para lograr el fin. Para ello es necesario tener un conocimiento empírico de las circunstancias relevantes y suponer un marco de las propias preferencias. Por ejemplo, habría que conocer las condiciones del mercado de autos o las posibles formas de financiación, así como tener claro que se prefiere un auto automático o que no se quiere un auto rojo. Dado el marco de las propias preferencias y usando el conocimiento necesario, el sujeto puede establecer cuáles son los medios posibles para obtener el fin deseado y llegar a determinar cuál de éstos es el más eficaz. En el caso del ejemplo, puede llegarse a la conclusión de que lo mejor para conseguir el auto es pedir un préstamo, o hipotecar la casa, o conseguir un segundo empleo. Nótese que este esquema técnico de solución de problemas se aplica para el caso de *una* instancia que decide, de modo que excluye de suyo la posibilidad de varios agentes actuando sin haberse puesto antes de acuerdo en *una* solución en la que, si van a participar todos, lo harían efectuando cada uno una parte del *mismo* plan, con respecto al *mismo* problema. Una vez puesto en marcha el plan, éste ya puede funcionar sin posteriores deliberaciones y, en caso de haberlas, eso significa hacer pausas que se salen del plan inicial y eventualmente pueden cambiarlo. Hago esta anotación porque un programa de procedimientos estandarizados aplicado por una organización burocrática es como un plan ya puesto en marcha, pero no es como el agente que está deliberando. Esto tiene la ventaja, arriba mencionada, de que permite responder rápidamente ante los mismos problemas, pero como veremos más adelante, el esquema

busco no es necesario acudir a la noción habermasiana de "acción orientada al entendimiento" como posibilitada por un uso no instrumental de la razón.

burocrático no exige de suyo hacer pausas para deliberar y evaluar las bondades del plan inicial. El punto es que la burocracia sirve a la racionalidad técnica, pero ella misma no es la deliberación técnica.

Cuando lo que se somete a consideración no son los medios, como ocurriría en el caso de un problema técnico, sino los fines mismos, entonces se acude a un uso *ético* de la razón. Mediante éste, el agente trata de aclarar qué es lo que en última instancia considera valioso para su proyecto general de vida y ya no, como en el ejemplo anterior, con la intención de obtener un fin parcial determinado de antemano (o no problematizado). En contraste con este ejemplo, se acude a un uso ético de la razón práctica cuando se trata de establecer si conseguir un auto es importante para la propia vida o si se tienen otras prioridades, v. gr. irse a estudiar al exterior, evitar los lujos, vivir sin la preocupación de pagar deudas, ayudar a los pobres. Frente a la necesidad que se tiene de decidir un asunto de esta segunda naturaleza, el marco de referencia lo proporcionan las preferencias “fuertes”. Estas últimas, a diferencia de las anteriores, que eran preferencias “débiles”, son argumentables como opciones vitales, definitorias del propio modo de ser o de la propia concepción de bien.¹⁸ Sobre la base de sus preferencias débiles —v. gr. el que le gusten más los autos de colores pasteles— no se hacen valoraciones morales sobre un sujeto. Pero este no es el caso con las preferencias fuertes: generalmente nos pronunciamos moralmente sobre una persona valorando sus preferencias fuertes. Estas últimas se explican, en primer lugar, por un componente genético o histórico de la autocomprensión del sujeto, el cual viene dado por su historia como partícipe de ciertas tradiciones. En segundo lugar, las preferencias fuertes remiten a un componente ideal de la autocomprensión, el cual viene dado por las propias convicciones e ideales personales de vida, desarrollados ya no como parte de la identidad con una determinada comunidad moral, sino de modo autónomo. Estos dos componentes de la autocomprensión son los elementos de decisión que tiene en cuenta quien realiza una

¹⁸ Habermas toma las expresiones “preferencias fuertes” y “preferencias débiles” de Charles TAYLOR en: *Sources of the Self: The Making of The Modern Identity*, p. 4.

deliberación ética; elementos cuya naturaleza es bien distinta a la de aquellos que son considerados dentro de una deliberación técnica.

Finalmente, además del uso técnico y del uso ético, existe el uso *moral* de la razón práctica. Se acude a éste cuando los propios fines entran en conflicto con los de otra persona y se requiere hallar la solución justa del problema. Es decir, ya no se busca ni lo eficiente ni lo eficaz (como en el primer uso mencionado), ni lo bueno (como en el segundo), sino lo justo o imparcial. Para el caso del ejemplo, el sujeto puede abstenerse de comprar el auto porque tiene la obligación de pagar antes una deuda, o puede abstenerse de robarlo aunque éste medio sea el más económico para obtenerlo.

La naturaleza o especificidad del problema a resolver es lo que define el campo legítimo de aplicación de un determinado uso de la razón práctica. Pero sólo se puede hacer conciencia de un uso ilegítimo de cierta forma de racionalidad acudiendo a otro uso de la razón distinto del primero. Sólo desde este último puede atribuirse a un problema características que resultan irrelevantes o invisibles para otros usos de la razón. Puede asegurarse un uso legítimo de cierto modo de deliberar y de resolver problemas, cuando se ha optado por él de modo "crítico", en el sentido arriba mencionado de señalar límites. Esto significa que es posible establecer los límites de todo uso de la razón práctica y, por ende, que absolutizarlo o inmunizarlo a la crítica no sería "racional". Esto es, no sería un modo de proceder que realmente resuelva los problemas, en cuanto que levante de ellos el velo del misterio y haga "eficiente" —en el sentido clásico del término— al sujeto que desea intervenir en el mundo para producir nuevos eventos.

En el texto aquí comentado, Habermas no da una respuesta que deje zanjado el problema de qué evitaría una dialéctica insoluble entre las pretensiones de los distintos usos de la razón.¹⁹ Habermas no niega la existencia del problema, pero no ofrece una respuesta definitiva a qué evitaría que, desde uno de los tres usos de la razón

¹⁹ Cf. HABERMAS: "Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica", pp. 23-4.

práctica, se negara todo intento de crítica proveniente desde los otros dos. Si dicha negativa pudiera ser defendida como válida, el resultado sería que las críticas quedarían sin fundamento. Sin embargo, pienso que el problema no sería que hubiera conflictos entre los distintos usos de la razón práctica, incluso en casos en los cuales parezca que haya pretensiones legítimas de intervención por parte de más de uno de ellos. El problema sería que desde uno de ellos se pretendiera monopolizar el campo de acción de la deliberación práctica, deslegitimándose todo intento de crítica o todo reclamo por parte de alguno de los dos restantes. En ese caso, quien se instala en uno de esos usos de la razón, pretendiendo inmunizarse frente a las críticas de los otros, tendría primero que demostrar que la única racionalidad posible de aplicar al caso en cuestión, o a un campo de acción determinado, sería la que él utiliza. Lo cual, a su vez, requeriría que se situara a un nivel "superior" de racionalidad, por encima del uso en el que está situado y desde el cual pudiera legitimar el monopolio que intenta defender. Pero esto último no estaría a su alcance, dados los límites y condiciones del esquema deliberativo en el que se sitúa. Luego, pretender que no haya crítica posible desde otros ámbitos de racionalidad simplemente equivaldría a prohibir, sin más, tales críticas, pues sólo pueden demostrarse los alcances del esquema deliberativo que se utiliza, pero no puede demostrarse que éste carece de límites, ya que ello requeriría situarse por fuera del propio esquema deliberativo.

La empresa es una entidad compleja que, por definición, obedece en su modo de organización y en la búsqueda planificada de sus fines a un esquema burocrático, que opera haciendo uso de la racionalidad técnica. Pero la empresa también es una unidad social, compuesta por personas que actúan en el mundo no sólo como funcionarios, sino también como sujetos que quieren que sus acciones tengan sentido para sus propios planes de vida. A continuación, acudiré a la concepción aristotélica de lo ético, en la cual se expresa lo que Habermas entiende como un uso ético de la racionalidad práctica. Desde esta racionalidad ética, tal como la concibe Aristóteles y a la que me referiré como "teleológica", se analizará lo que puede ocurrir si se hace un uso acrítico de la racionalidad técnica. Intentaré mostrar que este uso acrítico no sólo

entra en conflicto con la racionalidad teleológica que guía las consideraciones éticas de los sujetos, sino que también puede entorpecer la eficiencia técnica de la empresa.

2. La tarea de la ética: *télos* y acción humana

La *Ética a Nicómaco* comienza con una afirmación fundacional para la ética clásica: "Todo arte y toda investigación y del mismo modo, toda acción, parecen tender a algún bien: por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden".²⁰

Para Aristóteles, si la ética pretende orientar la acción humana debe primero tener claro que ésta obedece a una racionalidad teleológica: se hace para algo, busca algo. Y si se entiende por "bien" aquello que motiva o explica la acción, entonces el bien es el objeto de la investigación ética. De ahí que para Aristóteles, la filosofía moral debe aclarar cuál es ese bien que dota de sentido al conjunto de nuestras acciones, es decir, cuál es el verdadero sentido de la vida humana (su auténtico *télos*) y cuáles son las vías para hallarlo. Lo anterior trae dos consecuencias en relación con las preguntas de la ética. En primer lugar implica que, desde Aristóteles, el problema fundamental de la ética no es la justicia tal como se la entiende en la tradición moderna. Es decir, no es proponer o justificar, en un sentido deontológico, los criterios que legítimamente deban restringir el actuar de los individuos frente a sus semejantes. Para Aristóteles, la tarea central de la ética es encontrar las vías más adecuadas o convenientes para que este actuar llegue a buen término y, así, la vida del sujeto se "racionalice". Me refiero a un sujeto con una vida coherente, con un *télos* que verdaderamente le corresponda y la dote de sentido. Por esto, el asunto de qué sea lo justo entre los individuos, entendido como un problema normativo, se inscribe como un capítulo de la tarea básica de la ética. Dicha labor se justifica sobre la base de una motivación que va más allá del deber o

²⁰ *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094a. En adelante me referiré exclusivamente a dicho texto. Citaré según la traducción de María Araujo y Julián Marias. Colocaré primero el libro en números romanos, luego los capítulos en arábigos, seguidos de las páginas (según la paginación del texto griego, no de la traducción).

del respeto. El no ser arbitrario con el otro se justifica porque con ello seré más coherente con mi plan de vida lograda; esto es, porque a la larga y en lo que toca a los aspectos más fundamentales de mi vida, me conviene o es bueno para mí.

En segundo lugar, la orientación teleológica de las acciones humanas trae como consecuencia un criterio ético de valoración en el que se relacionan estrechamente la legitimidad y la inteligibilidad de éstas. La justificación de las acciones se relaciona también con su racionalidad teleológica, de modo que para dar esta justificación no sería suficiente con señalar la norma o restricción que la acción satisface, sino que además deben darse los motivos ulteriores que justifican el que se cumpla con esa restricción. Tales motivos vienen dados por un proyecto de vida.²¹ Apuntando a la cuestión que intenta responder este artículo, podemos decir que, desde Aristóteles, el criterio para valorar éticamente una acción es la idoneidad teleológica de la acción. De la mano de este criterio, las acciones que los hombres llevan a cabo pueden interpretarse como más o menos racionales en tanto se encadenen teleológicamente. Es decir, en tanto se conecten adecuadamente entre sí, dependiendo de los bienes que busquen alcanzar y según el orden de prioridad que haya entre estos bienes. Pero, además, la propia vida, como un todo encadenado de acciones y decisiones, también puede ser vista como más o menos racional, como más o menos coherente; y la ética debe ofrecer criterios para juzgar sobre ella o sobre las acciones parciales que en ella realicemos.

²¹ Aludo a la distinción entre dos modos de entender los criterios morales: como prescripciones para la vida buena, o como normas restrictivas. Las primeras orientarían la acción en un sentido positivo y teleológico; las segundas señalarían los límites que no deben ser transgredidos por la acción. Las primeras serían objeto de una ética de contenidos morales, mientras que las segundas vendrían formuladas por una ética formal. Normalmente, la tradición clásica es identificada con la primera manera de entender la ética, mientras que a la tradición moderna se la suele identificar con la segunda. Sin embargo, como veremos, Aristóteles no parte de una determinada concepción de vida buena, sino que antes de lanzar prescripciones, está preocupado por hallar primero los criterios, incluso en el tema medular de la felicidad. En consonancia con estos criterios, más adelante me referiré a una noción "formal" de felicidad. Note el lector la relación con lo que, en términos de Habermas, son los usos *ético* y *moral* de la razón práctica.

Sin embargo, para Aristóteles, los criterios que proporcione la ética para orientar en esta dirección la vida moral, a diferencia de los que ofrece la ciencia para establecer verdades teóricas, no pueden ser aplicables de modo uniforme en todos los casos. La ética sólo puede orientarnos sobre un tipo particular de asuntos: aquellos que son objeto de deliberación y decisión. Éstos dependen de nosotros, pero en cierta medida también dependen de circunstancias que escapan de nuestro control. Son asuntos contingentes sobre los que, a diferencia de las cuestiones matemáticas o muchos de los sucesos naturales, podemos influir voluntariamente en su desarrollo, pero sin que este desarrollo sea completamente previsible. Esta contingencia, sumada a la falta de uniformidad de los eventos éticamente valorables —puesto que cada situación es distinta a cualquier otra— explican porqué la ética no puede proporcionar principios universales y necesarios.²² Pero el hecho de que su ámbito de aplicación no depende simplemente del azar, como ocurre con los resultados que pueda obtener un apostador jugando a la ruleta, sino que en buena

²² La naturaleza contingente —pero en buena medida decidible y no completamente fortuita del campo de aplicación de la ética— puede ser resumida en la fórmula que lo define como el ámbito de aquellos asuntos sobre los que los hombres deliberan y deciden. “Sobre lo eterno nadie delibera, por ejemplo, sobre el cosmos o sobre la inconmensurabilidad de la diagonal y el lado. Tampoco sobre lo que está en movimiento, pero acontece siempre de la misma manera, o por necesidad, o por naturaleza, o por cualquiera otra causa, por ejemplo sobre los solsticios y salidas de los astros. Ni sobre lo que unas veces sucede de una manera y otras de otra, por ejemplo sobre las sequías y las lluvias. Ni sobre lo que depende del azar, por ejemplo, sobre el hallazgo de un tesoro. Tampoco sobre todas las cosas humanas: por ejemplo, ningún lacedemonio delibera sobre cuál sería la mejor forma de gobierno para los escitas. Porque ninguna de estas cosas podría ocurrir por nuestra intervención; pero deliberamos sobre lo que está a nuestro alcance y es realizable. [...] Se consideran como causas la naturaleza, la necesidad y el azar, y también la inteligencia y todo lo que depende del hombre. Y todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer. Sobre los conocimientos rigurosos y suficientes no hay deliberación, por ejemplo, sobre las letras (porque no vacilamos sobre el modo de escribirlas); pero sobre todo lo que se hace por mediación nuestra aunque no siempre de la misma manera, deliberamos; por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios, y más sobre la navegación que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera está más lejos de haber alcanzado la exactitud. [...] La deliberación se da respecto de las cosas que generalmente suceden de cierta manera, pero cuyo resultado no es claro, y de aquellas en que es indeterminado” (III, 3, 1112a-1112b 5-10).

parte depende de nuestra voluntad, hace necesario que contemos con criterios generales de decisión y que aprendamos cómo aplicar estos criterios generales a circunstancias diferentes. Precisamente el mérito que tengan las buenas decisiones éticas está en saber cómo aplicar los principios en cada ocasión, sin que con ello se “pierda el norte”; es decir, sin que se relativicen o trivialicen estos principios. De lo contrario, nuestra vida se volvería para nosotros algo irracional: una sucesión de acontecimientos inconexos sobre los que tendríamos la sensación de no poder influir voluntariamente, algo que simplemente nos sucede o se nos impone. Se trata de que controlemos nuestra historia vital, hasta donde nos sea posible y del modo que más nos convenga y comprometa moralmente. Pero ello requiere un instrumento indispensable: la reflexión o, mejor, la deliberación. Sólo con ella podemos establecer de modo auténtico qué es lo que real y fundamentalmente nos conviene; qué es aquello que a la larga deseamos para nosotros; cómo es que queremos ser y cuáles son las posibilidades o caminos para que podamos lograrlo.

Esta necesidad de implementar la racionalidad teleológica, mediante el recurso a la deliberación, la cual es indispensable para la aclaración de lo que se busca con la acción y para el descubrimiento de posibles incoherencias frente a nuestro *télos*, nos lleva a señalar un aspecto importante de la praxis empresarial. Una empresa es una organización orientada a la obtención de beneficios y, con ello, por definición sometida a las exigencias de la optimización técnica. Puede suceder entonces que la búsqueda de los fines económicos se haga de tal modo que se reduzcan o bloqueen las posibilidades para que los sujetos que trabajan para la organización ejerzan realmente la labor reflexiva y deliberativa, sin la cual ellos difícilmente podrían establecer el sentido o descubrir el sinsentido de lo que hacen o de los procedimientos que tienen que cumplir.

La posibilidad de que la vida en el trabajo pierda la opacidad propia de aquello que no se comprende, dependería de la posibilidad de tematizar críticamente (desde un punto de vista no sólo técnico, sino también teleológico) tanto los fines y la consistencia de los medios en relación con éstos, como el orden de prioridad entre los fines. Esta opacidad igualmente puede obstaculizar el compromiso

que alguien adquiere con aquello que realmente entiende o puede justificar, con aquello con lo que se identifica o encuentra aceptable para sus fines e intereses más fundamentales. El necesario sometimiento a las exigencias de la racionalidad técnica y a la limitación de que no todo lo que se decide en una organización de cierta complejidad puede ser consensuado, puede hallarse en tensión con la legítima aspiración que tienen los individuos de realizar un plan de vida lograda y de incluir su trabajo dentro de éste. Me refiero a la aspiración que tendrían los individuos a que su vida laboral no sea una porción aislada de sus verdaderos intereses y necesidades, o de aquello en vista de lo cual se justifica —entre otras cosas— que ellos trabajen. Pero para complementar este tema es necesario que se lo relacione con el de la felicidad.

Antes de pasar al asunto de la felicidad, habría que cerrar esta parte retomando una afirmación anterior. Dada la naturaleza teleológica de las acciones humanas, para justificar una acción no basta con señalar la norma o restricción con la que cumple. Además de ello, debe mostrarse cuál es el sentido al que la acción apunta. Empero, uno de los peligros para las organizaciones es su burocratización, la cual se ve favorecida por la imposibilidad de pronunciarse sobre el sentido de los procedimientos, frente a los que muchas veces está prohibido argumentar. No es gratuito que a esta burocratización se la tienda a justificar mediante la excusa de que “las normas así lo exigen”, subvirtiéndose el orden de prioridad entre los medios y los fines, entre lo instrumental y lo fundamental. La consecuencia de esta forma de irracionalización de la vida de las personas y de los procedimientos empresariales está en que se obstaculizan las posibilidades de acción tanto de los individuos como de las organizaciones. Ambos quedan sometidos a la tiranía de los burócratas y sus procedimientos engorrosos. No en vano toda tiranía se encarga de evitar que se discuta abiertamente sobre lo que se hace o de domesticar las críticas dejándolas sin respuesta (como ocurre con los conocidos buzones para sugerencias, o con los complicados procedimientos para tramitar una queja).²³ Por lo tanto, la

²³ El mismo Weber advierte que uno de los peligros de la burocracia es que se inmuniza ante toda crítica, gracias a su uso del “secreto”, pues no está obligada, en

implementación de la racionalidad teleológica en las empresas no sólo se hace necesaria en razón de los proyectos de vida de los individuos, sino también en razón de los intereses de las organizaciones mismas. Esto muestra que para ambas instancias es deseable la armonía entre sus respectivos intereses, pero esta armonía no puede lograrse realmente si se inhibe el ejercicio de la deliberación y de la participación activa; pues éste permite que las personas puedan establecer con claridad el sentido de lo que se hace y puedan, por tanto, comprometerse de modo auténtico con los fines buscados corporativamente.²⁴

3. *Télos* y felicidad

La reflexión que cualquier sujeto debe hacer sobre su vida ética procedería de modo análogo a como Aristóteles desarrolla su reflexión filosófica sobre el bien del hombre. En sus escritos éticos, al igual que en buena parte de su obra, el Estagirita procede de modo inductivo²⁵ y dialéctico a partir de los *phaenómena*. La respuesta a un problema planteado se construye a partir del examen de los materiales que le salen al paso a quien se plantea el problema. Estos materiales, que serán objeto de análisis y de crítica, son las verdades provisionales con que puede encontrarse quien intente solucionar el asunto planteado. Cuando nos preguntamos: “¿cómo he de actuar?”, “¿cómo he de vivir?”, estos *phaenómena* son los *éndoxxa*, esto es, las opiniones reputadas, las respuestas plausibles o recurrentes, “lo que se dice” ante estas preguntas. Aristóteles examina, entonces, las opiniones reputadas con las que se enfrenta quien intenta responder a la cuestión sobre el bien del hombre. Así, encuentra que la respuesta más plausible es aquella que identifica este *télos* humano con la felicidad (*eudaimonía*). Esto en razón de las características formales que tiene dicho concepto. Independientemente de lo que cada cual entienda por felicidad, ella sólo puede ser pensada como aquello en

principio, a hacer públicas ni las explicaciones de sus procedimientos, ni su información. Cf. *Economía y sociedad*, pp. 744 y ss.

²⁴ Cf. William H. READ: “Decadencia de la jerarquía en las organizaciones industriales”, pp. 341-7.

²⁵ Hago un uso laxo del término “inducción”, pues no es una inducción a partir de hechos.

vista de lo cual hacemos todo lo que hacemos, sin que a su vez sea buscado por un fin ulterior.

Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no lo elegimos por otra cosa —pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano— es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así, ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro? [...] Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien es lo mismo que ser feliz. [...] Pero en toda acción y decisión [el bien] es el fin, pues todos hacen cosas en vista de él. [...] Puesto que parece que los fines son varios y algunos de éstos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y en general los instrumentos, es evidente que no todos son perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto; de suerte que si sólo hay un bien perfecto, ése será el que busquemos, y si hay varios, el más perfecto de ellos. Llamamos más perfecto al que se persigue por sí mismo que al que se busca por otra cosa. [...] Tal parece ser eminentemente la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos (pues aunque nada resultará de ellas, desearíamos todas esas cosas), pero también los deseamos en vista de la felicidad, pues creemos que seremos felices por medio de ellos. En cambio, nadie busca la felicidad por esas cosas, ni en general por ninguna otra. Estimamos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita de nada; y pensamos que tal es la felicidad. [...] Parece, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos. (I, 2, 4, 7, 1094a-1094b 10, 1093a 15-1095b 10, 1097a 10-30, 1997b-1097b 20).

Tener claro cuál sea el fin que estamos buscando cualifica nuestro modo de proceder en cada acción específica, haciéndola más coherente con nuestros deseos o intereses. Pero tener claro cuál es el sentido que queremos que persigan, en general, *todas* nuestras acciones, permitiría que nuestra vida nos perteneciera más. Este sentido último viene dado por nuestra idea del tipo de persona que queremos ser, del tipo de vida que queremos vivir y de los bienes o metas que conformarían esa vida por la cual se justifica que emprendamos proyectos, desarrollemos actividades, hagamos u omitamos determinadas cosas. En síntesis, este sentido último que evitaría que “el deseo fuera vacío y vano”, viene dado por nuestra idea de felicidad.

Que la vida debe tener un sentido, dado por esta idea de felicidad, es un presupuesto. No puede demostrarse directamente porque ello requeriría a su vez de un fundamento que explicara ese sentido último, con lo cual éste dejaría de ser tal. La legitimidad de este presupuesto es mostrada por Aristóteles de manera indirecta, al modo de una reducción al absurdo: pone de manifiesto las consecuencias indeseables de que las personas no encuentren un sentido a su vida, algo que dé “norte” a sus actos. Si en nuestras acciones no podemos reconocer una parte consistente de un plan de vida, si no podemos apropiarnos de ellas porque a fin de cuentas no sabemos hacia qué se dirigen, la única salida es sumergirnos en el absurdo, en un aquí y ahora que se sale de nuestras manos, o que no nos pertenece, aunque seamos nosotros quienes carguemos con las consecuencias.

Frente al presupuesto del sentido último que debe jalonar la vida, caben dos actitudes: o se asume una posición aristotélica, dadas las consecuencias indeseables de no aceptar el presupuesto, o se le da la razón al tipo de escepticismo ético que niega dicho presupuesto, por no ser demostrable.

En relación con la pregunta por la ética empresarial, la posición escéptica estaría representada por quien asuma que la mecánica de los procesos empresariales y del intercambio económico no admite que las personas que en ellos participan puedan preguntarse por su

proyecto de vida realizada, o incluir su trabajo —a veces bastante prosaico— en tal proyecto. Esto sería, para el escéptico, un lujo que no pueden darse quienes trabajan en una organización con afán de lucro, dentro de un sistema económico que no funciona buscando optimizar bienes morales. A lo sumo, este lujo se lo darían los que tengan mayor poder de decisión, pero incluso ellos harían un uso no autorizado de un presupuesto indemostrable. Si se le da la razón al escéptico, esto significaría que en la vida empresarial lo único que movería a actuar a las personas y que mediaría las relaciones entre ellas, sería la maximización de resultados. Pero esto no sería explicable ni legítimo por nada distinto de sí mismo. Si frente a la pregunta general por el sentido cabe una respuesta escéptica, frente a la pregunta por la ética empresarial cabe también una respuesta escéptica, según la cual no sería válido preguntarse por la legitimidad, ni por el sentido de las acciones que se realicen en el ámbito empresarial. El escéptico se atiene a los meros hechos, los cuales por sí mismos no autorizarían a que se los explique, se les busque un sentido o se los legitime. Esto, traducido a lo empresarial, sería afirmar que los sujetos que participan de la vida empresarial sólo pueden considerarse a sí mismos y a sus semejantes como las partes de una máquina que ellos no controlan: “los negocios son los negocios”.

Pero desde una posición aristotélica, el precio que habría que pagar si se le da la razón al escéptico, es la renuncia al presupuesto desde el cual es posible establecer criterios para saber por cuál curso de acción optar —y por qué— o cuándo se está ante algo “razonable”, válido o aceptable y cuándo no. Este resultado sería indeseable para cualquier hombre, dado que sería renunciar a la facultad de establecer y seguir tales criterios, es decir, a la racionalidad misma. Desde una visión aristotélica, aceptar la posición escéptica y negar el presupuesto del sentido es aceptar la prohibición de ser racionales. Es llegar al paradójico resultado de que el destino de los seres racionales (de suyo preocupados por el sentido y lo razonable) es el de aceptar el absurdo, dado que la razón como presupuesto es indemostrable. Aristotélicamente es legítimo plantearse el tema de la

felicidad porque preguntarse por ella es indagar por el sentido de las acciones y, con ellas, de vida humana misma.

Pero si el tema de la felicidad puede ser legítimamente planteado (es decir, si tiene sentido discutir sobre el *télos* que todo hombre busca darle a sus actividades) habría que ver, entonces, qué tipo de respuestas caben frente a este asunto. Aristóteles examina las respuestas plausibles y, después de revisar las opiniones reputadas sobre el tema, el Estagirita propone su propio concepto de felicidad. En un principio ésta es definida según criterios formales. Al ser bien supremo o fin último, entonces debe ser perfecta y autosuficiente (*autárkes*). Estos criterios, obtenidos a partir del análisis del concepto de felicidad, serían los que permitirían desechar nociones erróneas y establecer correctamente lo que debe entenderse por felicidad humana. Estos criterios formales permitirían también demostrar (en contra del relativismo sofisticado) que los sujetos sí cuentan con herramientas conceptuales para criticar los distintos conceptos de bien. A los sujetos preocupados por vivir bien y actuar bien no les da lo mismo vivir de una forma que de otra. No les basta, para encontrar justificado un concepto de lo bueno, el que se les diga que éste ya está dado por las costumbres o convicciones locales. Esto tiene el significado de que nuestra idea de felicidad, si bien se nutre de las costumbres y tradiciones en las que hemos vivido, también puede ser una instancia crítica frente a ellas. Al ser fin, la idea de felicidad no necesariamente está hecha de realidades *de facto*, sino también de ideales que pueden argumentarse y discutirse. En este sentido, preguntas como “¿quién quiero ser?” o “¿qué es lo que realmente importa para mi vida?”, pueden ser contestadas no sólo acudiendo a lo que Habermas llama el aspecto “genético”, sino también al aspecto “ideal” de un proyecto de vida. Precisamente, los criterios formales que encuentra Aristóteles como los exigibles para la búsqueda noción de felicidad, cumplirían con este papel crítico, propio del componente ideal de una concepción de vida lograda. De allí que la respuesta aristotélica a la pregunta por cuál debe ser esa vida buena para el hombre también participe del carácter no prescriptivo o formal del que participan los criterios no “materiales” de moralidad.

Una vez establecidos los criterios y una vez usados éstos para desechar las falsas nociones de felicidad, Aristóteles llega al resultado de que aquello que constituya el bien del hombre puede ser definido si determinamos cuál es el oficio o función de éste en tanto hombre; lo cual es distinto a una función u oficio socialmente establecido (como el del carpintero o el del músico). Esta idea supone una visión organicista del cosmos, bajo la cual el hombre, como otro elemento de éste, cumple una función. Empero, independientemente de si se afirma o no una teleología universal²⁶, estamos ante un criterio que no necesariamente tiene que ser deducido de una concepción metafísica. Y esto puede advertirse si se examina la conexión que Aristóteles establece entre la función que se espera que cumpla el hombre y el fin que éste persigue con sus acciones.

“Parece cierto y reconocido que la felicidad es lo mejor y, sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera la función del hombre. En efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artifice, y en general de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función, así parecerá también en el caso del hombre si existe alguna función que le sea propia. ¿Habrá algunas obras y actividades propias del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre? [...] Porque el vivir parece también común a las plantas, pero se busca lo propio. Hay que dejar de lado, por tanto, la vida de nutrición y crecimiento. Vendría después la vida sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Queda, por último, cierta vida activa propia del ente que tiene razón; y éste, por su parte, obedece a la razón, por otra parte la posee y piensa. [...] Si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón, y decimos que esta función es específicamente humana, como el tocar la cítara es propio

²⁶ Tomo prestada la expresión “teleología universal” de J. CONILL y J. MONTROYA en *Aristóteles, sabiduría y felicidad*, p. 117.

del citarista, [...] si esto es así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables" (I, 7, 1097b 20-1098a 10).

Aristóteles cree señalar aquello a lo que ningún hombre estaría dispuesto a renunciar, por ser precisamente lo que lo faculta para establecer a qué renunciaría y a qué no: el *lógos*, es decir, la razón en sentido amplio. Ella, que aprehende el sentido y busca establecerlo, tanto teórica como prácticamente, es lo que le daría a los hombres la posibilidad de no ser pasivos ante lo externo, de ponerse metas, de buscar el modo de lograrlas, de resistirse a lo que crean nocivo para sí mismos, de ser más dueños de sí. De allí que el bien del hombre debe ser obra (*érgon*) del *lógos*, o por lo menos, no debe darse sin éste.

Esta respuesta a qué sea la clave de la *eudaimonia*, no es una respuesta moral concreta (que puede ser simplemente rechazada por quien no pertenezca a la tradición o contexto socio-cultural que la suscriba), sino que es más bien un criterio. Como tal, puede ser asumido como instrumento de análisis y de crítica en la discusión ética en general y en la investigación sobre la ética empresarial. Incluso estamos ante un criterio que serviría para establecer qué tan sana estaría éticamente una organización.²⁷ Pues las personas que la conformen perseguirían un fin con sus actividades y dado que éste no se establecería ni lograría sin recurrir a la racionalidad en sentido amplio, entonces las actividades de las personas deberían orientarse racionalmente. Esto lleva a plantearse qué tipo de racionalidad debería necesariamente operar en una organización. Dado este

²⁷ Uso el adjetivo "sano" en el sentido de Ernst TUGENDHAT en "Ética antigua y moderna", p. 53, donde propone establecer un criterio formal de felicidad, análogo a cierto criterio formal de salud mental, propuesto por Lawrence S. Kubie. Según éste (citado por Tugendhat), "la característica general de la conducta patológica es que se trata de una conducta compulsiva, que se repite automáticamente sin consonancia con la situación, el provecho o las consecuencias de la acción, por contraposición al comportamiento normal o sano, que es flexible y controlado a voluntad". Para Tugendhat, este criterio tiene la ventaja de no sucumbir ante "la crítica kantiana a la perfección", según la cual toda definición de "lo bueno" (de "lo normal", o de "lo sano") que no sea formal, cae en la circularidad, pues "introduce en la imagen teórica del ser humano lo que ya se presupone práctico-normativamente".

concepto de *logos*, como aquella racionalidad sin la cual no se establecería —entre otras cosas— el sentido de nuestras actividades, no habría entonces justificación para que la única racionalidad que operara dentro de las empresas fuera la racionalidad técnica. Es decir, no habría justificación para que en las empresas sólo tuviera cabida aquella racionalidad que busca conectar un fin parcial con unos medios a los que sólo se les exige eficacia o eficiencia, independientemente de qué relación haya entre éstos y los intereses fundamentales de las personas. Si la pregunta por la felicidad es legítima, ésta no tendría por qué ser desterrada del ámbito empresarial; y si la racionalidad teleológica es la clave para responder a dicha pregunta, entonces en las organizaciones el procedimiento de toma de decisiones no tendría que operar exclusivamente bajo el modelo técnico.

Esto trae como consecuencia que una necesidad, para la salud ética de una organización, de procedimientos de deliberación y decisión menos restringidos, tales como los que concibe Aristóteles cuando se pregunta por el modo correcto de deliberar.²⁸ Pero, además, este resultado implicaría que uno de los criterios para valorar la salud ética de las organizaciones estaría dado por la posibilidad de que en ellas los individuos pudieran ejercer realmente la deliberación y la discusión, pues éstas serían precisamente las que permitirían examinar la idoneidad teleológica de las tareas y de los procedimientos.²⁹ Una organización en donde no se fomentara o se inhibiera esta posibilidad, no sería realmente racional (en sentido aristotélico), ni sería un lugar éticamente sano para trabajar o para

²⁸ Cf. *Ética a Nicómaco*, libro VI, especialmente cap. 9.

²⁹ Desde este punto de vista resulta interesante la insistencia de Simon en que la "racionalidad para cooperar", que es la que por definición debe operar en las organizaciones, está fundamentada en la comunicación efectiva entre sus miembros, comunicación que es la condición esencial que distingue este tipo de racionalidad de la "racionalidad para competir". Sin la comunicación, es imposible la coordinación y sin ésta última, es imposible que las organizaciones se comporten racionalmente. En las entidades que hacen uso de esta racionalidad para cooperar, sus miembros actúan buscando la misma serie de consecuencias, lo cual obviamente no sucede en el caso de dos agentes que usen la racionalidad para competir. Por tanto, una organización en donde sus miembros no esperan la misma serie de consecuencias de sus acciones, tendría serios problemas como organización (cf. pp. 70-4).

desarrollar un proyecto de vida.³⁰ En la vida laboral debería, entonces, contarse con las condiciones y medios para que las preguntas sobre el sentido de lo que se hace cada día puedan ser planteadas y respondidas, a fin de tener la posibilidad darle un curso racional, teleológicamente justificable. Pues hallar el sentido permite criticarlo, hacer conciencia de los obstáculos y de las vías para la realización de aquello que es más importante para nosotros.

La pregunta por la felicidad implicaría, entonces, que se deben aclarar los fines que han de dotar de sentido a las acciones, así como la adecuación de éstas como medios para los primeros. Así, podemos afirmar que la empresa no sólo es una organización en la que las personas —si le creemos a Aristóteles— hacen cosas porque se plantean proyectos para sus vidas en general, sino que también —si le creemos a los administradores—, hacen cosas porque la racionalidad técnica de la empresa así lo exige. La utilidad de la ética aristotélica estaría no sólo en que haría exigible no ignorar esa primera forma de explicar o dar sentido a lo que se hace, sino también en que desde ella sería exigible hacer las correcciones necesarias para un uso eficiente de la racionalidad técnica. Una respuesta aristotélica deslegitimaría que se ignorara esa racionalidad que pretende conectar lo que se hace cotidianamente con lo que en últimas o fundamentalmente se busca con todo lo que hacemos. Con ello se lograría “desinmunizar” de críticas las aplicaciones que, necesariamente (en razón de la naturaleza de las organizaciones), se hacen de la racionalidad técnica en las empresas y en la vida económica en general. Pero esto último, amén de no ser una amenaza para la racionalidad técnica, también sería la garantía de su uso crítico, es decir, de un uso no sólo legítimo en sentido ético, sino también más “inteligente” o menos ingenuo de esta forma de racionalidad.³¹ Finalmente, la concepción aristotélica de racionalidad

³⁰ Cf. Chris ARGYRIS: “La organización: aquello que la hace sana”, pp. 219-38. También: Robert JACKALL: “Moral Mazes: Bureaucracy and Managerial Work”, pp. 60-77.

³¹ En Aristóteles puede relacionarse este uso inteligente de la racionalidad técnica con los nexos entre la prudencia o sabiduría práctica (*phrónesis*), que es la virtud necesaria para actuar y decidir de modo que las acciones se orienten al propio bien (o felicidad), y la habilidad técnica o destreza necesaria para dominar un arte

práctica exigiría al filósofo y al empresario repensar el asunto de la conexión entre las acciones cotidianas y los fines que la organización y las personas pretenden alcanzar a largo plazo. Pues la racionalidad que pretende conectar las actividades cotidianas con lo que realmente se busca mediante ellas, puede ser objeto de olvido o de inhibición. Y este olvido haría que la vida diaria se llenara de procedimientos y tareas sin sentido para quienes las hagan y, a la larga, inútiles tanto para los fines de supervivencia en el mercado como para la vida misma de las personas.

Referencias

Chris ARGYRIS: "La organización: aquello que la hace sana", en WILLIAM Sexton (comp.): *Teorías de...*, pp. 219-38.

ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, traducción de Julián Marías y María Araujo, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales 1949.

Pierre AUBENQUE: *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Crítica 1999.

David BEETHAM: *Max Weber y la teoría política moderna*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales 1979.

(*techné*). Pienso que puede mostrarse, aunque eso superaría los límites de este ensayo, que para Aristóteles la destreza en el logro de ciertos fines está subordinada a la prudencia, en tanto que ésta se ocupa del bien del hombre como tal y no de este o de aquel bien parcial. Aunque la prudencia necesita de la destreza para ser eficiente, a su vez, sin la prudencia la destreza sería un instrumento ciego que podría servir a fines nocivos. Ello, por ser la primera una virtud intelectual y por la prioridad de su objeto. La prudencia es la virtud de quien tiene siempre presente (reflexivamente) aquel bien que es perseguido por él mismo y por el cual se buscan todos los demás bienes. "La virtud hace recta la elección, pero el hacer todo lo que hay que hacer para llevarla a cabo ya no es propio de la virtud, sino de otra facultad. [...] Existe una aptitud llamada destreza y ésta es de tal índole que hace posible realizar los actos enderezados al blanco propuesto y alcanzarlo; si el blanco es bueno, la aptitud es laudable; si es malo es mera habilidad; por eso también de los prudentes decimos que son diestros y habilidosos" (IV, 12, 1144a 20-5).

O. JOHANSEN BERTOGLIO: *Anatomía de la empresa. Una teoría general de las organizaciones sociales*, México: Limusa 1982.

Jesús CONILL y José MONTOYA: *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid: Cincel 1988.

Thomas DONALDSON y Patricia WERHANE (eds.): *Ethical Issues in Business Ethics: A Philosophical Approach*, New Jersey: Prentice-Hall 1996.

Jürgen HABERMAS: "Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica", *Revista de Filosofía* 1 (1990), pp. 7-25.

Robert JACKALL: "Moral Mazes: Bureaucracy and Managerial Work", en DONALDSON y WERHANE (eds.): *Ethical Issues...*, pp.60-77.

Joseph A. LITTERER: *Análisis de las organizaciones*, México: Limusa 1991.

Alasdair MAC INTYRE: *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós 1991.

Martha NUSSBAUM: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor 1995.

William H. READ: "Decadencia de la Jerarquía en las organizaciones industriales", en SEXTON (comp.): *Teorías de...*, pp. 341-7.

W. David ROSS: *Aristóteles*, Buenos Aires: Sudamericana 1957.

William SEXTON (comp.): *Teorías de la organización*, México: Trillas 1977.

Herbert SIMON: *El comportamiento administrativo. Estudio de los procesos de adopción de decisiones en la organización administrativa*, Madrid: Aguilar 1972.

Robert C. SOLOMON: "Corporate Roles, Personal Virtues: An Aristotelean Approach to Business Ethics", en DONALDSON y WERHANE (eds.): *Ethical Issues...*, pp. 45-59.

Robert C. SOLOMON: *Ethics and Excellence. Corporation and Integrity in Business*, New York: Oxford University Press 1993.

Charles TAYLOR: *Sources of the Self: The making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press 1989.

Symour TILLES: "El trabajo del gerente: un enfoque de sistemas", en SEXTON (comp.): *Teoría de...*, pp. 245-58.

Ernst TUGENDHAT: "Ética antigua y moderna", en: *Problemas de Ética*. Barcelona: Crítica 1988, pp. 39-65.

Max WEBER: *¿Qué es la burocracia?*, Buenos Aires: Leviatán 1991.

Max WEBER: *Economía y sociedad*, México: F.C.E. 1992.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.