PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE PSICOLOGÍA

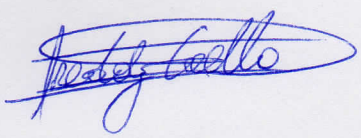
DECLARACIÓN y AUTORIZACIÓN

Yo: **FREDDY GUILLERMO COELLO CADENA CC. 172347195-7,** autor del trabajo de graduación intitulado: **"ESTUDIO EPISTEMOLÓGICO SOBRE LA JUSTICIA ORGANIZACIONAL DESDE LA ÉTICA NEOLIBERAL",** previo a la obtención del título profesional de **PSICÓLOGO ORGANIZACIONAL,** en la Facultad de **Psicología.**

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE, el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de Universidad.

Quito, abril 2016



FREDDY GUILLERMO COELLO CADENA

CC. 172347195-7



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE PSICÓLOGO ORGANIZACIONAL

ESTUDIO EPISTEMOLÓGICO SOBRE LA JUSTICIA ORGANIZACIONAL DESDE LA ÉTICA NEOLIBERAL

Autor: Freddy Guillermo Coello Cadena

Directora: Mgs. Ruth Beatriz Gordillo Rodríguez

Quito, 2016

"Justitia est animi constantia
tribuendi unicuique,
quod ei ex jure civili competit[1]"

- Benedictus de Spinoza

Tractatus theologico-politicus

[1] Trad. Justicia es la permanente disposición de ánimo a atribuir a cada uno lo que le pertenece por el derecho civil.

ÍNDICE

ÍNDICE ii

RESUMEN 1

INTRODUCCIÓN 2

CAPÍTULO I: COMPARACIÓN ENTRE LA JUSTICIA ORGANIZACIONAL Y LA ÉTICA DE ARISTÓTELES 7

1.1 Justicia distributiva 10

1.2 Justicia procedimental 13

1.3 Justicia de interacción o relacional 15

CAPÍTULO II: ÉTICA PROTESTANTE DE LA ACUMULACIÓN 17

2.1 Diferencia entre las éticas de Martin Luther y John Calvin 21

2.2 La ética protestante y la creencia en un mundo justo 23

CAPÍTULO III: EL PENSAMIENTO ÉTICO DEL LIBERALISMO BRITÁNICO 25

3.1 Prolegómenos del liberalismo clásico de John Locke 26

3.1.1 Justicia y propiedad 27

3.1.2 La resistencia es una expresión de justicia frente a los poderes tiránicos 28

3.1.3 El propósito de la sociedad política 30

3.2 La riqueza de las naciones y la teoría de los sentimientos morales de Adam Smith 31

3.2.1 Principio de división del trabajo 32

3.2.2 El rol de la política salarial en la percepción de la justicia distributiva 34

3.2.3 El utilitarismo de simpatía de Adam Smith 36

3.3 La experiencia moral según David Hume 39

3.3.1 La construcción artificial de la justicia 42

3.3.2 El principio de utilidad dentro de la ética empirista 44

CAPÍTULO IV: LA JUSTICIA ORGANIZACIONAL DENTRO DE LA ÉTICA NEOLIBERAL 47

4.1 Del Estado neoliberal y los ideales de libertad 47

4.1.1 La igualdad dentro de la libertad individual 50

4.1.2 Incompatibilidad de la libertad individual con la satisfacción total de la justicia distributiva 52

4.1.3 Impracticabilidad de la justicia social en el libre mercado 54

4.1.4 La racionalidad del mercado absoluto 57

4.2 La justicia en el capitalismo competitivo 61

4.2.1 Beneficio de la competencia para la libre empresa 63

4.2.2 Importancia de la propiedad privada para asegurar la libre competencia 64

4.2.3 Despliegue de la libertad individual a través de la acumulación del capital humano 65

4.3 La pregunta por la técnica 66

4.3.1 La propuesta ética de la serenidad ante las cosas 67

4.3.2 Determinación ontológica de la técnica 69

CONCLUSIONES 72

BIBLIOGRAFÍA 74

RESUMEN

El presente trabajo tiene por objeto examinar las teorías filosóficas y económicas que han dado lugar a la construcción de la justicia organizacional, desde el modelo neoliberal, del cual se constituye el discurso organizacional.

El estudio epistemológico arranca en la ética de Aristóteles y la concepción de justicia en la *polis*. Continúa con la revisión de los principios éticos de la Reforma Protestante que se inocularon en el liberalismo británico representado por John Locke, Adam Smith y David Hume.

A lo largo de esta disertación se comparan los supuestos éticos y epistemológicos de la justicia entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo mentado por Friedrich August von Hayek y Milton Friedman.

Finalmente, se realiza un análisis de la pregunta por la técnica en la redefinición de los constructos de libertad y justicia, criticando la concepción de la técnica moderna manifestada en la gestión por procesos.

INTRODUCCIÓN

La justicia organizacional es una teoría que ha despertado un genuino interés en la psicología aplicada al trabajo. Por medio de ella es factible describir la motivación laboral, desempeño, clima laboral, liderazgo y confianza en la organización. La evidencia empírica de esta teoría (Cohen-Chartash & Spector, 2001) ha ofrecido un grado de confianza para analizar las organizaciones en todas sus variantes, pues la percepción que tengan los miembros de una organización influye en el trato interpersonal, reacciones afectivas y conductuales (Landy & Conte, 2005).

Como antecedente, la teoría justicia organizacional se planteó hace más de treinta años y en la actualidad no se cuenta con un marco de referencia ampliamente aceptado para estudiar la justicia en el entorno laboral (Landy & Conte, 2005).

En lo que concierne a la relevancia del tema, Landy & Conte (2005) afirman:

> La definición y evaluación de la percepción de justicia, es un área relativamente nueva en la psicología I-O. Como resultado, una gran cantidad de trabajo básico debe ser desarrollado para determinar cuántos tipos de justicia diferentes existen, cómo deben ser evaluados, qué tan extensas y fuertes son las emociones creadas por cada uno de los tipos y cómo se relaciona cada uno de ellos con las diferentes conductas laborales. Es un área interesante para la investigación y la aplicación por lo que debe recibir atención continua (p. 256).

Actualmente hay pocos estudios sobre la epistemología de la psicología organizacional, por este motivo, la presente disertación se orienta a una búsqueda epistémica de conceptos, proposiciones e ideas que se encadenan para dar origen al constructo de justicia en la organización. Para la Psicología Organizacional, resulta pertinente estudiar este constructo

porque afecta la imagen que las personas tienen de sí mismas y las creencias de lo que valen como individuos (Landy & Conte, 2005).

La conveniencia de hacer un análisis epistemológico de la justicia organizacional dentro del neoliberalismo, recae en que la Psicología Organizacional se ha ocupado de cuestiones como: reproducción de trabajo especializado, departamentalización, organización de la cadena de mando y la consolidación de la autoridad. Todas estas son extensiones de prácticas relacionadas con la organización neoliberal (Lagos, 2009).

Para introducir el tema de la justicia organizacional, es oportuno situar el contexto político económico de la globalización en el que emerge esta teoría. Este fenómeno se caracteriza por: la universalización de la ideología económica del mercado, la expansión comercial, la internacionalización de los procesos productivos, expansión sin precedentes del capitalismo, el proceso de desmantelamiento del Estado-nación y la lógica económica de un nuevo imperialismo globalizado (Gómez, 2014).

Conviene destacar que la universalización de la economía del mercado implica en el siglo XX lo siguiente: eliminación de todas las barreras de comercio, apertura radical de los mercados internos para las empresas transnacionales, la conversión del trabajo como mercancía y la privatización radical de todas las empresas estatales (Gómez, 2014). Estos son los precedentes sobre los que se formula la teoría de la justicia organizacional, asumiendo determinados supuestos éticos y epistemológicos del neoliberalismo globalizado, los cuales se trabajarán en la presente disertación.

Acerca de la justicia se han escrito textos y comentarios desde los tiempos de la Antigua Grecia. Heródoto fue muy prolijo al describir en los *Nueve libros de la historia* (440 a.C.) sobre los aciertos del legislador Solón en las leyes que reformaron el Estado ateniense. Platón

plasmó en *La República* (380 a.C.), que la justicia es la búsqueda de una vida mejor y la perfecta armonía en la convivencia de hombres libres.

En el capítulo primero se aborda el tema de la justicia según el Libro V de la *Ética Nicomáquea* escrita por Aristóteles, como parte del máximo fin: la felicidad a través de la práctica de la virtud. El sujeto de ciencia política, dice Aristóteles, es lo noble y lo justo (1094b 14-16)[2], de ahí que en lo político, la justicia se conciba como una relación con la comunidad política y pilar de la *polis*. En la *polis* griega, la administración de justicia refleja el ordenamiento político.

La esencia de la *iustitia* en el Derecho Romano, no es sino el legado de la filosofía política griega, que el jurista Ulpiano la condensa en la voluntad constante de dar a cada quien lo que le corresponde. Marcus Tullius Cicero[3] dice que la justicia es el primer deber y la virtud por excelencia que da sentido a las demás, y que junto con la confianza generan la confianza colectiva (Cic. *Off.* II. XI). Además, es el hábito del espíritu mantenido por utilidad común, que atribuye a cada uno su dignidad (Cic. *Inv.* II. LIII-56).

El legado de la ética aristotélica no estuvo al margen de los tratados políticos y teológicos de la Edad Media. San Agustín de Hipona le da a la justicia el sentido de virtud moral que define las relaciones intersubjetivas. La justicia es Dios y representa la perfección humana. En Santo Tomás de Aquino, la justicia sigue la tradición de Platón y Aristóteles, en tanto todas las virtudes se remiten a la justicia que conlleva la idea del bien. La definición de

[2] Las citas de la *Ética Nicomáquea* se regirán a la nomenclatura propuesta por August Immanuel Bekker (1831 – 1836).
[3] Las citas de Cicerón seguirán la nomenclatura de Atzert (1923).

justicia en la teología moral de Tomás de Aquino se sintetiza en que hay que dar a cada individuo lo que se merece.

Ulterior a la Edad Media, la Reforma Protestante instaura una ética que merece especial atención en este trabajo. En el capítulo segundo se estudian las principales ideas del protestantismo que influyeron en la ética capitalista, tomando como referencia el trabajo de Max Weber (1991) y Georges Bataille (2007) respecto a la acumulación de la riqueza y las virtudes morales necesarias para este fin.

En el capítulo tercero se analizan los supuestos éticos y epistemológicos de los que se sirve el liberalismo británico para fundamentar la teoría económica del mercado. Se ponen en relieve las argumentaciones que hace Locke sobre la propiedad privada, libertad y justicia. De Smith se analizarán los siguientes aspectos: la teoría de los sentimientos morales, la relevancia de la alteridad en la experiencia de lo moral y los principios del libre mercado que han persistido en el discurso organizacional.

Fiel a las ideas morales de Smith, Hume mantiene una atadura con la filosofía de Thomas Hobbes toda vez que afirma la importancia de los afectos en la mediación entre los hechos de la naturaleza y la conciencia. Si la razón no es suficiente para dar cuenta de la experiencia moral, tan solo de su inteligibilidad, sin los sentidos no hay experiencia moral de la justicia. Esto servirá para considerar el concepto de justicia desde la ética empirista-liberal según Hume.

En el capítulo cuarto se detallan los supuestos éticos y epistemológicos del neoliberalismo que tienen relación con la justicia organizacional. La Psicología Organizacional, al desarrollarse al interior de la sociedad neoliberal, toma contacto con los principios de libertad individual, libre mercado, competitividad y técnica moderna: “Puesto

que las diferentes estructuras que tienen las organizaciones tiene relación no sólo con las actitudes y comportamientos de los "empleados", sino también efectos sobre su subjetividad, es necesario entender la organización (…) como un movimiento especifico de la sociedad neoliberal" (Lagos, 2009, p. 1), para lo cual, en este trabajo se indagan las principales obras de Friedrich Hayek y Milton Friedman, así como las críticas planteadas por Naomi Klein y Ricardo Gómez acerca de la ética neoliberal.

Al final de este capítulo, se trata el impacto que tiene la técnica moderna en las concepciones de justicia dentro de la corporación, utilizando como referencia las ideas de Martin Heidegger en *La pregunta por la técnica* (1983).

Tomando en cuenta el enfoque teórico y reflexivo de este trabajo, el objetivo general de este trabajo es identificar los supuestos éticos y epistemológicos de las corrientes filosóficas y económicas que fundamentan la concepción de justicia organizacional dentro del neoliberalismo. En cuanto a los objetivos específicos, estos son: comparar los conceptos entre la ética aristotélica y la justicia organizacional; contrastar los supuestos teóricos que fundamentan la justicia entre el liberalismo británico y el neoliberalismo; e identificar las críticas a los supuestos teóricos del neoliberalismo que se condensan en el discurso organizacional.

CAPÍTULO I
COMPARACIÓN ENTRE LA JUSTICIA ORGANIZACIONAL Y LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

Los tratados de filosofía política han prestado mucha atención al planteamiento de la justicia en la constitución del Estado y la importancia que tiene para el equilibrio del colectivo social. La percepción de justicia influirá en las reacciones emocionales y conductuales del individuo, siendo capaz de manifestarse en la motivación, desempeño, satisfacción laboral, confianza en la organización y respeto a los directivos (Landy & Conte, 2005). De acuerdo con Landy y Conte (2005), la justicia es: "es una corriente que siempre está presente, que es fundada y de movimiento lento que moldea las relaciones de las personas con otros miembros de la organización así como la naturaleza y fortaleza de los lazos de la gente con las organizaciones en general" (p. 414).

El modelo de la justicia organizacional ha organizado un cuerpo teórico hace más de treinta años, y concentra un monto considerable de investigación (Colquitt, et al. 2013). Por ejemplo, Alexander y Ruderman (1987) encontraron relaciones entre las experiencias de equidad y la satisfacción laboral, los sentimientos de confianza organizacional y los pensamientos de renuncia.

Dentro de este orden de ideas, la gestión de las organizaciones no se ciñe exclusivamente al incremento de la rentabilidad, pues el contingente humano que la conforma excede a la categoría estadística y financiera. Concebir a los individuos que integran una compañía solo como recursos humanos, es desprender la subjetividad. Cropanzano, Bowen, & Gilliland (2007) coinciden en que los negocios son instituciones económicas, no obstante, la dirección estratégica de empresas exige atender al sentido del deber que va más allá de los intercambios *quid pro quo*. Esta exacción incluye las obligaciones éticas que una parte tiene con la otra, y

en este sentido, la justicia organizacional se constituye como: “el pegamento que permite a las personas trabajar de manera eficaz” (Cropanzano, et al., 2007, p. 34).

Por otro lado, Baldwin (2006) puntualiza que el término justicia organizacional se refiere al cómo los empleados perciben al entorno organizacional, las relaciones y los procedimientos llevados a cabo por el empleador, particularmente en las asignaciones y las recompensas. Estas percepciones tienen repercusión en las actitudes y conductas, con un impacto postivo o negativo en el rendimiento laboral. La Psicología Organizacional y el *management* persiguen una agenda descriptiva sobre la justicia, en otras palabras, se preocupa menos de lo que es justo y más por aquello que las personas creen que es lo justo (Baldwin, 2006). En este sentido, la justicia es un concepto subjetivo y descriptivo que captura lo que los individuos creen que es lo correcto, en vez de un código moral prescriptivo (Cropanzano, et al., 2007).

Resulta oportuno indicar que los directivos de las empresas suelen confundir favorabilidad con justicia. Lo primero es un juicio sobre el esfuerzo personal y el valor, mientras que lo segundo es un juicio sobre propiedad moral. Dicho de otro modo, para el individuo que trabaja en una organización importa obtener lo que desea pero también el cómo lo obtiene (Cropanzano, et al., 2007). ¿Por qué los miembros de una organización se preocupan por la justicia? A continuación, tres razones:

1. **Beneficios de largo alcance:** las personas suelen ingresar a una organización con una visión de largo plazo, consecuentemente, tienen la necesidad de estimar cómo van a ser tratados a lo largo del tiempo (Cropanzano, et al., 2007).

2. **Consideraciones sociales:** el individuo es un ser social y por eso desea ser aceptado y valorado por el otro en vez de ser explotado o perjudicado por los directivos que toman las decisiones (Cropanzano, et al., 2007).
3. **Consideraciones éticas**: las personas se preocupan por la justicia porque creen que es la manera más apropiada en la que los otros deberían ser tratados. Cuando los individuos son testigos de injusticias, experimentan reacciones emocionales de tristeza e ira que pueden traducirse en iniciativas para resarcir ese daño (Cropanzano, et al., 2007).

Indagar qué es la ética en el ámbito del comportamiento organizacional desglosa ineludiblemente la conceptualización de valores morales, que no son otra cosa que las creencias relacionadas con lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo. La ética hace referencia a estos estándares de conducta que se derivan de estas creencias (Greenberg, 2005). Siguiendo esta consideración, la justicia organizacional no dista de ser una evaluación personal acerca de la postura ética del estilo directivo que rige en la organización (Cropanzano, et al., 2007).

Con referencia a lo anterior, la Psicología Organizacional ha identificado los siguientes tipos de justicia organizacional: distributiva, procedimental y de interacción, (Cropanzano, et al., 2007). La primera consiste en la equidad percibida de la distribución de resultados o recompensas a los miembros de la organización. La segunda es la equidad percibida del proceso (o procedimiento) por el que se distribuyen las recompensas. La tercera tiene que ver con la sensibilidad con la que se trata a los empleados y se vincula con el grado en el que se sienten respetados por el empleador (Landy & Conte, 2005).

Con el objeto de realizar un recorrido epistemológico sobre la justicia organizacional y cómo se posiciona en la sociedad neoliberal, se partirá de una comparación con la ética aristotélica que aborda el tema de la justicia de manera prescriptiva para el recto obrar. Es pertinente enfatizar que en ese momento sociohistórico, el sujeto estaba posicionado en el centro del pensamiento, cuestión que difiere de la sociedad neoliberal que ubica al mercado como centralidad.

Aristóteles (350 a.c) sostiene en su obra *Ética Nicomáquea*, que la *dikaiosyne* (justicia) es la más excelente de todas las virtudes y la práctica de la virtud perfecta, pues el que la posee puede hacer uso de la virtud con los demás y no sólo consigo mismo (1129b 30-1130a 5). Así, la justicia es la virtud y la injusticia el vicio. Aristóteles esclarece que la justicia no proviene de la ley, sino de la naturaleza, pues las leyes se ocupan de todas las materias, apuntando al interés común de todos o de los mejores, o de los que tienen autoridad, o a alguna otra cosa semejante; de modo que, en un sentido, justo es lo que produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política (1129b 15-20).

1.1 Justicia distributiva

Para Aristóteles no es lo mismo lo justo y la justicia, puesto que se distinguen entre sí el primero como parte y el segundo como el todo. El mismo principio aplica para lo injusto y la injusticia. La justicia distributiva corresponde a la justicia parcial, porque involucra una distribución de cualquier cosa compartida en una comunidad en la que un individuo puede tener una parte igual o desigual a otro, lo cual no supone un ejercicio de la virtud total para con el prójimo (1130b 25-30), de acuerdo con Aristóteles.

Por otro lado, en la organización el empleado intercambia su fuerza de trabajo por una contraprestación dineraria o reconocimiento social, todo esto reflejado en un contrato tácito

o verbal. En este orden, la justicia distributiva es: “La percepción de justicia en el reparto de beneficios o recompensas a los miembros de la organización” (Landy & Conte, 2005, p. 417). Es un hecho el que no todos los colaboradores pueden ser recompensados por igual dentro de una compañía debido a las diferencias de antigüedad, instrucción formal y experiencia, por lo que la percepción de justicia redundará en qué tan proporcional es lo que los individuos reciben a cambio de lo que entregan.

Seguidamente, Baldwin (2006) plantea que las nociones de ‘igualdad’ –todos reciben lo mismo– y ‘necesidad’ –las personas reciben de acuerdo a sus circunstancias personales– suelen sobreponerse a la de ‘equidad’, siendo ésta una distribución justa a manera de proporcionalidad geométrica: “en efecto, en la proporción geométrica, el todo está, con respecto al todo, en la misma relación que cada parte con respecto a cada parte” (1131b 10-15). Esta postura clásica está ínsita en la ‘teoría de la equidad’ de Adams (1965), la cual defiende que los individuos ven su mundo en términos de insumos-resultados y que calculan lo que invierten en el trabajo –v.g., entrenamiento, tiempo y capacidades– y lo que reciben de él –v.g., compensaciones económicas, relaciones con los pares de trabajo, vacaciones– en comparación con los demás, desarrollando por ende una proporción. Si la proporción insumo-resultado del colaborador no es análoga a la proporción en comparación a otro par, habrá tensión y acciones de resarcimiento (Landy & Conte, 2005).

Por las consideraciones anteriores, las variantes teóricas que emergieron a partir de la ‘teoría de la equidad’ se encuentra el ‘modelo de juicio de justicia’ de Leventhal (1976), que se concentra en las condiciones en las que los individuos utilizan normas de justicia de manera proactiva. Por ejemplo, este autor puntualiza que los colaboradores creen que el mantenimiento de la armonía social se logra a través de la distribución de recompensas

iguales, mientras que la maximización del rendimiento es promovida por medio de sistemas de administración salarial que distribuyen el pago en proporción al desempeño de cada uno y al logro de objetivos.

En otro orden de ideas, Aristóteles sostiene que lo equitativo es una corrección de la justicia legal, puesto que hay casos en los que no es posible tratar las cosas rectamente de un modo universal, empero, Aristóteles sostiene que no es ésta la que contribuye al mantenimiento de la comunidad, sino la reciprocidad, porque los hombres procuran devolver el mal por mal, o bien por bien, y si no, no hay intercambio, y es por el intercambio por lo que permanecen unidos (1133a 1-5).

Vale destacar que en la Psicología Organizacional se llama ‘mérito o norma de equidad’ al principio que otorga una remuneración más alta al que trabaja más (Cropanzano, et al., 2007), y por contra, menor remuneración el que trabaja menos. Con respecto al mérito, Aristóteles sustenta que todos los individuos están de acuerdo que lo justo en las distribuciones debe estar de acuerdo con ciertos méritos, pero no todos coinciden en cuanto al mérito mismo, sino que los demócratas lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o nobleza, y los aristócratas en la virtud (1131a 25-30). Con respecto a esto, Colquitt, Greenberg, y Zapata-Phelan (2005) mencionan que la equidad tiene un impacto en el desempeño individual, mientras que la igualdad vigoriza el *esprit de corps*.

Con el paso del tiempo, el enfoque de Adams (1965) y el de Leventhal (1976) se referirán a la distribución de recompensas en la organización (Greenberg, 1990). Ambos modelos comenzaron a decaer al inicio de la década de 1980, porque no acreditaban evidencia empírica que concluya cuáles serían las acciones de los empleados ante eventos percibidos como no equitativos (Greenberg, 1990). En el terreno organizacional, aparecieron

investigaciones acerca de cómo es apreciada la justicia en procesos de administración salarial, selección de personal, evaluación del desempeño y desvinculaciones laborales (Landy & Conte, 2005). El planteamiento de la justicia organizacional, entonces, desvió su foco al cómo influyen las decisiones de gestión de personal en el comportamiento, más que en el intercambio esfuerzo-distribución, abriendo paso a lo que se denominó 'justicia procedimental' (Greenberg, 1990).

1.2 Justicia procedimental

Mientras que la justicia distributiva hace referencia a quién obtiene qué, la justicia procedimental se fundamenta en el proceso por el cual se distribuyen las recompensas (Landy & Conte, 2005). El sujeto que racionaliza lo justo de la retribución en el trabajo, se indaga también por el cómo se valoró su mérito y esfuerzo. Las investigaciones de Thibaut & Walker (1975) derivaron que los comportamientos de los colaboradores ante los procedimientos se circunscribían en dos variables: el monto de control que se les ofrecía durante el procedimiento y el monto de control sobre la cuantía de las contraprestaciones. Según estos autores, de los litigios que desembocaron en el mismo veredicto, aquellos en los que las partes tenían control sobre el procedimiento eran percibidos como más justos, no así en los que se privaba a los litigantes de tomar parte en el proceso. En otras palabras, la posibilidad de enfrentar, influir o manifestar un desacuerdo durante el proceso recibe el nombre de 'expresión', siendo el aspecto más importante la oportunidad que tienen los individuos de protestar (Landy & Conte, 2005).

En este mismo orden y dirección, la Psicología Organizacional denominó 'principio de voz' a las intelecciones que hacen los trabajadores cuando sus opiniones son tomadas en cuenta, no solo escuchadas, o peor aún, reprimidas. Si el principio de voz actúa a lo largo de

cualquier procedimiento, los individuos tienden a incrementar su sentido de pertenencia con la organización y la autoestima se refuerza (Baldwin, 2006; Storey, 2000).

Además del principio de voz, existen otros criterios que inciden en la percepción de un proceso justo (Leventhal, Karuza, & Fry, 1980): (1) consistencia: utilizar criterios estándares para el reparto de estímulos; (2) neutralidad: las decisiones se basan en hechos, no en criterios subjetivos; (3) precisión: la información utilizada para tomar la decisión está actualizada y es correcta; (4) corregibilidad: existen previsiones para enmendar posibles equivocaciones en las decisiones, tales como instancias de apelaciones o impugnaciones; (5) representatividad: considerar las ponencias de todos los involucrados en el proceso; y, (6) moralidad y ética: aspectos como edad, género o nacionalidad no deben tener relevancia en las resoluciones del proceso.

A la luz de la ética de Aristóteles, lo justo es valorado cuando los individuos toman parte en el procedimiento, siendo la 'expresión' una analogía de la voluntariedad. Dado que las acciones involuntarias no son ni justas ni injustas, sino por accidente, el componente de voluntariedad se convierte en la condición para que una cosa injusta tome forma de acción injusta. En esa medida, la deliberación juega un papel importante al determinar si un acto es intencional o no. Los procedimientos pueden ser interpretados como injustos si acarrean consecuencias que no van precedidas de deliberación, pero no por esto los ejecutores son injustos, tan solo la acción.

Si las consecuencias de un procedimiento tienen un componente de intencionalidad, no será difícil para el sujeto caracterizar al directivo como justo o injusto. Verbigracia, cuando un colaborador recibe un aumento salarial, y para esto el responsable analizó criterios como instrucción formal y experiencia laboral, tomando así la decisión por su propia voluntad, el

agente y el procedimiento serán tomados por justos; no así el empleador que aplica sanciones pecuniarias a través de un procedimiento arbitrario cuyo único fin es perjudicar. Comparativamente, el 'principio de voz' y la 'capacidad para intervenir en un proceso' representan en su conjunto el justo medio, mientras que el impedimento de participación es el exceso, o sea, la injusticia.

1.3 Justicia de interacción o relacional

Las investigaciones empíricas que se desarrollaron en el foco de la justicia procedimental expandieron nuevas incógnitas, entre ellas, el trato interpersonal que recibían los colaboradores por parte de los directivos (Greenberg, 1990). Expresiones como la urbanidad, honestidad, retroalimentación oportuna y respeto por los derechos individuales se ligan con los juicios del trato justo. En concordancia con Aristóteles, sobre la 'amabilidad' se sigue que en las relaciones sociales unos hombres son complacientes y otros pendencieros (1126 b 15-20). Los primeros no se oponen a nada y los segundos no reparan en causar molestias a los demás. El modo de ser intermedio entre estos extremos, según Aristóteles, es propio del hombre justo, pues independientemente de los individuos hacia los que trata, actuará de igual manera con los desconocidos y conocidos, tratará a los demás como es debido, sin causar perjuicio ni complacencia, mirando solo hacia lo noble y útil, dando a cada uno lo que se le debe y atendiendo siempre a las consecuencias (1126b 25-30).

Los estudios acerca de la justicia de interacción aluden a dos componentes: la justicia informacional y la justicia interpersonal. El primero tiene que ver con la percepción acerca de la información utilizada para tomar decisiones (Greenberg, 2005) y el segundo se refiere al grado de dignidad con el que se trata a la gente (Landy & Conte, 2005). Por citar un ejemplo, en el caso de los despidos organizacionales cuando los directivos no son amables al

comunicarse, no explican los procedimientos de manera clara y ocultan detalles de la información utilizada para tomar la decisión, tanto los sujetos que salen de la organización como los que permanecen mantendrán opiniones de injusticia (Landy & Conte, 2005).

Con referencia a lo anterior, estudios llevados a cabo por Bies, Shapiro y Cummings (1988) demostraron que las percepciones de justicia procedimental mejoraron notablemente solo cuando las explicaciones se manifestaron como adecuadamente razonadas y sinceramente comunicadas. Dicho en otros términos, un procedimiento puede ser juzgado como justo cuando las disposiciones se fundamentaron en información lógicamente relevante (Greenberg, 1990).

Por otra parte, las acciones que van acompañadas de una explicación sincera facultan la valoración de la acción como más justa (Bies, et al., 1988). En cuanto a la sinceridad, en la *Ética Nicomáquea* se resalta que el hombre sincero es verdadero en sus palabras y en su vida solo a consecuencia de su modo de ser, pues ama la verdad y evadirá la falsedad como algo digno de escarnio (1127a 15 – 1127b 5). No exagerará la verdad, más bien procurará atenuarla por parecerle que la extremosidad es deleznable.

Por todo lo dicho, estos hallazgos sugieren que no solo bastan las retribuciones para que un procedimiento sea juzgado como justo, sino que es preponderante la explicación del porqué se tomó tal o cual decisión, sea de consecuencia positiva o negativa para el sujeto. No hay una diferencia ostensible entre la justicia procedimental y la justicia de interacción, puesto que son solo distinciones entre procedimientos formales –políticas organizacionales– e informales –comunicación directa entre pares de trabajo y directivos–, incluyendo estilos comunicacionales (Landy & Conte, 2005).

CAPÍTULO II
ÉTICA PROTESTANTE DE LA ACUMULACIÓN

El siguiente punto a tratar se relacionará con los supuestos de la ética protestante que dan lugar a la ética capitalista. Para la Psicología Social, los comportamientos derivados de estos dogmas tienen una correlación con las 'creencias en un mundo justo'. Según Castillo, Asún, y Aceituno (citados en Morales, Páez, Kornblit & Asún, 2001), dichas creencias constituyen el marco de referencia para que los individuos establezcan criterios de justicia en lo referente a la pobreza y repartición de la riqueza.

En lo referente a justicia distributiva, las percepciones de estatus y prestigio en una organización se matizan por las ideas del trabajo duro, puntualidad, el ahorro y la honestidad (Mendoza, 2004). Furnham (1982) encontró que las creencias y actitudes de la ética protestante también estaban vinculadas con las percepciones de justicia en torno al desempleo, así, individuos con puntuaciones altas en la Escala de Ética Protestante en el Trabajo consideran que es justo que las personas estén desempleadas por no saber ahorrar y ser ociosas en el trabajo (Furnham & Heaven, 1999).

Siguiendo a Weber (1991), el principal supuesto de la ética protestante radica en que la acumulación del capital proviene del excedente de las mercancías y que las conductas de laboriosidad son indispensables para dicha acumulación. Donde quiera que exista el capital, hay actividad económica, estableciéndose así una relación directamente proporcional entre capital y ocupación de mano de obra productiva. La doctrina del liberalismo británico discernió que para aumentar el capital se precisa de modelar ciertas conductas en los trabajadores, entre ellas la laboriosidad y la parsimonia:

> La parsimonia, al aumentar el capital que se destina a dar ocupación a manos productivas, contribuye a aumentar el número de aquellas cuyo trabajo agrega algún valor a la materia que elaboran, contribuyendo así a incrementar el valor en cambio del producto anual de la tierra y el trabajo del país. Pone en movimiento una cantidad adicional de actividad laboriosa que da un valor adicional a ese producto anual (Smith, 1997, p. 306).

En esta dirección, el proceso histórico que aseguró el modelamiento de estas conductas fue la inoculación del cristianismo protestante, por el cual el trabajo se convirtió en una vía de salvación, pero para alcanzarla había que abstenerse de conductas pecaminosas como el derroche, la ebriedad y la prodigalidad. Weber dedujo en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1991), que la práctica de la virtud tenía fines utilitarios para ganar la confianza de los demás y prosperar en los negocios, tal como lo señaló Benjamin Franklin en la obra *On Wealth, Luxury and Virtue* (1959).

Para ilustrar esto, vale considerar la siguiente cita de Smith (1997) respecto a la prodigalidad: "El pródigo lo malogra todo, del modo siguiente. Por no ceñir sus gastos a los límites de su ingreso, afecta el capital. A semejanza de aquel que invierte en usos profanos las rentas de una fundación pía, paga los salarios de la ociosidad con los fondos que la sobriedad de sus mayores destinó a promover actividades productivas" (p. 307). Esto implica que sea justo que los opulentos gasten en cosas de consumo durable como edificios, ornatos, libros, pinturas, muebles, entre otros; estos bienes adquiridos suelen ser de utilidad para los pobres y mejoran su calidad de vida, de acuerdo con Smith.

Considerando que para mejorar la condición económica se precisan virtudes como la sobriedad y que de la desmesura proviene la quiebra, se sigue que cada individuo tiene lo que se merece a consecuencia de sus acciones. Por lejos y paradójico que parezca, estas creencias

contribuyen a que las personas en realidad no se preocupen por la justicia, ya que, para la constitución del capitalismo moderno, fue necesario propagar la ética protestante para modelar determinadas conductas en los individuos que favorecieran a la acumulación del capital (Mendoza, 2004).

Es evidente entonces, que la obligación moral del protestante consiste en proveer dinero para la subsistencia de la familia y obtener estatus social por medio del trabajo. En la doctrina del liberalismo británico, se conjugaron la ética de la industria y la ética del protestantismo, las cuales se esparcieron intrépidamente por toda Europa con la reforma de Lutero, para luego enquistarse en las colonias norteamericanas controladas por el Imperio Británico.

De esta manera, el movimiento de la Reforma Protestante construyó una ética en el interés religioso del trabajo que exhortaba seleccionar una labor profesional para responder al mandato de Dios y que "el contenido más honroso del propio comportamiento moral consistía, precisamente, en la conciencia del deber en el desempeño de la labor profesional en el mundo" (Weber, 1991, p. 42).

Con referencia a lo anterior, esta ética exhortaba la realización de obras para contrarrestar la ociosidad y el placer, en esa medida, el trabajo profesional abnegado y continuo permitía una vida en plenitud y de honra a Dios, oponiéndose a ésta la vida ascética de contemplación. La falta más censurable que se puede cometer contra esta ética del trabajo es el derroche de tiempo; malgastar una hora equivale a sustraer una hora de trabajo productivo, de glorificación a Dios y, obviamente, de hacer dinero. Esta es una máxima de la que se valió Franklin (1959) para delinear su filosofía de utilidad mercantilista, reconociendo que el tiempo debe ser ahorrado de la misma manera que el dinero para llegar a la opulencia.

Dadas las condiciones que anteceden, Bataille (2007) ratifica que las ideas de Franklin dirigen la economía moderna, y el recrudecimiento de una ética monetaria con vistas a la libertad de acumulación y liberación de las empresas, se opone al modo de ser cristiano antes de la Reforma. Esto quiere decir que la ética medieval justificaba el consumo improductivo, el ocio y el carácter inmediato de la riqueza: "Naturalmente, el principio de Franklin continúa –aunque rara vez formulado– dirigiendo la economía (sin lugar a dudas la dirige a un callejón sin salida). Pero en la época de Lutero, no se lo habría podido enunciar para enfrentarlo abiertamente al de la Iglesia" (Bataille, 2007, p. 144).

De modo accesorio, Weber advierte que la Reforma es una transición hacia una nueva forma de economía, demoliendo el sentido de lo sagrado para entregar la individualidad a la moral burguesa de la producción, que demandaba el trabajo especializado (Bataille, 2007).

Ante la situación planteada, el ideal del trabajo profesional como una misión impuesta por Dios encajó plenamente en la doctrina calvinista de la predestinación de la salvación y condenación de las almas, en la cual el individuo es incapaz de tener libre albedrío por haber caído en el pecado (Weber, 1991). A su vez, Lutero parte de que los designios inescrutables de Dios no son más que manifestación de su gracia y que el hombre cristiano vive de por sí un individualismo originado por la ascensión de la predestinación en la concepción de la vida (Weber, 1991). La profesión fue honrada por conllevar la práctica de las virtudes de parsimonia, moderación y laboriosidad; y, por el contrario, alejaba las conductas pecaminosas asociadas con el derroche, el despilfarro y la prodigalidad. El liberalismo clásico ensalzó al ahorro como una virtud a través de la cual se hace factible el aumento de la fortuna, mientras que la prodigalidad desencadenaba la peor de las desgracias: la bancarrota (Smith, 1997).

Ahora bien, ¿cuál es el legado de la ética protestante al mundo neoliberal? La respuesta dada por Bataille en la *Parte maldita* (2007) induce a plantearse desde qué escenario ético aparece la justicia organizacional:

> Sin duda, podemos decir que la crítica protestante de las *santas obras* abandonó el mundo a las obras profanas y que la exigencia de la pureza divina sólo supo exiliar lo divino y terminar de separar al hombre. Podemos decir, finalmente que, a partir de aquí, la *cosa* dominó al hombre en la medida en que éste ha vivido para la empresa y cada vez menos en el tiempo presente (p. 152).

2.1 Diferencia entre las éticas de Martin Luther y John Calvin

La ética protestante y el espíritu capitalista contribuyeron al desarrollo industrial de Holanda, Gran Bretaña y los Estados Unidos (Bataille, 2007), especialmente por la influencia de las ideas de Calvin. La economía pre capitalista mantuvo lazos con el catolicismo romano, así como la economía moderna con la ética protestante. Bataille (2007) señala una distinción importante al respecto: "Lo que distingue la economía medieval de la economía capitalista es que, la primera, estática, hacía de una parte muy importante de las riquezas excedentes un consumo improductivo, mientras que la segunda acumula y determina un crecimiento dinámico de aparato de producción" (p. 156). Esto quiere decir que en el pensamiento medieval las mercancías debían venderse al precio justo, condenando la usura y la venta con intereses.

Antagónicamente, Luther condenó la obtención de méritos a través de festividades y peregrinajes, así como un régimen económico dilapidador:

> A los ojos de Lutero, el único recurso aparecía en una radical separación de Dios de todo lo que no era la profunda vida interior de la fe, de todo lo que podemos *hacer* y *realmente* efectuar. (…)

> La contemplación ociosa, el don a los pobres, el brillo de las ceremonias y de las iglesias dejaron de tener el menor valor o se convirtieron en un signo del demonio (Bataille, 2007, p. 138).

Por lo mencionado, el protestantismo de Luther le dio a la riqueza un sentido de perennidad y acumulación, a diferencia del medioevo que consideró el uso inmediato de las riquezas y a la sociedad como un cuerpo compuesto donde los productores debían satisfacer las necesidades de la nobleza y el clero. De los primeros recibían protección y de los segundos participación en la vida divina (Bataille, 2007). Así, la idea de una economía autónoma con leyes propias no encajaba en el pensamiento medieval, ya que "el vendedor debe dejar la mercancía al *precio justo*. El precio justo se define por la posibilidad de asegurar la subsistencia de los proveedores" (Bataille, 2007, pp. 133-134).

En contraste con el luteranismo, Calvin no condena la usura ni el préstamo con intereses, ya que se pueden obtener beneficios encaminados a la acumulación de la riqueza y la expansión de la industria (Bataille, 2007).

En la esfera individual, la búsqueda del propio beneficio lleva a que el capitalismo aspire a la libertad de empresas tomando al individualismo como bandera de lucha: "El capitalismo no habría podido coexistir con las antiguas legislaciones económicas cuyo principio moral era la subordinación de la empresa a la sociedad, que imponía el control de precios, luchaba contra las especulaciones y sometía a graves restricciones la práctica del préstamo con interés" (Bataille, 2007, p. 142). Para Bataille, el calvinismo tuvo mucho que ver en la separación del Estado de los asuntos económicos, que será luego la gran aspiración del neoliberalismo.

La búsqueda de justicia, ahora, está emplazada en la resolución de los problemas planteados por las cosas. Si bien esta búsqueda desplaza la actividad por las obras, el

calvinismo anuncia un problema vital: "¿Cómo podría el hombre encontrarse –o reencontrarse– si la acción, a la cual lo expone de cierta manera la búsqueda, es precisamente aquello que lo aleja de sí mismo" (Bataille, 2007, p. 149).

2.2 La ética protestante y la creencia en un mundo justo

La ética delineada por la doctrina del liberalismo clásico, en favor de la acumulación del capital, al recrudecerse con la ética del trabajo protestante, dio como resultado un nuevo planteamiento de la justicia que mantiene una importante relación con la justicia distributiva (Mendoza, 2004).

El bienestar y el estatus social se normalizan con la práctica de valores éticos como la laboriosidad, industria, ahorro, comercio y puntualidad. La delimitación de lo justo siembra la creencia de que las personas "obtienen lo que se merecen". Estudios de la psicología social (Mendoza, 2004) han revelado que la ética protestante del trabajo tiene un vínculo significativo con ciertas variables de personalidad como individualismo, conservadurismo, distancia jerárquica y competitividad. Todo esto motivó a Mirels y Garret (1971) a diseñar un cuestionario destinado a medir el grado de adhesión de las personas a la ética del trabajo en la sociedad actual, denominado 'Cuestionario de Ética Protestante en el Trabajo'. Se demostró que esta escala tiene correlación con la 'Escala de Competitividad de Spence y Helmreich', la cual incluye dimensiones como dominio o control del mundo y de ética protestante en el trabajo (Mendoza, 2004). Otro de los hallazgos en estas investigaciones fue que una actitud competitiva se asociaba a una mayor valoración de dinero y acumulación de bienes materiales (Mendoza, 2004).

Siguiendo a lo anterior, individuos con puntuaciones altas en el 'Cuestionario de Ética Protestante en el Trabajo' creen que los pobres son los responsables de su situación

económica y perciben como vagos y deshonestos a los que reciben bonos o subsidios del Estado (Furnham & Heaven, 1999). La ética protestante en el trabajo se relaciona también con la creencia en el mundo justo, teoría desarrollada por Melvin Lerner (1980) que señala la necesidad que tienen estos individuos de mantener una sensación de control sobre el medio, por ende, las situaciones en que las personas no obtienen lo que merecen, son injustas y representan una amenaza para la creencia en un mundo justo, según Castillo, et al. (citados en Morales, et al., 2001).

Tal como se observa, el 'mundo justo' es una correspondencia adecuada entre los destinos de las personas y el destino que ellas merecen como consecuencia de sus acciones o del valor intrínseco de cada una (Lerner, 1980). Esta teoría determina que especialmente en los países occidentales, son internalizados los valores de la justicia y el merecimiento; cualquier acontecimiento que escape a la causalidad acciones-merecimiento, reorganizará las cogniciones de los sujetos para que éstos no distorsionen su creencia en un mundo justo y lleguen incluso a racionalizar las injusticias.

Cabe agregar que la creencia en un mundo justo, contextualizada en la sociedad neoliberal, supone que la libertad personal se encuentra garantizada en el mercado y que cada individuo debe responder por sus acciones, esto se debe a que el neoliberalismo aprueba que los pobres son los únicos responsables de su condición, puesto que ejercen su libertad individual dentro del mercado (Gómez, 2014). En definitiva, la creencia en un mundo justo repercute en la percepción de justicia distributiva.

CAPÍTULO III
EL PENSAMIENTO ÉTICO DEL LIBERALISMO BRITÁNICO

Adentrarse en una indagación sobre la ética que se dilata a lo largo del modelo teórico de la justicia organizacional, involucra necesariamente el examen de los prolegómenos del liberalismo clásico que sirven de apoyo a la moralidad del libre mercado. Los enfoques del *management* estadounidense sientan sus raíces en las doctrinas políticas y económicas del utilitarismo, corporación y sociedad del libre mercado (Styhre, 2014), las cuales, nacieron en el seno del Imperio Británico, que en el siglo XVIII ya concentraba un robusto poderío industrial y bélico gracias a la explotación de las colonias (Várnagy, 2000).

Intelectuales como Smith, Hume y Locke fueron los protagonistas de las tesis liberales adoptadas por el Imperio Británico antes, durante y después de la colonización de los territorios norteamericanos. El principal aporte de los autores del liberalismo en el campo de la ética es la reivindicación de los afectos en la experiencia sensible del sujeto, lo que supera a la tradición racionalista europea que posicionaba a la razón por encima de lo afectivo.

En este orden de ideas, en el pensamiento de Smith, Hume y Locke los afectos tienen importancia radical en la formación de conceptos éticos como la justicia. Por su parte, autores como Colquitt¸ et al. (2013) indican que la valoración de los afectos en las escalas que miden percepciones de justicia organizacional se ha incrementado en años recientes. El estudio meta analítico llevado por estos autores arroja que el estado afectivo siempre ha tenido un lugar en la literatura de justicia organizacional. Por citar un ejemplo: Weiss, Suckow, y Cropanzano (1999) realizaron una investigación sobre la justicia y las emociones discretas. Encontraron que los efectos interactivos de la justicia procedimental y distributiva impactan en cuatro estados afectivos: alegría, orgullo, ira y culpa. Colquitt¸ et al. (2013) señalan en su meta-análisis que las violaciones de normas de justicia se vinculan con estados afectivos negativos.

En este aspecto conviene indicar que tanto Smith como Hume coinciden en que las transgresiones a la justicia desencadenan sentimientos como la tristeza.

Otra de las razones que legitiman la pertinencia de analizar los supuestos éticos del liberalismo clásico, es que Smith y Hume se radicalizaron en los trabajos de Hayek y Friedman (Gómez, 2014). Lo que Hayek rebate a Descartes, es que la razón no puede ser guiada para luego someterla al análisis de la duda y abordar así a las primeras certezas, consiguientemente, las sociedades no se constituyen por medio de un proceso racional, sino de largos procesos históricos generadores de una tradición organizadora sobre la que se construyen las instituciones correspondientes (Gómez, 2014), entre ellas la corporación.

3.1 Prolegómenos del liberalismo clásico de John Locke

Fue Locke el primer filósofo británico capaz de cuestionar seriamente los principios del derecho divino. Los aportes teóricos de este autor lo posicionaron como el fundador del empirismo moderno y el pionero del liberalismo. En el estudio de la ética, Locke no es partidario ni de una tendencia maligna innata, ni de una predisposición natural hacia los actos de bondad; se opone a las ideas del innatismo cartesiano al proponer que no hay nada en el entendimiento que no haya estado en los sentidos, pues la mente humana carece de cualquier cosa que tenga *a priori* la idea de Dios o de cualquier otro concepto. De la pugna entre el liberalismo contra la nobleza y la iglesia, Locke supera los obstáculos del feudalismo para el desarrollo de la economía libre (Várnagy, 2000).

En el campo político, Locke (1991) desarrolló la idea de que en el estado de naturaleza los individuos actúan y disponen de las posesiones como a ellos les parezca más conveniente, donde todo poder y jurisdicción son recíprocos en función de la libertad ilimitada para disponer de su persona y de sus bienes. La igualdad empieza desde el estado de naturaleza

gobernado por la ley natural que no dicta otra cosa que la abstención de provocar daños a los demás. Por el contrario, cada uno de los individuos está obligado, en razón de su preservación, de procurar la conservación de los demás. Con el propósito de que se cumpla esa ley natural, las personas se han de asociar para conformar un gobierno civil facultado para impedir que los hombres sean jueces de sus propias causas. Lo opuesto al gobierno civil es el estado de guerra, en el cual impera la enemistad y el afán de destruir al otro mediante el ejercicio de una fuerza ilegal contra otro con el último fin de subyugarlo.

3.1.1 Justicia y propiedad

El concepto de propiedad trabajado por Locke, y que influye en las consideraciones de Hume sobre la justicia (Blasco, 2011), se resume en la siguiente cita:

> Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean comunes a todos los hombres, cada hombre tiene la propiedad de su propia persona. Nadie, salvo él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. El esfuerzo de su cuerpo y el trabajo de sus manos, podemos afirmar, son genuinamente suyos. Por tanto, cuando un hombre extrae alguna cosa del estado en que la naturaleza la dispuso y la dejó, ha puesto en esa cosa su esfuerzo y le ha agregado algo que es suyo; y, por ello, la ha convertido en su propiedad (Locke, 1991, p. 13).

La propiedad se inicia cuando se toma algo del estado de naturaleza valiéndose del trabajo. Ahora bien, la finalidad de la propiedad es permitir que el individuo pueda trabajarla para obtener productos y venderlos como mercancías:

> Dios y su propia razón le mandaban que se adueñase de la tierra, es decir, que la cultivara para hacerla útil para la vida, y le agregara algo suyo: su trabajo. Aquel que obedeciendo el mandato de Dios cultivó la tierra, labró y sembró una parte de ella, le añadió algo que era de su propiedad, algo sobre lo cual nadie más tenía derecho alguno, y que nadie podía arrebatarle sin ocasionarle un daño (Locke, 1991, p. 15).

En lo que a la ética concierne, el hombre laborioso y racional es el merecedor de una propiedad, no el pendenciero y derrochador que comete injusticia al aprovecharse del esfuerzo ajeno para obtener placeres.

El derecho de propiedad es justo y legítimo cuando va acompañado del arduo trabajo, no obstante, la ley natural –entendida como los límites impuestos a la voluntad del sujeto– fija límites ante la acumulación exacerbada: "Todo lo que uno pueda usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder, será lo que esté permitido apropiarse mediante su trabajo. Mas todo aquello que excede lo utilizable, será de otros" (Locke, 2004, p. 11). Esta sentencia escrita en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, tiene un eco en las teorías de Smith (1997), quien trazará una distinción insalvable entre el trabajo de las manos productivas y las manos improductivas. En términos del derecho a la propiedad, es justo que el individuo productivo sea el que más bienes posea, no así el que se ha abandonado a la dilapidación y la holgazanería.

En este propósito, la acumulación de bienes se vuelve justa cuando la existencia del dinero ha eliminado los anteriores límites provistos por la ley natural, gracias a un consenso fuera de la sociedad civil (Várnagy, 2000).

3.1.2 La resistencia es una expresión de justicia frente a los poderes tiránicos

Locke distingue usurpación de tiranía, definiendo a la primera como una conquista doméstica en la que una persona ha tomado posesión de algo contraviniendo el derecho del otro, mientras que la última es la manifestación de un poder que viola lo que es de derecho para obtener ventajas en perjuicio de la conservación de la propiedad de los súbditos (Locke, 2004). El autor advierte en la proposición doscientos uno, que no es correcto creer que la tiranía es cosa exclusiva de la monarquía; siempre que haya un poder que oprima y explote

a un grupo social para saciar intereses particulares, ya sea que se concentre en una o varias personas, se da paso a la tiranía.

De todo esto se desprende que la figura del tirano en el gobierno deviene en el exceso de autoridad, siendo un agravante el grado de confianza depositado por los ciudadanos. Un poder así atenta contra el principio de conservación de la propiedad y desconoce la ley natural que procura el bienestar de los súbditos, por consiguiente, cae dentro de la injusticia y suscita reacciones de resistencia en quienes han sido perjudicados, y éstas pueden ser legítimas siempre y cuando se emplee la fuerza contra otra fuerza que sea injusta e ilegal. La legalidad de resistir con la fuerza está justificada cuando a un súbdito no se le permite defenderse con algún recurso legal, de acuerdo a Locke (2004).

En relación con esto último, el ejercicio de un poder semejante no puede impedir que los afectados busquen justicia por medio de levantamientos o acciones de resarcimiento. Estos razonamientos son los que han cuestionado severamente al derecho divino, permitiendo a los súbditos sublevarse si notan que el poder ha corrompido a quienes fueron depositarios de la confianza contractual entre gobierno y súbditos.

En el trabajo *Carta sobre la tolerancia* (2008), Locke compone una argumentación del derecho a la resistencia como legítimo en el caso de que la protección del súbdito esté comprometida:

> Y, así, ¿qué otra cosa puede esperarse, sino que estos hombres, agobiados por los males a que están sometidos, piensen finalmente que es legítimo resistir a la violencia con la fuerza y defender sus derechos naturales–que no son alienables por causa de su religión– usando de las armas si les es posible? (Locke, 2008, p. 38).

La proclama de Locke ha sido interpretada como revolucionaria ante los posibles abusos del Estado, trastocando la concepción de la justicia en el sentido de que es posible buscar un desagravio si la autoridad no preserva las libertades fundamentales. ¿Qué alternativa tienen los súbditos cuando, pretendiendo preservar su derecho de propiedad, son agraviados por los poderes fácticos, considerando que nadie desea que el gobierno civil tenga el poder para destruir al pueblo? Locke responderá en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (2004):

> Siempre que los legisladores tratan de arrebatar y destruir la propiedad del pueblo a la esclavitud bajo un poder arbitrario, están poniéndose a sí mismos en un estado de guerra con el pueblo, el cual, por eso mismo, queda absuelto de prestar obediencia, y libre para acogerse al único refugio que Dios ha procurado a todos los hombres frente a la fuerza y la violencia (p. 40).

Cuando la autoridad adopta la tiranía y traiciona la confianza –*trust*– depositada por los súbditos, no deja más camino que azuzar la insurrección como medio de hacer justicia, y quien decide cuándo se ha disuelto la confianza, es el mismo pueblo:

> (…) o si aquellos que están en posesión de la autoridad pierden ese poder por causa de sus abusos, entonces el poder revierte a la sociedad, y el pueblo tiene el derecho de actuar con autoridad suprema, y el de asumir la legislatura; o, si lo estima beneficioso, puede elegir una nueva forma de gobierno, o depositar la vieja en otras manos (Locke, 2004, p. 47).

3.1.3 El propósito de la sociedad política

En la administración de justicia, el liberalismo clásico manifiesta que no puede haber otra instancia que intervenga en la protección de la propiedad y la resolución de disputas que la sociedad política:

> Y así, dejado a un lado todo particular juicio de cada miembro particular, la comunidad viene a ser árbitro; y mediante leyes comprensivas e imparciales y hombres autorizados por la

> comunidad para su ejecución, decide todas las diferencias que acaecer pudieren entre los miembros de aquella compañía en lo tocante a cualquier materia de derecho, y castiga las ofensas que cada miembro haya cometido contra la sociedad, según las penas fijadas por la ley; por lo cual es fácil discernir quiénes están, y quiénes no, unidos en sociedad política (Locke, 2010, p. 18).

En el *Tratado sobre el gobierno civil* (2010), Locke le da a la sociedad civil la atribución de resolver las injusticias para conservar el principio de propiedad, y siempre que un determinado número de ciudadanos se junten y dejen a un lado su poder ejecutivo de la ley de la naturaleza existirá un cuerpo político bajo un gobierno civil. En la sociedad civil, cualquier persona que adopte la postura de ser juez de su propia causa, incurre en una injusticia que se opone al orden establecido.

Como contrapartida, un gobierno de poderes absolutos dista de corregir las injusticias, y cualquier mecanismo de resolución que implemente no será por un interés en la sociedad civil; tampoco un gobierno así es legítimo, al no existir un árbitro imparcial en las disputas entre gobernante y súbito, quedando ambos en el estado de naturaleza.

Conviene enfatizar que estas consideraciones de Locke sentaron las bases para la conformación del Estado liberal donde operará el mercado, el cual se legitimará como un mecanismo autorregulado, según Friedman (1962). Es adecuado indicar que la justicia en la organización responde al estado de sociedad civil, no al estado de naturaleza.

3.2 La riqueza de las naciones y la teoría de los sentimientos morales de Adam Smith

Por lo que se refiere a Smith, en la *Teoría de los sentimientos morales* (1941) se analizan las virtudes y pasiones humanas para revelar las leyes gobernantes en el comportamiento humano y que se alojan en el alma formando el continuo altruismo-egoísmo. Smith desestima

que el altruismo por sí solo inspira a los individuos a practicar la virtud; el egoísmo es admisible y justificable para suscitar hábitos de economía, industria, discreción y cuidado (Smith, 1941). De esto se sirve Hayek para sostener el supuesto ético de que el ser humano es egoísta a través de un proceso evolutivo de selección (Gómez, 2014). El núcleo de la moral es la simpatía, o sea, la facultad que permite coparticipar en los sentimientos ajenos y juzgar lo que es propio o impropio. Los sentimientos morales como un hecho social abren el camino para juzgar el mérito y el demérito, lo justo y lo injusto. Dentro del orden social es crucial que se preserve la justicia, la cual viene a ser un sentimiento moral que se desprende de la simpatía.

Continuando con lo anterior, el deísmo presente en los trabajos de Smith conduce a la clásica formulación de 'la mano invisible', metáfora que hace alusión a la capacidad autorreguladora del mercado sin necesidad de intervención gubernamental.

3.2.1 Principio de división del trabajo

En el pensamiento de Smith está presente el principio de la división del trabajo como el progreso más importante en las facultades productivas del trabajo, y a su vez es una característica inherente en cualquier organización contemporánea, que ha llevado a la especialización a nivel de instrucción formal. El hecho de que la división del trabajo aumente la producción proviene de las siguientes circunstancias:

> Primera, de la mayor destreza de cada obrero en particular; segunda, del ahorro de tiempo que comúnmente se pierde al pasar de una ocupación a otra, y por último, de la invención de un gran número de máquinas, que facilitan y abrevian el trabajo, capacitando a un hombre para hacer la labor de muchos (Smith, 1997, p. 11).

Dicho de otra manera, la utilidad de la división del trabajo radica en que se pueden producir más unidades por el mismo número de personas en menos tiempo. La división del trabajo emana, según Smith (1997), de "la propensión a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra" (p. 17), y de un estímulo matizado por el egoísmo, pues nadie comercia si no es a través de la consideración de su propio interés o ganancia. La extensión del mercado también repercute en la división del trabajo, dado que a pocos les interesa dedicarse por completo a una ocupación si esto les representa incapacidad para cambiar el sobrante del producto de su trabajo; al contrario, si alguien identifica una alta probabilidad de cambiar el excedente del producto gracias al aumento de la demanda, no dudaría en especializarse en dicha ocupación.

Este principio interviene en la percepción de justicia distributiva por las siguientes razones: 1) entre más especialización requiera el desempeño de una determinada labor en instrucción formal, habilidades y destrezas, el empleado aspirará a una mayor contraprestación dineraria; 2) en la cadena de producción adquiere relevancia la segmentación del trabajo en función de la proporción geométrica –considerando el mérito individual y no la igualdad–; y 3) los implicados en el proceso productivo no solo buscarán recompensas dinerarias, también le darán preponderancia a la capacitación y entrenamiento con la intención de perfeccionar la técnica. Si se apela a un ejemplo, cuando los directivos distribuyen los salarios atendiendo a la norma de igualdad, es decir, que los colaboradores reciben el pago en la misma cantidad independientemente del esfuerzo y el perfil profesional, facilitarán las percepciones de injusticia en aquellos individuos que posean un alto nivel de especialización.

Consecuencia de esto es que la justicia procedimental también puede distorsionarse si, como producto de adquisición de maquinaria, se despide a individuos. El procedimiento será percibido como injusto porque el sujeto racionalizará que su fuerza de trabajo fue reemplazada por la técnica automatizada.

De lo anterior se concluye que la invención de la maquinaria desciende de la división del trabajo, y por esa razón Smith (1997) resalta: "El hombre adquiere una mayor aptitud para descubrir los métodos más idóneos y expeditos, a fin de alcanzar un propósito, cuando tiene puesta toda su atención en un objeto, que no cuando se distrae en una gran variedad de cosas" (p. 12).

3.2.2 El rol de la política salarial en la percepción de la justicia distributiva

En la obra de Smith queda claro que no solamente se dan acuerdos entre trabajadores, ocurre también un acuerdo tácito entre los patronos de no elevar los salarios por encima de su nivel actual, a menos de que la especialización de la mano de obra lo amerite. Para regular este acuerdo, las organizaciones suelen optar por fijar una política salarial o retributiva, siendo ésta un "un conjunto de principios y directrices que reflejan la orientación y filosofía de la organización en los asuntos que se relacionan con la remuneración de los trabajadores" (Chiavenato, 2002, p. 255).

Según lo anterior, toda política salarial debe procurar atraer y conservar al personal más capacitado, lo que significa que si determinados individuos cuentan con formación y experiencia especializada o de alto nivel, se posicionarán entre las bandas salariales más altas de la organización, en comparación con la fuerza de trabajo menos especializada u operativa. Al respecto, Smith (1997) acota: "La escasez de mano de obra origina una competencia entre los patronos, y éstos porfían entre sí para contratar a aquellos, con lo que voluntariamente se

rompe la natural coalición de los patronos para no subir los jornales" (p. 82). Esto resulta en un condicionante para la fijación de las remuneraciones en el sentido de que la retribución está influenciada por la ley de la oferta y la demanda del mercado.

Del planteamiento anterior se deduce que, la práctica de pagar salarios altos a los trabajadores que ocupan posiciones clave –*key positions*– para alcanzar resultados tangibles, se debe en parte a la difusión de una creencia muy extendida en el liberalismo clásico: "los altos salarios son un estímulo para la actividad económica" (Smith, 1997, p. 84). En otros términos, los salarios y la productividad tienen una relación directamente proporcional. Un salario real considerablemente alto aumenta las posibilidades de manutención del trabajador y la confianza de que puede mejorar su condición.

Otra de las manifestaciones de la distribución proporcional muy practicada en las organizaciones es el 'pago con base en el mérito' (Porret Gelabert, 2012). Para incrementar la productividad de la fuerza de trabajo valiosa, los planes retributivos con base en el mérito se apoyan en la calificación de la evaluación del desempeño, de manera que los individuos con calificaciones más altas reciben aumentos salariales más grandes (Robbins & Judge, 2009). Este modelo de pago resulta atractivo para las compañías, en tanto la fuerza trabajadora alcanza las metas de productividad.

Por todo lo dicho, Smith (1997) identificó las circunstancias que hacen un empleo más rentable que otro: (1) lo agradable o desagradable de los empleos; (2) el costo y la dificultad del aprendizaje; (3) la estabilidad de la ocupación; (4) la confianza depositada en el trabajador; y, (5) la probabilidad o incertidumbre del éxito. Estas circunstancias son lo que para el liberalismo clásico devienen en desigualdades.

3.2.3 El utilitarismo de simpatía de Adam Smith

En el siglo XVIII se reivindicó a la razón como productora de toda verdad posible, esto como parte del movimiento de la Ilustración. A la par de estas reivindicaciones también se entablaron críticas a la razón que arrojaron una transición del empirismo británico al idealismo trascendental de Immanuel Kant. La crítica a la razón bosqueja indisputablemente un dilema ético que los moralistas británicos se animaron a tratarlo bajo el lente de los afectos, desplazando la idea de que la razón era lo esencial y distintivo del individuo.

La doctrina política de Hobbes considera que los sujetos que viven en el estado de naturaleza son egoístas y que la reunión de éstos para conformar el Estado suprime ese egoísmo que se opone al ser social. Bernard Mandeville, filósofo anglo-holandés, rebatió esta idea al postular que el egoísmo es la fuente de la industria humana de la que provendrá la técnica (Tasset, 1989). La pretensión de transformar la materia en mercancía obedece al deseo de poder y dominio, por lo que la técnica engrandece a la utilidad como motor principal de la vida humana. Smith es reconocido por conjugar el egoísmo natural del individuo con la conveniencia social, asignándole a la simpatía la centralidad para elaborar juicios morales: “Por más egoísta que quiera suponerse al hombre, evidentemente hay algunos elementos en su naturaleza que lo hacen interesarse en la suerte de los otros de tal modo, que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga, a no ser el placer de presenciarla” (Smith, 1941, p. 31).

Si bien es cierto, Smith fundamenta una teoría de los sentimientos morales desalineada del absolutismo de la razón, tampoco asigna a la simpatía una naturaleza afectiva, pues ésta no emerge de una sintonía con los sentimientos de otros, sino de la percepción de la situación.

La simpatía no es un constructo provisto por la experiencia inmediata, sino por la comprensión de la situación por la que atraviesa el otro:

> Como no tenemos la experiencia inmediata de lo que otros hombres sienten, solamente nos es posible hacernos cargo del modo en que están afectados, concibiendo lo que nosotros sentiríamos en una situación semejante (…) Nunca nos llevan, ni pueden, más allá de nuestra propia persona, y sólo por medio de la imaginación nos es posible concebir cuáles sean sus sensaciones. Ni, tampoco, puede esta facultad auxiliarnos en ese sentido de otro modo que no sea representándonos las propias sensaciones si nos encontrásemos en su lugar (Smith, 1941, p. 32).

Por lo expuesto, la percepción de justicia también está encadenada a la simpatía, la cual es un componente afectivo que se relaciona con la idea que el individuo tiene sobre lo bueno y lo malo. Por medio de la imaginación es posible la concepción de la injusticia de la que es víctima el otro y se forman ideas de esas sensaciones. Este argumento confirma que las injusticias no solamente afectan a los individuos que la sufren, sino a todos los que forman parte del entorno social, pues gracias a la simpatía se elaboran juicios desaprobatorios del hecho injusto. De ahí, se sigue que lo esencial de la simpatía es la identificación con la situación del agente y el desarrollo de los sentimientos en el espectador a partir de esa identificación (Tasset, 1989).

De lo anterior se infiere que, la simpatía hace referencia al principio de alteridad presente en la filosofía griega, reconociendo que para la experiencia afectiva es necesario romper esa centralidad del yo para generar una ‘alteridad situacional’ y entender al ‘otro’.

Por otra parte, Smith ofrece otro aporte significativo para la explicación de los conflictos intragrupales derivados de las diferencias en la percepción de justicia, partiendo de que, dado

el caso en que los procedimientos organizacionales no sean transparentes, las emociones de quienes saldrán beneficiados se opondrán al estado afectivo de los perjudicados:

> Cuando acontece que las pasiones de la persona a quien principalmente conciernen, se encuentran en armonía perfecta con las emociones de simpatía del espectador, por necesidad le parecerán a éste justas y decorosas, y adecuadas a sus objetos; y, por lo contrario, cuando poniéndose en el caso se descubre que no coinciden con sus personales sentimientos necesariamente habrán de parecerle injustas e impropias, e inadecuadas a los motivos que las mueven" (Smith, 1941, p. 127).

En el orden de las ideas anteriores, en la obra *Teoría de los sentimientos morales* (1941), Smith trata un tema que implica a la justicia distributiva, el mérito y el demérito. Merece la recompensa el acto que se ofrezca como el objeto propio y aceptado ese sentimiento se incita a hacer el bien al otro. Como acto merecedor de castigo aparecerá el que se ofrezca como objeto propio y aceptado de ese sentimiento que más inmediata y directamente nos incita al castigo, causar daño al otro. Dicho de otro modo, recompensar es remunerar y devolver el bien por el bien; castigar devolver el mal por el mal. Las pasiones que despiertan el interés por la felicidad y desgracias ajenas son el amor y el odio, respectivamente. En esa magnitud, tienen cabida la elaboración de juicios morales de lo justo e injusto evocando nuevamente el paradigma de la alteridad.

Se ha dicho en este trabajo que, si el patrono rebasa la tolerancia de la injusticia organizacional, la confianza no se recupera y aflora el deseo de resarcir el daño recibido. Continuando con la línea de los sentimientos morales de Smith, este resarcimiento tiene como causa el resentimiento, que, en la necesidad de ser aplacado, procura que la víctima sea quien administre el castigo al ofensor. Contemplar la injusticia del otro involucra simpatizar con la

pena de éste y compartir su desdén hacia el causante de su sufrimiento. Las siguientes líneas ilustran de mejor manera esta ilación:

> La indolente y pasiva condolencia con que lo acompañamos en sus sufrimientos, prontamente se torna en ese más enérgico y activo sentimiento con que participamos en su esfuerzo por ahuyentarlos, o por satisfacer su aversión hacia lo que los ha ocasionado (…) Cuando vemos que un hombre es oprimido o agraviado por otro, la simpatía que experimentamos por la aflicción del paciente, tal parece que sólo sirve para animar nuestra condolencia por el resentimiento que tiene hacia el ofensor. Nos regocija verlo agredir a su vez a su adversario, y estamos ansiosos y prontos a concederle nuestro apoyo en su esfuerzo por defenderse, o, dentro de cierto grado, hasta por vengarse (Smith, 1941, p. 81).

Es importante considerar que el modelo de espectador imparcial en la ética utilitarista de Smith ofrece racionalizaciones para la creencia en un mundo justo, siendo que los adinerados y opulentos despiertan admiración por los medios que son poseedores para lograr el goce de la felicidad.

3.3 La experiencia moral según David Hume

Al igual que Smith, este autor propone que la razón no es lo absoluto en la experiencia moral del sujeto, sino que el plano afectivo es el inyector del conocimiento que proviene solo de la experiencia. ‘Falacia naturalista’ es el nombre que Hume (2005) otorga a cualquier pretensión de deducir normas morales a partir del hecho, esto porque la moralidad debe ocuparse del ámbito del ser, no del deber ser.

Hecha la observación anterior, la razón ciertamente tiene una función en la experiencia moral en tanto contribuye a decidir cuáles son las consecuencias útiles o perjudiciales de las cualidades y las acciones, pero por sí misma no es capaz de mover al sujeto; los afectos sí

(Blasco, 2011). La virtud tampoco se remite únicamente a la razón; la influencia de la moralidad tiene una influencia sobre las acciones y pasiones, consiguientemente, la práctica de la virtud no puede ser inculcada valiéndose de meras racionalizaciones de reglas y preceptos:

> Por tanto, dado que la moral influye en las acciones y afecciones, se sigue que no podrá derivarse de la razón, porque la sola razón no puede tener nunca una tal influencia, como ya hemos probado. La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón (Hume, 2005, p. 618).

Por lo mencionado, este planteamiento conlleva a que dentro de la ética liberal la justicia sea considerada dentro del plano afectivo y no como una racionalización de la ley. Por recibir el legado del racionalismo, Hume se propuso que la moral ocupe un lugar especial en la política y demostrar que reposa en los sentimientos (Tasset, 1989). El sentimiento moral básico se denomina 'humanidad' y es comprendido dentro de la ética empirista como "un sentimiento positivo por la felicidad del género humano, y resentimiento por su miseria" (Blasco, 2011).

Adicionalmente, en el trabajo titulado *Investigación sobre los principios de la moral* (Hume, 2014), el autor expone que las diversas posturas teóricas que tratan sobre los fundamentos generales de la moral son susceptibles de discernirse mediante el uso de la razón, empero, esto no implica que el modelamiento de hábitos, que lleven a practicar la virtud, se originen de inferencias lógicas. La razón *per se* no tiene influencia directa en las disposiciones de ánimo, solo descubre conceptos verdaderos que de manera aislada no engendran deseo alguno; lo inteligible y verdadero produce "el frío asentimiento de nuestro

entendimiento; y la satisfacción de una curiosidad especulativa pone fin a nuestras indagaciones" (Hume, 2014, p. 41).

En adelante, el sentimiento de justicia tendrá lugar por la experiencia afectiva del sujeto, no por la introyección de normas. ¿Cuál es entonces la dinámica de la razón en el comportamiento ético? Si bien las distinciones morales de lo justo e injusto no están exentas de predisposiciones afectivas, la razón tiene un alto grado de participación en lo que Hume llama 'belleza moral' (2014), que contempla la posibilidad de que un sentimiento sea experimentado por el individuo tras emplear el razonamiento. La naturaleza de la moralidad exige el auxilio de la intelección para tener influencia en el alma y así concretar el sentimiento de justicia (Hume, 2005). El hecho de que el sentimiento de injusticia sea tan resistente de disuadir, se debe a que las acciones que ocasionan desprecio y aversión, evocan juicios censurables desde la moralidad.

En la obra *Tratado de la naturaleza humana* (2005), Hume plantea la interrogante si la justicia es una virtud natural o artificial. Éste sostiene que la justicia es una virtud que produce aprobación gracias a un artificio dependiente de las circunstancias y necesidades de los individuos. Las acciones no son sino signos externos de la cualidad y lo que agita a la alabanza es el conocimiento propio de los motivos: "Ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentimiento de la moralidad de la acción" (Hume, 2005, p. 638). Este razonamiento se extiende hasta trazar una diferencia entre el respeto a la justicia y el motivo que lleva a cometer una acción justa. La justicia no proviene del 'amor a la humanidad', tal como lo concebía la ética cristiana, en consecuencia, tampoco será el amor al prójimo o respeto por el interés común lo que origine el sentimiento de justicia.

Es preciso destacar que la obra de Hume le concede importancia nuclear a la propiedad privada como componente esencial en el sostenimiento del Estado liberal (Blasco, 2011), tal como lo concibió Locke. Partiendo de que los individuos vuelcan sus afecciones sobre lo que ya poseen en vez de lo que nunca tuvieron, cae dentro de la injusticia despojar a un propietario de un bien. Los ciudadanos se encuentran tan unidos a lo que poseen porque el derecho de propiedad está asegurado gracias a las leyes del gobierno civil, siendo esta condición imprescindible para frenar el deseo exacerbado de apropiarse de cualquier bien ajeno en el estado de naturaleza. Así, Hume concluye que la justicia se deriva no del amor al prójimo, sino de un modo artificial de la educación y convenciones humanas. Aunque las reglas de la justicia sean artificiales, no pueden ser arbitrarias.

3.3.1 La construcción artificial de la justicia

Si la justicia se construye de un modo artificial y no natural, ¿cómo se establecen las reglas de justicia? Según Hume (2005), se establecen cuando el individuo, reuniéndose en sociedad, llega a compensar todas sus debilidades e incrementar ciertas capacidades, pudiendo llegar a un nivel de mayor satisfacción de lo que podría haber sido en el estado de naturaleza. Se encuentra aquí otro punto de consonancia con Smith: la división del trabajo incrementa la capacidad y las habilidades.

Posteriormente, Hume considera que la unión se configura como algo útil y necesario para beneficiarse de las ventajas de capacidad y seguridad, de lo que se sigue que no hay nada más injusto para ese orden que el egoísmo, difiriendo así con la posición de Smith respecto al egoísmo, ya que éste la articuló como una cualidad ética necesaria para el progreso de la industria y la acumulación del capital, lo que se confirma con la siguiente sentencia de Hume (2005): “Tan lejos estoy de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que

vaya más allá de sí mismos, que soy de la opinión de que, aun cuando resulte difícil encontrar a una persona que ame a otra más que a sí misma, es, con todo, igualmente difícil encontrar a alguien en quien sus afecciones benévolas tomadas en conjunto no superen al egoísmo" (p. 108).

De este modo, la ética de Hume reconoce que hay al menos tres especies distintas de bienes: la satisfacción interna de la mente, la buena disposición externa del cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por la laboriosidad y fortuna (Blasco, 2011). La última clase de bienes es la única susceptible de generar envidia entre los demás y despertar violencia e ira, por la razón de que nunca se tiene la suficiente cantidad de bienes para satisfacer el deseo. El respeto por la propiedad privada es el constituyente de la concepción de justicia; cualquier acción que atente contra este principio será tomada como injusta y atentará contra la sociedad civil.

Como puede notarse, Hume llega a un raciocinio clave para la comprensión de la justicia organizacional: los conflictos de interés surgen por la falta de consideración de un individuo con relación a otro y el deseo de despojarle de su propiedad. La prevalencia del interés público hace necesaria la constitución de reglas y normas que regulen la libertad de los individuos, lo que implica que la justicia tiene sentido sólo si el 'otro' acepta el consenso de lo que es justo.

Para que la justicia transite de la obligación natural a obligación moral, tiene que haber participación de la simpatía para considerar nociva a la injusticia por alterar el orden social y aprobar la moralidad de la justicia en tanto virtud. Proyectar una teoría ética de la justicia bajo términos de la propiedad es sin duda un instrumento que ha facilitado al capitalismo legitimar el comercio y la posibilidad de intercambio de mercancías. Esta condición

contribuye de manera subrepticia a la acumulación del capital, pues es el único método para asegurar la estabilidad de las compañías en razón de las posesiones.

En el marco de la observación anterior, las leyes de justicia buscan en último término el impedimento de que un individuo se adueñe arbitrariamente de las propiedades de otro. El consentimiento del propietario es la única vía por la que una posesión puede ser transferida a otro individuo (Hume, 2005), hecho del cual emerge la necesidad contractual que garantice el cumplimiento de una promesa. La obligatoriedad adquiere un carácter de moralidad que se concreta a través de la voluntad.

Así, siempre que un individuo contraiga obligatoriedad al realizar una promesa, por convención social, será injusta cualquier acción antagónica al cumplimiento de dicha promesa. De esta manera, es factible comprender los sentimientos y percepciones de justicia distributiva y procedimental, debido a que incumplir cualquier promesa que involucre incrementos salariales o beneficios, equivale a cometer un acto injusto y compromete negativamente la confianza hacia el empleador. Hasta aquí, las argumentaciones éticas de Hume señalan que la convención social es lo único que otorga fuerza de ley a lo que es justo, por lo cual, en la ética organizacional los sentimientos de justicia están vinculados con la convención social.

3.3.2 El principio de utilidad dentro de la ética empirista

El pensamiento liberal de Hume determina que la sociedad antecede a la utilidad, luego, de la vida social se desprenden relaciones de interdependencia y relaciones de dependencia. Las primeras se explican por el cálculo a largo plazo, como utilidad y en ella se fundan las virtudes éticas tan necesarias para la sociedad civil (Negro, 1976). Las cualidades de un individuo humanitario resultan útiles a los demás, despertando una singular estima en quienes

se benefician de su benignidad. Todas las cuestiones morales consideran en primera instancia la utilidad pública:

> Siempre que surgen disputas –ya sea en la filosofía o en la vida ordinaria– acerca de las obligaciones impuestas por el deber, no hay modo de resolver la cuestión con mayor certeza que asegurarse de qué lado están los verdaderos intereses del género humano. Si una falsa opinión, adoptada en base a las apariencias, llega a prevalecer, ocurre que en cuanto ulteriores experimentos y razonamientos más sólidos nos dan nociones más justas de los asuntos humanos, nos retractamos de nuestro sentimiento inicial, y de nuevo ajustamos las fronteras del bien y el mal morales (Hume, 2014, p. 52).

En referencia a la consideración anterior, la ética del liberalismo ha justificado, gracias a Hume, como socialmente útiles los valores de industrialismo y refinamiento en el lujo para que todos los miembros de un Estado incrementen su condición económica y disposición de salud, es decir, el bienestar. Los hábitos y conductas dirigidas a la felicidad del género humano son útiles, y si son útiles son justas: "Que la justicia es útil a la sociedad y que, como consecuencia de ello, al menos una parte de su mérito debe surgir de esa consideración es algo que resultaría innecesario tomarse el trabajo de probar" (Hume, 2014, p. 55). La justicia compromete su existencia a la necesidad de su uso en las relaciones humanas y preserva aquel principio crucial para el sostén de la sociedad civil: la propiedad privada.

Fiel a la tradición contractual europea, el sentido útil de la justicia carece de sentido cuando esta virtud es incapaz de proteger el bienestar individual, como en el Estado de naturaleza o en la guerra total. La utilidad de la justicia es un despliegue de principio de la propiedad privada y solamente de ahí emerge la obligación moral de cumplirla.

Finalmente, al exponer la teoría de la justicia, Hume trabaja un tema en lo tocante a la justicia distributiva. Si el bien de la sociedad civil es el único propósito de las normas de justicia, y el principio de propiedad privada es la viva fuente de la justicia, una distribución igualitaria de los bienes está cerca de ser impracticable, porque "una perfecta igualdad de posesiones, al destruir toda subordinación, debilita en extremo la autoridad de la magistratura, pues reduce todo poder a casi un mismo nivel, igual que la propiedad" (Hume, 2014, p. 71).

CAPÍTULO IV
LA JUSTICIA ORGANIZACIONAL DENTRO DE LA ÉTICA NEOLIBERAL

4.1 Del Estado neoliberal y los ideales de libertad

Milton Friedman en su obra *Capitalism and Freedom* (1962), discierne que la libertad económica es indispensable para comprender la libertad política. El núcleo de la filosofía neoliberal es la creencia de que la dignidad del individuo, en su libertad de emplear sus capacidades y oportunidades de acuerdo a sus propósitos, no debe interferir con la libertad de otros individuos. El hombre libre no se pregunta ¿qué puedo hacer por mi país?; sino ¿qué puedo hacer yo y mis compatriotas por el gobierno para descargar nuestras responsabilidades individuales, alcanzar nuestras metas y propósitos, y entre todos, proteger la libertad? (Friedman, 1962, p. 10).

Friedrich August von Hayek, intelectual que influyó notablemente en el pensamiento de la Escuela de Chicago (Gómez, 2014), estima que el individuo no solamente debe ser libre de seguir su conciencia moral solo si sus acciones derivan en algún mérito, sino que debe ser libre de hacer uso de sus conocimientos y habilidades, guiándose por los asuntos particulares que a él le parezcan relevantes (Hayek, 1948). Friedman complementa esta idea agregando que cada hombre tiene un derecho igual a la libertad (Gómez, 2014), pero este derecho se deriva de que los hombres son diferentes, porque cada uno deseará hacer cosas diferentes en uso de su libertad, y que en ese proceso cada hombre puede contribuir más que otro en la cultura general de la sociedad (Friedman, 1962).

Ahora bien, no hay peor amenaza para la libertad individual que la concentración del poder. En este punto es factible establecer una coincidencia entre Friedman y Locke, debido a que la postura del filósofo británico consiste en que la concentración de poder para procurar el bien común tiene como contrapartida que ese poder se revierta para hacer el daño a los

ciudadanos. De igual manera, una sociedad de libre mercado es favorable para el adelanto de la ciencia en razón de que ésta nunca puede ni debe obedecer las directrices gubernamentales.

De acuerdo a lo anterior, la mayor función del gobierno es garantizar la libertad mediante la preservación de la ley y el orden, el fortalecimiento de contratos privados y fomentar mercados competitivos (Friedman, 1962). Estos principios del neoliberalismo forman el marco donde emerge el *management* (Styhre, 2014) y el discurso de la organización (Lagos, 2009), partiendo de que la cooperación voluntaria y la empresa privada preservan las libertades individuales, mientras que el Estado intervencionista en asuntos económicos atenta contra la individualidad de una sociedad de libre mercado. Las libertades individuales están por encima del bienestar y la igualdad.

En este orden de ideas, en la obra *Capitalism and Freedom* (1962) Friedman defiende la libertad económica como último fin y es indispensable para alcanzar la libertad política, empero, el autor reconoce en *Free to Choose* (2012) que es posible tener libertad económica sin tener libertad política. En la discusión de libertad política y libertad económica, Friedman concluye que el mercado es el componente directo de la libertad y las relaciones indirectas de los acuerdos económicos para una sociedad libre, lo que deriva en que la libertad está por encima del bienestar.

Es oportuno aclarar que la acumulación de capital neoliberal también se distingue de lo planteado por Smith, en cuanto la acumulación de capital no es útil solamente para generar trabajo a las manos productivas, sino para recrudecer la hegemonía de las corporaciones. Asimismo, el Estado neoliberal propugna facilitar las condiciones para una provechosa acumulación del capital tanto por parte del capital extranjero como del doméstico (Harvey, 2005). Para Gómez (2014), las ideas de Hayek y Friedman dieron lugar al movimiento de la

globalización, que en su universalización de ideología económica implica las siguientes consecuencias: a) Eliminación de todas las barreras de comercio; b) La apertura radical de los mercados internos para las empresas transnacionales; c) El trabajo convertido en simple mercancía, y, d) La privatización radical de todas las empresas estatales (Gómez, 2014).

Complementando lo anterior, la autora canadiense Naomi Klein menciona que la misión de Friedman en la Universidad de Chicago fue teorizar sobre el retorno de las sociedades al capitalismo puro y limpio de cualquier intervención del Estado, regulaciones gubernamentales y barreras de comercio (Klein, 2007). El mercado es, para Friedman, un ecosistema autorregulado capaz de crear los productos precisos a precios justos y permitir a los individuos superarse mediante la persecución de sus propios intereses (Klein, 2007). Vale mencionar que para Smith (1997), el valor de una mercancía se determina por el monto de trabajo por la cual pueda ser cambiada.

Sobre la base de la consideración precedente, que el Estado neoliberal sea un garante de la paz y libertad no concuerda cuando intervino por primera vez con estrategias corporativistas como la regulación de precios y salarios, medidas de austeridad y políticas de ingresos (Harvey, 2005). Este criterio es reforzado por Klein (2007), quien refuta los obituarios rendidos a Friedman que lo tachaban de intelectual defensor de los mercados libres, decisión del consumidor y libertad económica; la libertad individual fue un proyecto que elevó a los ciudadanos por encima de la empresa colectiva y los liberó de expresar su voluntad absoluta a través de sus decisiones de simples consumidores, al mismo tiempo que la historia del corporativismo y el libre mercado se escribieron a través de *shocks* económicos (Klein, 2007). El análisis de esta autora es que Friedman cae en un fundamentalismo del mercado por creer que éste no puede coexistir con la salud pública, escuelas públicas y un

largo segmento de la economía en manos del Estado (Klein, 2007). Klein coincide con Gómez en que el enemigo auténtico de los *Chicago Boys* no era el marxismo, sino los discípulos de John Maynard Keynes que defendían las ideas del Estado intervencionista en el mercado, lo que para Friedman representaba una coerción a la libertad económica (Gómez, 2014).

En lo que atañe a la justicia, afirmar que el mercado es un juego al cual todos pueden acceder en igualdad de condiciones, es un desacierto acorde al criterio de Gómez (2014), pues las naciones subdesarrolladas son forzadas a entrar al juego por las superpotencias económicas. No es un juego justo cuando algunos participantes poseen más riquezas.

Asimismo, la libertad legitima que las corporaciones vendan los productos en cualquier parte del mundo, y que los gobiernos no realicen ningún esfuerzo para proteger las industrias locales o la propiedad local, valiéndose de la combinación de desregulación, privatización y recortes. En la obra *Road to Serfdom* (2005), Hayek sostiene que todo lo que ponga en peligro esta libertad individual constituye una esclavitud.

4.1.1 La igualdad dentro de la libertad individual

Es pertinente hacer un examen de la igualdad para entender cómo se articula la justicia organizacional en el neoliberalismo. El liberal distingue entre igualdad de derechos e igualdad de oportunidades, por un lado, e igualdad material e igualdad en la distribución por otro (Friedman, 1962). Los juicios de valor que el sujeto elabora acerca de lo justo dentro de la organización, lo hace teniendo presente la idea de competitividad. Si no hay igualdad de oportunidades, no hay competitividad, y si no hay competitividad es porque hay injusticia.

Las medidas que promuevan la libertad y la igualdad, serán en el Estado neoliberal aquellas que eliminen el poder del monopolio y mejoren la operatividad de mercado

(Friedman, 1962). Friedman reconoce que no se puede ser liberal e igualitario al mismo tiempo, ya que el igualitarismo defenderá tomar las posesiones del opulento para dar a otros, siendo esto una contravención a los principios de libertad individual. Luego, la justicia distributiva en la organización parte de que el trabajador comparará su contraprestación a cambio de la fuerza de trabajo que entrega; el modelo teórico no contempla una repartición del capital entre todos: "Distributive justice is concerned with the reality that not all workers are treated alike; the allocation of outcomes is differentiated in the workplace[4]" (Cropanzano, et al. p. 37).

Adicionalmente, Friedman (2012) declara que igualdad y libertad representaron los máximos ideales en la historia política de los Estados Unidos. Si bien es cierto para Thomas Jefferson todos los individuos son iguales ante Dios, para Friedman las personas son iguales ante el mercado (Gómez, 2014).

Debido a esto, la igualdad personal supone que las personas no son idénticas, porque si lo fueran en sus deseos e inclinaciones, no podría pensarse una organización social. No es lo mismo tratar a todos los individuos por igual que pretender que todos sean iguales (Hayek, 1948). El individualismo encierra a toda cuestión ética, oponiéndose al colectivismo por atentar contra la libertad. De este modo, Hayek (2005) dice:

> Individualism, in contrast to socialism and all other forms of totalitarianism, is based on the respect of Christianity for the individual man and the belief that it is desirable that men should be free to develop their own individual gifts and bents[5] (p. 42).

[4] Trad. La justicia organizacional se preocupa por la realidad de que no todos los trabajadores son tratados por igual. La distribución de los ingresos es diferenciada en el lugar de trabajo.
[5] Trad. El individualismo, en contraste con el socialismo y con todas las formas de totalitarismo, está basado en el respecto de la cristiandad por el hombre individual y la creencia de que es deseable que el hombre debería ser libre de desarrollar sus propios dones e inclinaciones.

Al mismo tiempo, Friedman reconoce que el ideal de igualdad de oportunidades no es alcanzable en su totalidad, sobre todo si el gobierno pretende intervenir. Este punto de vista da cuenta de una libertad negativa, es decir, de una ausencia de interferencia. La libertad positiva es la capacidad de tener autonomía y dar las propias reglas de conducta; es negada por el neoliberalismo "cuando hace hincapié en que no podemos ni debemos buscar normas morales distintas a las dictadas por el mercado" (Gómez, 2014, p. 25).

Tal como se observa, la doctrina neoliberal hace una distinción entre la igualdad personal y la igualdad en la distribución del ingreso. Buscar la igualdad e ingresos mediante políticas gubernamentales es peligroso para la corporación, porque coacciona la libertad individual concebida en el libre mercado. En esta discusión, es relevante la consideración que hace Gómez (2014): "Tal como sucedía claramente en Hayek, el rol central que debe cumplir tal poder político es el de ser un instrumento para preservar la libertad individual, y sobre todo para garantizar el funcionamiento de dicha libertad en el libre mercado" (p. 57).

4.1.2 Incompatibilidad de la libertad individual con la satisfacción total de la justicia distributiva

En sus inicios, la justicia distributiva tuvo una estrecha relación con las ideas de Keynes respecto al ingreso, porque para este autor a los trabajadores se les remuneraba de acuerdo a su aportación con la empresa (Palley, 2005). Hayek amplía la idea de remuneración al enunciar en *Individualism and Economic Order* (1948), que toda disposición individualista debe enmarcarse en que las remuneraciones sean justas, a través de la retribución objetiva el esfuerzo del trabajador a cambio de dinero (Hayek, 1948). Dicho pensamiento se contrapone a la justicia distributiva de la ética aristotélica, en la cual el valor del mérito es lo central en la distribución. La justicia distributiva fundamentada en el mérito entra en conflicto con las

decisiones impersonales de mercado, ya que de acuerdo a Friedman (1962), el mercado tiene un principio autorregulador de los salarios.

Tanto para Friedman como para Hayek, procurar la igualdad de ingresos es una injusticia, pues todas las medidas gubernamentales que tengan esa intención acarrean sentimiento generalizado de insatisfacción (Friedman, 2012). Otro argumento del que se valen los teóricos neoliberales para cuestionar la igualdad en la distribución de los ingresos, es que los individuos son diferentes entre sí y lo que beneficia a uno no beneficia a otro, y lo que es justo para el primero es injusto para el segundo.

Por su lado, Hayek (1948) sostiene que la búsqueda obstinada de la igualdad puede cegar la libertad, como es el caso de la Revolución Francesa. La libertad neoliberal, dice Hayek, procura que los menos privilegiados aspiren a una mejor posición económica y que todos puedan incrementar su riqueza, ya que ésta faculta a que los individuos tomen sus propias decisiones para desarrollar nuevos productos y servicios, o nuevas formas de producir esos productos.

De lo anterior se deriva que, el principio liberal de la distribución es para Hayek y Friedman: "A cada individuo de acuerdo a lo que él –y los instrumentos que posee– produce. Este es el célebre apotegma de distribución del capitalismo liberal, a cada uno de acuerdo a lo producido" (Gómez, 2014, p. 62). Esta implicación hace reconocer a Hayek y Friedman que las desigualdades no implican injusticia; son más bien el motor que impulsan el progreso y el ascenso social. Es esta la premisa para afirmar que el capitalismo competitivo conduce a menos desigualdad. En lo referente a la distribución, Friedman (1962) dice no a la redistribución por medio de impuestos graduales, amparándose en que el gobierno debe abstenerse de intervenir si es que quiere respetar la libertad individual, por lo que es injusto

pedir al industrial que tribute más que otros, pues éste es el que genera riqueza y empleo. Conviene precisar que la ganancia, para Smith (1997), se genera sobre el monto total del capital empleado. Dicho argumento está atado a la ética del mercado posicionada más allá del bien y del mal, ergo, no admite la posibilidad de una ética alternativa.

4.1.3 Impracticabilidad de la justicia social en el libre mercado

La superación de la sociedad primitiva sobreviene cuando las comunidades entraron en el juego y la laboriosidad mejoró las oportunidades de las personas. Si se considera como justa aquella regla en la cual la remuneración contribuye a aumentar las oportunidades de cualquier miembro de la comunidad, elegido al azar, se debería estimar que las remuneraciones que determina el mercado libre son justas (Hayek, 1977). Así, el juego de la catalaxia, el cual implica que el mercado fija los precios de forma espontánea, no considera las concepciones humanas de lo que corresponde a cada cual, sino que recompensa de acuerdo al éxito en el juego bajo reglas formales iguales (Hayek, 1977).

En el juego del mercado se espera que unos tengan más ganancias que otros de acuerdo al grado de éxito obtenido. Revertir las ganancias mediante la distribución de la riqueza vulnera la libertad individual. Cuando Hayek (2005) habla de la justicia social como atavismo, lo hace para legitimar las ganancias de las corporaciones y dirigir los recursos hacia el pozo del cual todos los participantes puedan beneficiarse. La desigualdad es la condición para que existan los altos ingresos corporativos. Este planteamiento tiene como consecuencia la inevitabilidad de la pobreza y la desigualdad que se nutre de los siguientes corolarios: 1) la justicia social no tiene sentido; 2) la libertad económica no va de la mano con la igualdad; y 3) nadie es responsable de ser socialmente justo (Gómez, 2014).

El supuesto ético detrás de la negación de la justicia social es que toda cuestión de igualdad sale del ámbito de la ciencia económica, y como el mercado es el *non plus ultra*, tampoco es el responsable de quien gane o pierda en este gran juego, ya que cada participante toma decisiones haciendo uso de su libertad, por consiguiente, no hay un ente responsable de la pobreza (Gómez, 2014).

En tal sentido, la ética neoliberal de Hayek muestra una radicalización del egoísmo individual que guía sus acciones por una racionalidad instrumental que busca las ganancias y el beneficio. Como supuesto ético, el ser humano es egoísta gracias a un largo proceso histórico-social de selección –darwinismo malthusiano–. Renunciar a los intereses personales trae como consecuencia un fracaso hacia la comunidad: "Quien posterga, por motivos extraeconómicos, al mejor candidato a un empleo no sólo sufre una pérdida, sino que falta a sus deberes para con el público" (Hayek, 1978, p. 6).

Como resultado de esta perspectiva, ensayar una igualdad en la distribución de los ingresos clamando a la justicia social, es atentar contra el libre mercado y cometer una injusticia que estorba a la competitividad. Hayek, en el ensayo *El atavismo de la justicia social* (1977), advierte que la justicia social es una reivindicación moral para que el gobierno arranche los recursos de los empresarios para dárselo a aquellos que por su condición no han podido jugar eficientemente dentro del mercado.

Esta justificación, que refuerza las 'creencias en un mundo justo', pretende ser una reivindicación del darwinismo social. Gómez (2014) objeta el supuesto neoliberal de que las sociedades humanas evolucionan como las especies biológicas, ya que la selección natural no es un principio aplicable en la vida social del sujeto. Esta objeción implica que ni el

mercado ni las injusticias sociales devienen necesariamente de un proceso de selección natural.

A diferencia de Smith, quien reconoce que la sociedad comercial se trata de aproximar a la justicia, Hayek (1978) separa el tema de la justicia social porque el carácter automático del mercado excluye cualquier apreciación sobre la justicia. Asimismo: "Las acciones no intencionales y sus resultados no son justas ni injustas. Por consiguiente, no tiene sentido alguno aplicar la palabra 'justo' e 'injusto' a las acciones no intencionales o a sus resultados" (Gómez, 2014, p. 47).

Esta supuesta impracticabilidad de la justicia social impacta en las percepciones de justicia distributiva, sobre todo en sociedades industrializadas con despunte capitalista. De esta manera, cualquier contraprestación que el trabajador reciba será justa o injusta en razón de su propio mérito o esfuerzo en ejercicio de su libertad individual, tal como lo describe Greenberg (2005):

> On the job, people are concerned with getting their "fair share" of resources. We all want to be paid fairly for the work we do and we want to be adequately recognized for our efforts and any special contributions we bring to the job[6] (p. 38).

El anhelo de la justicia social lleva a tomar acciones como otorgar subsidios. Esto para Friedman es una injustica, pues se establece un sistema en el que se asigna impuestos a algunos para pagar los subsidios de otros, que a la larga forma una mayoría que exige impuestos a otros para su propio beneficio (Friedman, 1962). Para Smith, los pobres se desilusionan al darse cuenta de que sus esfuerzos para progresar económicamente tienen

[6] Trad. En el trabajo, la gente se preocupa por obtener su repartición justa de los recursos. Todos queremos ser pagados justamente por el trabajo que hacemos y queremos ser adecuadamente reconocidos por nuestros esfuerzos y cualquier contribución especial que traigamos al trabajo.

límites infranqueables, mientras que para Hayek no existe en principio ninguna barrera que impida la posibilidad de ascenso (Gómez, 2014). Así: "Algo que Hayek va a decir y Friedman va a transformar en *leiv motiv* como legitimación de las desigualdades, es que las desigualdades son el mejor instrumento para el ansia del progreso" (Gómez, 2014, p. 42).

4.1.4 La racionalidad del mercado absoluto

La moral absoluta del mercado hace que los individuos no puedan evitarla porque no hay otra. Solo hay valores instituidos por el mercado, *el non plus ultra.* ¿Quién juzga a los individuos en esta precondición? "En el caso de la moralidad del mercado, no hay juicio moral en sentido estricto, sino juicio legal por parte de las instituciones" (Gómez, 2014, p. 45). Toda evaluación moral es excedida por el mercado. Se trata de una moral que va más allá del bien y del mal que no puede ser juzgada por ningún competidor del mercado. Gómez (2014) dice: "El mercado es, en la versión de Hayek, una entidad que deviene trascendente y no comprensible, tal como la entidad divina en muchas religiones" (p. 48).

Son tres los supuestos epistemológicos que mantienen la racionalidad instrumental sobre la que opera el mercado: 1) Elegir, decidir y actuar de modo racional significa maximizar el logro de nuestros objetivos; 2) Los seres humanos actúan racionalmente en sus transacciones y su máximo objetivo es la ganancia; y, 3) Los medios elegidos para alcanzar los objetivos son eficientes en tanto hay agentes racionales que participan en el mercado (Gómez, 2014).

Es importante destacar, que Smith discernió diligentemente cómo se puede combinar la libertad de los individuos que persiguen objetivos individuales, con la cooperación de cubrir necesidades básicas como alimentación, vestimenta y vivienda (Friedman, 2012).

Razonamiento semejante hace necesaria la creencia en una entidad que guíe al individuo a buscar su propio bien. Smith propone a la 'mano invisible' como un ente que regula

automáticamente precios, salarios y fluctuaciones de compraventa. Para que el mercado funcione y al mismo tiempo garantice las libertades individuales, Smith y Jefferson presentan un gobierno participativo, no intervencionista, que sea capaz de regular las reglas de juego en el mercado y que debe informar a los ciudadanos sobre la esfera de responsabilidad en la cual deben moldear su vida y respetar derechos fundamentales como la propiedad privada (Hayek, 1948), ingredientes que si faltan, obstaculizan la fluidez del libre intercambio mercantil. Los participantes del juego del mercado libre toman acción en las actividades del día a día, pero deben ceñirse a un marco legal arbitrado por el gobierno (Friedman, 1962).

En ese momento, Friedman va más allá cuando ratifica que el mercado no permite sino una amplia libertad económica (Gómez, 2014), fin último del neoliberalismo. Los medios legítimos para el neoliberalismo se conjugan en la libertad de expresión y en la cooperación voluntaria; cualquier coerción es contraproducente para el fin último que es la libertad económica: "To deny that the end justifies the means is indirectly to assert that the end in question is not the ultimate end, that the ultimate end is itself the use of the proper means [7]" (Friedman, 1962, p. 27).

Asimismo, la cooperación voluntaria en el mercado es la manera más idónea de coordinar la actividad económica, según la ética de mercado sostenida por Friedman (Gómez, 2014). Si el fin no justifica los medios, ¿qué lo hace? Esta sentencia de Friedman, que está atada a la libertad económica, vale también para las organizaciones. El fin de la libertad económica puede justificar cualquier acción por parte del empleador, que servirá de respuesta ante

[7] Trad. Negar que el fin justifica los medios es aseverar indirectamente que el fin en cuestión no es el fin último, que el último fin es en sí mismo el uso de los medios apropiados.

cualquier reclamo de injusticia. Esto tiene como consecuencia que no hay ética ni autonomía fuera del mercado.

En referencia a la moral absoluta del mercado, actuar racionalmente es elegir los mejores medios para alcanzar determinados fines, tanto en Smith como en Hayek (Gómez, 2014). Para Hayek, proceder de acuerdo a esta racionalidad presupone aceptar las reglas del mercado, pero como en todo juego, es posible perder a pesar de cumplir las reglas.

El supuesto epistemológico más relevante en el pensamiento neoliberal de Hayek es el de la racionalidad instrumental que justifica el actuar racional cuando se trata de maximizar las oportunidades de obtener ganancias, dicho de otro modo, es comportarse de acuerdo a las pautas del mercado (Gómez, 2014). Este es un intento de reducir la razón a la racionalidad instrumental que media entre el usufructo y la utilidad. La problemática está en que los fines del mercado no se discuten porque son cuestiones ‘pre-racionales’ (Gómez, 2014).

Hecha la consideración anterior, el expansionismo mercantil se justifica porque reduce la amenaza contra la estabilidad social y fomenta el respeto entre las actividades tuteladas por aquellos que participan en el juego del libre mercado, y entre más amplio es el rango del mercado, menos se necesitarán intervenciones gubernamentales (Friedman, 1962). Si el libre mercado es el progreso, y su contrario es el Estado intervencionista, es la única posibilidad y el fin último. Sobre esta discusión, el mercado no es otra cosa que un conjunto coordinado de actividades individuales en competencia, cuyos agentes individuales son independientes entre sí (Gómez, 2014).

Siguiendo a Friedman (2012), el libre mercado reporta las siguientes ventajas: (1) desconcentra el poder; (2) en el mercado laboral los individuos pueden escoger libremente su trabajo y esmerarse para obtener determinado sueldo en función de sus capacidades;

fomenta la cooperación voluntaria que es el el fundamento del mercado que permite coordinar las actividades de los individuos; (3) proliferan los valores sociales gracias a la cooperación; y, 4) establece un sistema de precios independiente de intervenciones gubernamentales.

En igual forma, el sistema de precios es un ingrediente crucial en el mercado, que, junto con los objetivos, preferencias y oportunidades, hace factible la descripción y explicación de las acciones de los agentes individuales. El mercado da origen a este sistema dentro del juego de la oferta y la demanda, permitiendo que los precios se acomoden solos sin ninguna decisión humana. La mano invisible de Smith es reemplazada por el sistema de precios de Hayek, empero, "al menos en Smith había un sujeto divino que llevaba a cabo la coordinación. En Hayek, es una coordinación sin sujeto" (Gómez, 2014, p. 36).

Una sociedad de libre mercado ideal aboga por las instituciones que hagan posible la libertad de opinión y diversificación de la oferta. Hayek previene que un gobierno centralizado que concentre el poder genera una sociedad de individuos reemplazables. De esta premisa se vale Friedman para acusar que la crisis de la Gran Depresión se debió a erróneas intervenciones del Estado en detrimento de la libertad individual.

En este orden de ideas, Gómez (2014) advierte que la estrategia argumentativa de Friedman es prototípica en los intelectuales neoliberales: "siempre se utiliza una hipótesis ad hoc de que el mercado no es la causa del problema. (…) Siempre las razones del neoliberal son: hubo una interferencia en el mercado o no hubo suficiente libre mercado" (p. 64). Por ejemplo, Friedman argumenta que es un mito que el libre mercado sea un nido de desigualdades en el cual el rico explota al pobre. Las brechas donde los ricos se vuelven más

ricos y los pobres más pobres, son permitidas por gobiernos que impiden la operación del libre mercado.

Recapitulando, el gobierno dentro del neoliberalismo no puede: 1) implementar programas de regulación de precios para la agricultura; 2) imponer tarifas para las importaciones y exportaciones; 3) tener control sobre la producción; 4) regular la renta, precios y salarios; 5) regular las organizaciones; y, 6) censurar la libertad de expresión (Friedman, 1962).

Por esta razón, los neoliberales sostienen que el gobierno interfiere con la libertad de los individuos, éstos cumplirán la ley solo por miedo al castigo, no por un sentido de justicia y moralidad (Friedman, 2012). El sistema neoliberal destraba la percepción de justicia en el sujeto, siempre y cuando se le respete su libertad individual.

En lo tocante a la intervención del Estado, el batallar intelectual que Friedman libera contra el *welfarismo* –el Estado de bienestar keynesiano– apunta a que el intervencionismo estatal solo da soluciones a corto plazo, no alivia la pobreza ni las brechas económicas (Gómez, 2014). El Estado neoliberal, por el contrario, plantea políticas cuyos efectos son a largo plazo. Esto remite el problema *ad infinitum*, según lo discierne Gómez (2014): "Nunca el corto plazo es lo suficientemente largo como para poder decir: ha quedado refutado" (p. 65). Si las decisiones que se toman en una organización generan un malestar de injusticia en los empleados, es posible que el buró corporativo se defienda argumentando que los beneficios de las políticas se verán a largo plazo.

4.2 La justicia en el capitalismo competitivo

El capitalismo competitivo es el organizador de la actividad económica mediante la cual opera la empresa privada en el mercado libre. Esta competitividad es un sistema de libertad

económica y condición necesaria para la libertad política (Friedman, 1962). El capitalismo competitivo es precisamente el tipo de organización económica que proporciona directamente la libertad de decisión:

> Our freedom of choice in a competitive society rests on the fact that, if one person refuses to satisfy our wishes, we can turn to another. But if we face a monopolist we are at his mercy. And an authority directing the whole economic system would be the most powerful monopolist imaginable [8] (Hayek, 2005, p. 63).

Nótese en el parágrafo precedente, que Hayek condena la dirección centralizada de la economía por limitar la libertad individual y permitir que el Estado asuma un rol monopolístico.

Por otra parte, Smith dice que los individuos compiten libremente en el mercado y para ayudar a los perdedores, es conveniente que el Estado genere políticas de ayuda, siempre y cuando no interfieran con la libertad de mercado. Friedman y Hayek no recomiendan este tipo de intervención bajo ningún concepto (Gómez, 2014).

En términos de libertad económica, todo lo anterior supone: una comodidad homogénea ofrecida y demandada por un gran número de compradores y vendedores; libre entrada al mercado y ausencia de restricciones en precios; y, completo conocimiento de los factores relevantes en todos los participantes en el mercado. La competencia tiene un valor terminante en la decisión de compra. Consiguientemente, no es favorable para el mercado que existan

[8] Trad. Nuestra libertad de decisión en una sociedad competitiva descansa en el hecho de que, si una persona rehúsa a satisfacer nuestros deseos, podemos cambiar a otra. Pero, si encaramos un monopolio quedamos a su merced. Y una autoridad dirigiendo todo el sistema económico sería el monopolio más poderoso que se pueda imaginar.

estandarizaciones en los productos, ya que limita la libertad y la iniciativa (Hayek, 1948). La libre competencia también permite la estabilidad de precios y salarios:

> Under competition – and under no other economic order – the price system automatically records all the relevant data. Entrepreneurs, by watching the movement of comparatively few prices, as an engineer watches a few dials, can adjust their activities to those of their fellows [9] (Hayek, 2005, p. 59).

4.2.1 Beneficio de la competencia para la libre empresa

Los trabajos de Hayek y Friedman critican severamente la dirección centralizada de la economía por arrollar la libertad individual. Por eso, ambos autores se congregan al momento de decir que un sistema más libre solo puede ser conseguido a través de un mercado competitivo. La competencia es la vía para guiar los esfuerzos humanos donde prevalezca la libertad individual:

> The liberal argument does not advocate leaving things just as they are; it favours making the best possible use of the forces of competition as a means of coordinating human efforts. It is based on the conviction that, where effective competition can be created, it is a better way of guiding individual efforts than any other [10] (Hayek, 2005, p. 45).

De manera simultánea, Hayek también habla del orden competitivo cuyo propósito es propugnar el trabajo libre. Medidas que aseguran este orden son: 1) ley de propiedad y contratos; 2) leyes de corporaciones y asociaciones; 3) leyes de uniones comerciales; y, 4)

[9] Trad. Bajo la competición –y no bajo otro orden económico– el sistema de precios registra automáticamente todos los datos relevantes. Los empresarios, mediante la observación comparativa de pocos precios, así como un ingeniero observa unos discos, puede ajustar sus actividades a las de sus socios.

[10] Trad. El argumento liberal no aboga por dejar las cosas tal como están; favorece el mejor uso posible de las fuerzas de competición como medios para coordinar los esfuerzos humanos. Está basado en la condición de que, donde la competencia efectiva pueda ser creada, es la mejor forma de guiar los esfuerzos individuales que cualquier otra.

marco legal para regular los monopolios o cuasi monopolios. Las leyes que precautelen la propiedad privada y fomenten la libre competencia, no dejan de estar trabadas a un concepto de justicia de dar a cada quien lo que se merece según su participación en el gran juego del mercado (Hayek, 1948).

La libre competencia no contempla una actividad racional en la economía, pues las circunstancias, las comodidades y las preferencias de los individuos son variables (Hayek, 1948). Ni siquiera el sistema de fijación de precios relativos y salarios debe caer en una autoridad central, ya que éstos deben determinarse por el mercado para asegurar la libre competencia.

De manera contraria, Smith propuso una fundamentación psíquica que toma en cuenta a las pasiones y el sentimiento de simpatía, lo que lo lleva a admitir que la razón no es suficiente para explicar el hecho moral. En Hayek se deja fuera al psiquismo, porque solo interesan las preferencias de compra (Gómez, 2014).

4.2.2 Importancia de la propiedad privada para asegurar la libre competencia

El reconocimiento de lo que es la propiedad privada en relación a las tierras ayuda muy poco si no existe el conocimiento de los derechos y obligaciones que tiene el propietario (Hayek, 1948). Para Friedman tampoco es suficiente la concepción clásica del liberalismo para dar cuenta de la propiedad privada en la sociedad de libre mercado (Friedman, 2012). Es más importante una definición generalizada de propiedad entre la sociedad que el verdadero concepto. El capitalismo competitivo organiza la actividad económica alrededor de la empresa privada.

La propiedad privada permite que los propietarios de los bienes se esmeren en preservarlos, lo que no ocurre cuando la propiedad es un bien de todos, porque lo que es de

todos no es de nadie (Friedman, 2012). La propiedad privada no solamente es imprescindible para superar el estado de naturaleza, tal como lo concibe Locke, sino que reafirma la libertad en la libre competencia. La ilusión de esta libertad autoriza plenamente la acumulación sin medida de la riqueza a título de corporaciones con personería jurídica, marcando una distancia con la visión clásica del liberalismo británico.

4.2.3 Despliegue de la libertad individual a través de la acumulación del capital humano

La cantidad de dinero en una sociedad dependerá del costo de producir la comodidad monetaria. De la misma manera, es preciso contar con verdaderos recursos –reservas– para que los individuos confíen en que los billetes y las monedas tienen el valor que representan (Friedman, 1962). Acumular el capital físico como fábricas, minas, edificios, refinerías y terrenos, ha sido crucial para el crecimiento económico y contribuye a la sociedad en su conjunto, porque genera más productos, pues de esos capitales salen las inversiones privadas para impulsar la educación y la cultura en los estratos pobres (Friedman, 2012).

Por sobre todo, Friedman acuña en *Capitalism and Freedom* (1962) el término ‘capital humano’ en cuanto a destrezas, conocimientos y habilidades, como factores decisivos del crecimiento económico, concibiendo el incremento de capital humano como si fuera directamente proporcional a las oportunidades académicas y laborales, beneficiando a la estabilidad emocional, cultural y familiar (Friedman, 2012). Las decisiones acerca del uso de los recursos y la especialización de la profesión no son sino una extensión de la libertad individual gozada dentro de los límites del mercado.

4.3 La pregunta por la técnica

La técnica y los inventos mecánicos han incrementado el confort de las clases medias. Friedman añade que el progreso industrial ha proporcionado al ciudadano común, comodidades comparables a las que gozaban los aristócratas griegos o los patricios romanos.

Los neoliberales atribuyen a la técnica un valor de liberación porque evita la necesidad de trabajos extenuantes, monótonos y repetitivos. La deshumanización, para Friedman, está presente en países no industrializados donde los individuos son sometidos a jornadas de trabajo sin descanso.

Por el contrario, Martin Heidegger (1983) señala que la esencia de la técnica moderna no tiene nada de humano, y lo que la diferencia de la técnica artesanal es su desocultar que devela todo como constante –*Bestand*– cuya determinación ontológica no es la permanencia constante, sino la *Bestellbarkeit*, la posibilidad constante estar disponible para el consumo: "La esencia de la técnica es, en un sentido elevado, equívoca. (…) De un lado, lo dispuesto provoca a lo violento del establecer, que disloca toda mirada para el acontecimiento del desocultamiento y, de esa manera, poner en peligro, desde el fundamento, el ligamen con la esencia de la verdad" (Heidegger, 1983, p. 57). ¿Cuál es ese peligro? "El mayor peligro de la tecnología contemporánea es que nos lleva a creer que toda la razón humana es razón medios-fines" (Gómez, 2014, p. 39).

De la misma manera, en el Seminario de Le Thor, Heidegger proclama que ya no hay más objetos; se han convertido en *Bestände* –el ente que está listo para el consumo–. Dicho de otro modo, en el mundo de la técnica moderna los entes devienen en algo reemplazable, mientras que "a todo ente de consumo le es esencial que sea ya consumido y, de esa manera,

llama a su reemplazo" (Heidegger, 1983, p. 53). La predisposición ontológica de estos entes no es sino la posibilidad constante de ser comandado y comanditado.

Debido a esto, Heidegger (1983) se percata de que el juego del mercado deviene en que todo puede tomar el lugar de todo, por ejemplo, en el caso de la industria de productos de consumo. El abastecimiento de estos productos reemplazables es posible gracias a la técnica moderna, según el autor. Lo que ahora es, está "acuñado por el señorío de la esencia de la técnica moderna, señorío que se presenta ya en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización e información" (Heidegger, 1983, p. 57). En este análisis de Heidegger, no es el hombre el animal de trabajo que propone la era de la técnica moderna, sino el que resguarda la esencia del desocultamiento, de la verdad. Esta dimensión de lo humano es lo ocultado por la esencia de la técnica al proyectarse como único modo de develamiento, constituyéndose así como el verdadero peligro (Heidegger, 1983).

De manera antagónica, Heidegger objeta la visión con la que Hayek y Friedman conciben a la técnica moderna, empero, esta crítica no debe tomarse como un intento de prescindir en lo absoluto del progreso industrial y retornar a un estadio de pre-técnica: "Lo peligroso no es la técnica. No hay ningún demonio de la técnica, sino que, por el contrario, el misterio de su esencia. La esencia de la técnica es, en cuanto un destino del desocultar, el peligro" (Heidegger, 1983, p. 58).

4.3.1 La propuesta ética de la serenidad ante las cosas

Como propuesta ética, Heidegger (1983) sugiere la serenidad ante las cosas y la apertura al misterio, como temples de ánimo o actitudes acordes con la técnica:

> Para todos nosotros son hoy insustituibles las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; estos nos están desafiando, incluso, a una constante mejora. (…) Pero podemos hacer también otra cosa. Podemos, ciertamente, servirnos de los objetos técnicos y, no obstante, pese a su conveniente utilización, mantenernos tan libres de ellos que queden siempre en desasimiento de nosotros (pp. 59-60).

Esta 'serenidad ante las cosas' hace que el objeto técnico dependa de algo superior, que es el individuo, modificándose la relación con las cosas y con el mundo. Mantenerse al margen del develar técnico y no ver más que el lado ecológico de los recursos, no disminuye en nada el dominio que ejerce la técnica moderna sobre las personas, pues el problema de la técnica subyace en su esencia (Heidegger, 1983).

Asimismo, concebir a la técnica solo como instrumento, es apegarse al deseo de dominarla y omitir la esencia de la técnica. Preguntarse por la esencia de lo instrumental es experimentar eso 'esente' como destino del desocultar: "La pregunta por la técnica es la pregunta por la constelación, en la que acontece desocultamiento y ocultamiento, en la que acontece apropiadoramente lo esente de la verdad" (Heidegger, 1983, p. 104).

Asimilar una ética como esta es una confrontación a la ética neoliberal que pregona una justicia enmascarada por un ideal de libertad individual que se aboca al lujo de las grandes fortunas, como si se tratase de una maldición que exige el consumo de riquezas:

> El movimiento que reivindico es, incluso, una protesta contra la justicia, es sencillo hacer notar que, acá, la palabra disminuye la profunda verdad de su contrario, que es, exactamente la *libertad*. Es cierto que, bajo la máscara de la justicia, la *libertad* general reviste la apariencia opaca y neutra de una existencia sometida a las necesidades: es, sobre todo, una reducción de sus límites *a lo más justo*, no es el desencadenamiento peligroso cuya palabra perdió sentido. Es la garantía

> contra el riesgo de servidumbre, no la voluntad de asumir riesgos sin los cuales no hay libertad (Bataille, 2007, p. 53).

4.3.2 Determinación ontológica de la técnica

La determinación ontológica de la técnica, donde las cosas y las mercancías están hechas para el reemplazo, ha forjado el significado de 'recursos humanos', el cual comprende al sujeto como un ente cambiable. El enfoque existencial de Heidegger (1983) es una antípoda al modelo neoliberal, y respecto a la técnica enuncia: "La concepción corriente de la técnica, según la cual la técnica es un medio y un hacer del hombre, puede, por eso, llamarse la determinación instrumental y antropológica de la técnica" (p. 59). La concepción instrumental de la técnica determina todos los esfuerzos para llevar al hombre a una estrecha relación con la técnica, una dependencia de la cual no puede prescindir.

En esta misma dirección, la esencia de la técnica moderna lleva al individuo al camino del desocultar, cuyo camino tiene encima al desvelamiento de lo que es. La pregunta por la técnica a la que induce Heidegger lo conduce a elevar una refutación al ideal de libertad individual que flamea en toda la literatura neoliberal. No se trata de la libertad como una ausencia de coacción en la toma de decisiones dentro del libre mercado, sino que la "libertad gobierna lo libre en el sentido de lo iluminado, eso, es, de lo desocultado. El acontecimiento del desocultar, esto es, de la verdad, es lo que está en el más próximo e íntimo parentesco con la libertad" (Heidegger, 1983, pp. 93-94).

Resulta pertinente esclarecer, que la técnica moderna está ligada al progreso industrial, lo cual no quiere decir que sea una expresión de la libertad; es todo lo contrario, una servidumbre que paraliza el desvelamiento de la verdad atrapada en la mecánica del proceso productivo. La técnica moderna impide que el individuo se abra a la esencia de la misma

técnica: “De igual manera, el desvelamiento según el cual la naturaleza se concibe como una conexión de efectos de fuerzas calculables, puede permitir, ciertamente, constataciones exactas; pero, precisamente, a través de estos resultados persiste el peligro de que en todo lo exacto se retraiga lo verdadero” (Heidegger, 1983, p. 95).

La principal amenaza de la técnica es que se introduzca en la esencia del hombre y que el dominio de lo dispuesto anule la posibilidad de que el sujeto pueda “rehusarse a retrotraerse a un desocultar más originario y así negarse a experimentar el aliento de una verdad más inicial” (Heidegger, 1983, p. 97). El discurso de la organización se erige en un momento histórico en el que la técnica moderna abstrae a la persona en procesos encadenados a la producción, por intermedio de la estandarización, repetición y mecanización.

Como resultado de lo anterior, la técnica moderna ha originado en las organizaciones modelos de gestión por procesos que descentralizan al individuo. El proceso es un instrumento que procura un único fin: la productividad de la corporación. De este modo, cuando las decisiones de personal obedecen a una estructura procesal, las percepciones de justicia discurren en la técnica, no en el individuo.

Debido a esto, la justicia en la organización está atada a la técnica del proceso, en el cual la mano invisible se vale para evitar el derroche de energía humana en el trabajo y acumularla para el fin de la libertad económica. La técnica moderna es la instrumentación para la extracción de la energía en una era del olvido del ser. Es un medio para un fin, recrudecida por el adelanto tecnológico y la virtualidad.

Las disposiciones que involucran al bienestar del sujeto se rigen por procedimientos que llevan implícita la esencia de la técnica. Toda vez que una organización incorpora procesos

rigurosos, estandarizados y repetitivos para seleccionar personal, incrementar el salario, capacitar, promover y desvincular, reafirma la existencia de la técnica moderna.

En el desocultar se funda todo producir, a su ámbito pertenecen el fin y el medio. "El desocultar de la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas" (Heidegger, 1983, p. 79). No se trata solamente de acumulación de riqueza, sino de energía, actividad que está condicionada por el movimiento general de la vida. El crecimiento de los recursos de energía se debe a la extensión de la técnica y de la actividad humana que transforma el mundo incrementando aparatos integrados por una cantidad lujosa de energía inerte:

> Desde el principio, el hombre tuvo la facultad de utilizar una parte de la energía disponible para el crecimiento, no biológico sino técnico, de sus riquezas en energía. Las técnicas, en suma, permitieron extender –retomar– el movimiento elemental de crecimiento que la vida efectúa dentro de un cierto límite. Sin duda, se trata de un desarrollo que no es ni continuo ni infinito. Tanto la detención del desarrollo responde al estancamiento técnico, como la invención de nuevas técnicas promueve un resurgimiento (Bataille, 2007, p. 51).

Para terminar, el adelanto de la técnica moderna tiene una relación inexpugnable con el crecimiento demográfico, empero, una disminución del crecimiento poblacional revela que las nuevas técnicas tienen un doble efecto: utilizar un excedente de energía y ulteriormente producir un excedente todavía mayor que pone trabas al crecimiento, pues no alcanza a utilizarlo en su totalidad (Bataille, 2007). La caída de las curvas demográficas se explican por lo siguiente: "lo que importa ahora en *primer lugar* no es desarrollar fuerzas productivas, sino gastar lujosamente sus productos" (Bataille, 2007, p. 52). El ser humano es el más apto para consumir lujosamente el excedente de energía.

CONCLUSIONES

En términos generales, el discurso organizacional y el *management* se relacionan con los principios del neoliberalismo expuestos por Hayek y Friedman, entre ellos: la independencia del libre mercado, la libertad individual como fin último, especialización del trabajo y control de la actividad productiva. La ‘organización’ actual, como movimiento de la sociedad capitalista, dirige y controla las actividades del sujeto a través de la estructura, planificación, gestión de los procesos y administración de servicios. El control que ejerce la organización envuelve también a las creencias y al comportamiento de las personas que trabajan en ella. La justicia organizacional, como tantas otras teorías de la Psicología Organizacional, están delimitadas en este contexto socio histórico, y cohabita con una sociedad de libre mercado que ha descentralizado al individuo y tiene como último fin la productividad.

Al tratar sobre la justicia en la ética de Aristóteles, se concluye que la justicia se concibe a partir de la reciprocidad entre iguales (hombres libres), donde la *polis* tiene al sujeto como centro. De esta manera, la práctica de la justicia es el camino de la virtud necesario para la sana convivencia entre hombres libres.

Los principios éticos del capitalismo se fundan de manera decisiva en la Reforma Protestante, que a diferencia del catolicismo medieval, le asigna a la riqueza un carácter de perennidad, por ende, acumulable. A la ética piadosa, contemplativa y dilapidadora la reemplaza la ética del protestante ahorrador, sobrio e industrioso, cualidades deseables para fecundar más capital y acumularlo.

El liberalismo británico reafirma valores éticos heredados del protestantismo, pero con vistas a legitimar la acumulación de la riqueza dentro del libre mercado. La concepción de justicia, al igual que la ética, es abordada desde un psicologismo que toma en cuenta las

pasiones y los afectos, superando el reduccionismo racionalista. La acumulación del capital tiene como frontera la satisfacción de las necesidades para sobrevivir. En esa medida es justa.

La ética neoliberal, formulada en los trabajos de Hayek y Friedman, defiende a ultranza la libertad individual, rebasando así los confines que el liberalismo clásico le da a la acumulación. Como importa más la libertad que la igualdad, la acumulación de capital no puede ser frenada por ninguna intervención estatal. En el neoliberalismo dejan de interesar los afectos humanos y toman protagonismo las preferencias y objetivos de los consumidores. El racionalismo instrumental abjura del sujeto como centro y se pone a entera disposición de la única ética posible para el neoliberalismo: la ética del mercado absoluto. Ergo, la justicia organizacional incorpora definiciones enarboladas por la no factibilidad de la justicia social, la conveniencia de la libre competencia y los supuestos éticos subyacentes en el egoísmo e individualismo radical.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, S. (1965). Inequity in social exchange. *Advances in experimental social*, 267-299.

Alexander, S., & Ruderman, M. (1987). The role of procedural and distributive justice in organization behavior. *Social Justice Research, 1*, 177-198.

Aristóteles. (1993). *Ética Nicomáquea.* (J. P. Bonet, Trad.) Madrid: Editorial Gredos S.A.

Baldwin, S. (2006). Organisational Justice. *IES HR Network*.

Bataille, G. (2007). *La parte maldita* (Primera ed.). Buenos Aires: Las cuarenta.

Bies, R., Shapiro, D., & Cummings, L. (1988). Voice and justification: Their influence on procedural fairness judgments. *Academy of Management Journal*, 676-685.

Blasco, I. (Febrero de 2011). *Teoría ética de David Hume.* Recuperado el 17 de Septiembre de 2015, de IES Pilar Lorengar: http://isabelblasco.files.wordpress.com/2011/02/eticahume.pdf

Castillo, J., Asún, D., & Aceituno, R. (2001). En F. Morales, D. Páez, A. L. Kornblit, & D. Asún, *Psicología Social* (pp. 139-143). Buenos Aires: Pearson Educación.

Chiavenato, I. (2002). *Gestión del talento humano.* Bogotá: Mc-Graw Hill Interamericana.

Cicero, M. (1991). *Cicero: On Duties* (First ed.). (M. Griffin, & E. Atkins, Eds.) Cambridge, UK.

Cicero, M. (1997). *De la invención retórica* (Primera ed.). (B. R. Coria, Trad.) México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Cohen-Chartash, Y., & Spector, P. (2001). The role of justice in organizations: A meta analysis. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 278-321.

Colquitt, J., Greenberg, J., & Zapata-Phelan, C. (2005). What is organizational justice? A historical overview of the field. (J. G. Colquitt, Ed.) *The handbook of organizational justice, 24*, 3-56.

Colquitt, J., Scott, B., Rodell, J., Long, D., Zapata, C., Conlon, D., & Wesson, M. (2013). Justice at the Millennium, a Decade Later: A Meta-Analytic Test of Social. *Journal of Applied Psychology, 98*(2), 199-236.

Cropanzano, R., Bowen, D., & Gilliland, S. (2007, November). The Management of Organizational Justice. *Academy of Management Perspectives*, 34-48.

Franklin, B. (1959). *On Wealth, Luxury and Virtue.* New York: Yale University and the Philosophical Society.

Friedman, M. (1962). *Capitalism and Freedom.* Chicago: The University of Chicago Press.

Friedman, M. (2012). *Free to Choose: A Personal Statement.* Birmingham: Alabama Policy Institute.

Furnham, A. (1982). The Protestant work ethic and attitudes towars unemployment. *Journal of Occupational Pscychology, 55*, 277-285.

Furnham, A., & Heaven, P. (1999). *Personality and social behavior.* London: Oxford University Press.

Gómez, R. (2014). *Neoliberalismo, fin de la historia y después.* Buenos Aires: Punto de Encuentro.

Greenberg, J. (1990). Organizational Justice: Yesterday, Today and Tomorrow. *Journal of Management*, 399-342.

Greenberg, J. (2005). *Managing Behavior in Organizations* (Fourth ed.). Prentice Hall.

Harvey, D. (2005). *Breve historia del neoliberalismo.* Madrid: Ediciones Akal S.A.

Hayek, F. (1948). *Individualism and Economic Order.* Chicago: The University of Chicago Press.

Hayek, F. (1977). El atavismo de la justicia social. En *Democracia, Justicia y Socialismo.* Madrid: 35-59.

Hayek, F. (1978). *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas.* Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F. (2005). *The Road to Serfdom.* London: The Institute of Economic Affairs.

Heidegger, M. (1983). *La pregunta por la técnica.* Santiago: Editorial Universitaria.

Hume, D. (2005). *Tratado de la naturaleza humana* (Cuarta ed.). Madrid: Editorial Tecnos.

Hume, D. (2014). *Investigación sobre los principios de la moral* (Primera ed.). Madrid: Alianza Editorial.

Klein, N. (2007). *The Shock Doctrine.* New York: Picador.

Lagos, F. (2009). *Salud mental y neoliberalismo en la psicología organizacional - laboral.* Recuperado el 9 de Marzo de 2016, de Escuela de Psicología Grupal y Análisis Institucional: http://www.psicologiagrupal.cl

Landy, F., & Conte, J. (2005). *Psicología industrial: Introducción a la psicología industrial y organizacional.* México D.F.: McGraw-Hill Initeramericana.

Lerner, M. (1980). The belief in just world, fundamental delusion. *Journal of Social Issues*.

Leventhal, G. (1976). Fariness in social relationships. *Contemporary Topics in social pscyhology*, 211-239.

Leventhal, G., Karuza, J., & Fry, W. (1980). Beyond fairness: A theory of allocation preferences. *Justice and Social Interaction*.

Locke, J. (1991). *Escritos políticos.* Santiago: Estudios Públicos.

Locke, J. (2004). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil.* Madrid: Alianza Editorial.

Locke, J. (2008). *Carta sobre la tolerancia* (Sexta ed.). Madrid: Tecnos.

Locke, J. (2010). *Tratado del gobierno civil.* Madrid: Alianza Editorial.

Mendoza, R. (2004). Cultura y actitudes vinculadas a la ética protestante, a la competición y a la creencia en el mundo justo. En D. Páez, I. Fernández, & S. Ubillos, *Psicología social, cultura y educación* (Primera ed.). Madrid: Pearson Educación S.A.

Mirels, H., & Garret, J. (1971). Protestant ethic scale as a personality variable. *Journal of Consulting And Clinical Psychology*, 40-44.

Negro, D. (1976). La filosofía liberal de David Hume. *Revista de estudios políticos,* 31-80.

Palley, T. (2005). Del keynesianismo al neoliberalismo: paradigmas cambiantes en economía. *Economía UNAM,* 138-150.

Porret Gelabert, M. (2012). *Gestión de personas. Manual para la gestión del capital humano en las organizaciones.* Madrid: ESIC Editorial.

Robbins, S., & Judge, T. (2009). *Comportamiento organizacional* (Décimo tercera ed.). México D.F.: Pearson Educación.

Smith, A. (1941). *Teoría de los sentimientos morales* (Primera ed.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Smith, A. (1997). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (Segunda ed.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Storey, J. (2000). Human Resource Management: A Critical Text. *Thomson Learning*.

Styhre, A. (2014). *Management and Neoliberalism: Connecting Policies and Practices.* New York: Routledge.

Tasset, J. (1989). La ética de Adam Smith: hacia un utilitarismo de la simpatía. *Thémata*, 197-213.

Thibaut, J., & Walker, L. (1975). *Procedural justice: a psychological analysis.* Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.

Várnagy, T. (2000). El pensamiento político de John Locke. En A. Borón, *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (pp. 41-76). Buenos Aires: CLACSO.

Weber, M. (1991). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Novena ed.). México D.F.: Premia.

Weiss, H., Suckow, K., & Cropanzano, R. (1999). Effects of justice conditions on discrete emotions. *Journal of Applied Psychology*, *84*, 786-794.