

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Facultat de Filosofia

**Departament de Filosofia
Teorètica i Pràctica**

Programa de doctorat:
Models teòrics i món de vida

Bienni 1991-93

Títol de la Tesi:

Ètica i gestió

Tesi presentada per optar al títol de
Doctor en Filosofia

Doctorand: Josep M. Lozano Soler

Director de la Tesi:
Dr. Artur Juncosa Carbonell

Tutor de la Tesi:
Dr. Francisco López Frías

Barcelona, desembre de 1995

Índex

Agraïments.....	7
Introducció. Ètica i gestió d'organitzacions: una comprensió de la "Business Ethics".....	11

Primera part

1. Cartografia.....	29
1.0 Introducció.....	29
1.1 A. Smith i el paradigma de l'interès.....	37
1.2 M. Weber: gàbia de ferro o gàbia de paraules?.....	93
1.3 La persistència contemporània del problema: tres notes.....	133
2. Coordenades.....	187
2.0 Introducció: la BE, un cas d'ètica ¿aplicada?.....	187
2.1 Del conseqüencialisme a la responsabilitat.....	201
2.2 La humanitat com a horitzó.....	269
2.3 Un lloc en el món.....	351
2.4 La BE com a ètica "aplicada": una primera proposta d'integració.....	441

Segona part

3. La Business Ethics: un procés constituent.....	451
3.0 Introducció: una progressiva presa de consciència..	451
3.1 La BE: una primera aproximació històrica.....	455
3.2 La BE: un primer intent d'ordenació sistemàtica....	469
4. L'autocomprensió de la BE: una tensió encara no resolta i pendent d'integració....	517
4.1 La BE, una disciplina o dues?.....	517
4.2 La integració en el si de la BE: una exigència -si més no- afirmada.....	545

4.3 Apèndix: una nota sobre l'ètica cívica com a marc possible de la BE.....	579
5. Dos debats il·luminadors: l'empresa com a subjecte moral i la responsabilitat social de l'empresa.....	595
5.0 Introducció.....	595
5.1 L'empresa, subjecte moral?.....	599
5.2 La responsabilitat social de l'empresa.....	651
6. La reconstrucció d'una ètica de les organitzacions.....	727
6.0 Introducció.....	727
6.1 Els "stakeholders": quins interessos de quins afectats?.....	729
6.2 Els codis: construir criteris i finalitats?.....	773
6.3 Les cultures organitzatives: una gestió dels valors?.....	827
6.4 La construcció d'una ètica de les organitzacions i en les organitzacions: una segona proposta d'integració.....	899
7. Una hipòtesi conclusiva: la humanització (també) com a procés d'aprenentatge organitzatiu.....	977
Conclusions. Ètica i gestió d'organitzacions: una comprensió de la "Business Ethics".....	1085
Bibliografia.....	1113

Agraïments

Abans de començar a redactar aquesta tesi, quan n'havia consultat alguna altra per les raons que fossin, sempre havia tingut la sensació que l'apartat d'agraïments era una mena d'obligació convencional i protocol·lària. Fins que he arribat a passar l'experiència. Perquè, en el moment de cloure aquesta redacció, si una cosa sento com a necessària és expressar l'agraïment a totes les persones i institucions que d'una manera o altra m'han donat suport. I aquest agraïment no en té res, de convencional i de protocol·lari, ans al contrari: el poso de manifest des de la convicció sincera que no hauria pogut reeixir sense l'ajut que he rebut. I també des del sentiment que unes ratlles són del tot insuficients per donar compte de tot el que han representat l'ajut i el suport que he rebut.

El doctor Artur Juncosa no tan sols va acollir amb amabilitat i disponibilitat la meva proposta perquè fos el director de la tesi, sinó que m'ha anat acompanyant en el desenvolupament d'aquesta d'una manera que ha confirmat amb escreix la seva amabilitat i la seva disponibilitat inicials. Sense forçar ni entorpir la investigació, l'ha anat seguint pas a pas, m'ha fet suggeriments que han contribuït a resoldre més d'un atzucac, m'ha orientat davant d'algunes qüestions revesses i, per què no dir-ho també, ha tingut intervencions efectives en aquells moments depressius pels quals passa inevitablement tot doctorand.

Els doctors Josep Alsina, Norbert Bilbeny i Francisco López-Frías i les doctores Margarida Boladeras i Margarida Mauri m'han dedicat amb molta generositat el seu temps quan he necessitat orientació per endinsar-me i aprofundir en alguns dels autors estudiats. A més, el doctor López-Frías va contribuir decisivament a la resolució d'un entrebanc burocràtic que no m'era imputable, però que amenaçava seriosament el desenvolupament normal d'aquesta tesi. També la secretària del Departament, Antònia Recasens, ha convertit en una cosa fàcil i agradable de passar tots els tràmits que depenien d'ella, i m'ha

ajudat a resoldre els que no en depenien.

He d'agrair al doctor Jesús Conill i a la doctora Adela Cortina no tan sols l'interès que han mostrat pel desenvolupament d'aquesta tesi, sinó també que estiguessin disposats a escoltar-me llargament -i a fer-me suggeriments- en un moment particularment difícil, en el qual les meves sensacions envers el treball que estava fent s'acostaven perillosament a la confusió.

La Fundació Jaume Bofill ha col·laborat amb dos ajuts a la investigació al fet que la infraestructura necessària per a dur a terme la tesi tingué més consistència. Però, a més, el seu director, el senyor Jordi Porta, sempre que ha tingut ocasió ha mostrat un genuí interès pel meu treball, cosa que potser explica la seva amable paciència amb alguns problemes que he tingut per a l'exacte compliment dels terminis compromesos per a finalitzar-lo.

No hi ha dubte que, per raons òbvies, el desenvolupament del meu treball ha recolzat quotidianament sobre ESADE, i, en aquest sentit, el meu agraïment encara és més extens. El director general, doctor Lluís M. Pugès, i el degà, doctor Robert Tornabell, han contribuït decisivament al fet que les condicions personals, professionals i acadèmiques de què he pogut gaudir, sobretot en el període de redacció de la tesi, hagin estat les més idònies. Ultra el suport personal que significa, crec que la seva actitud palesa una identificació institucional amb un dels elements cabdals de la vida universitària que diu més que qualsevol declaració de principis.

Amb els meus companys del Departament de Ciències Socials, els doctors Carles Comas, Marià Corbí, Josep Miralles i Joan Travé, m'uneix una relació intel·lectual i humana que va molt més enllà de l'estrictament acadèmica: han esdevingut un veritable regal que m'ha fet la vida. Són més de vint anys compartint reflexions, interessos i projectes, en els quals m'han aportat de manera

exemplar molt més del que puc ser capaç de reconèixer: el seu acompanyament m'ha estimulat i m'ha fecundat fins aquells nivells als quals no s'arriba amb paraules. El doctor Antoni M. Güell sempre m'ha donat, amb afecte i discreció, el suggeriment que precisava o m'ha adreçat a la persona adient en cada orientació que li he demanat. Mentre redactava la tesi s'ha incorporat al Departament el doctor Àngel Castiñeira: l'atenció i la cordialitat que ha palesat en tots els comentaris que m'ha anat fent queden com a penyora d'una relació que, de cara al futur, estem convençuts que podrà donar el fruit d'un treball compartit, al qual espero poder aportar, si més no, tant com ell m'ha aportat a mi fins ara.

La Montse Zurano es va reincorporar a ESADE quan jo vaig començar a redactar la tesi, i, entre altres coses, li van assignar ser la meva secretària: en contra del que seria comprensible, durant tot aquest temps no ha perdut en cap moment el bon humor ni la disponibilitat per resoldre ràpidament les urgències que anaven sorgint. La Josefina Morente va ser la meva secretària en el període que, entre altres coses, anava recollint bibliografia i informacions: sempre era a punt de fer una altra fotocòpia o d'introduir una altra referència. L'Antònia Rigo fa anys que m'ajuda a millorar el meu català amb una paciència digna de millor causa, i en Jordi Palau la deu haver gastat tota corregint aquestes pàgines: l'únic que puc dir és que qualsevol error d'escriptura que s'hi pugui trobar només és imputable a la meva obsessió de continuar introduint-hi esmenes malgrat que ells ja n'hagin fet la darrera correcció definitiva. La Patricia Matthews sempre ha estat a punt per resoldre els meus entrebancs amb l'anglès, malgrat que interrompés el que estava fent. Durant tots aquests anys, l'equip de la biblioteca d'ESADE ha localitzat els materials que li he anat demanant (i fins i tot, de vegades, abans que els demanés): m'esgarrifa pensar on em trobaria, encara, en el procés d'elaboració d'aquesta tesi sense la seva eficaç i cordial professionalitat, que sempre està més enllà del que es podria esperar. I l'Alfons Cornella m'ha conduït sempre amb precisió vers el meu objectiu enmig de les selves

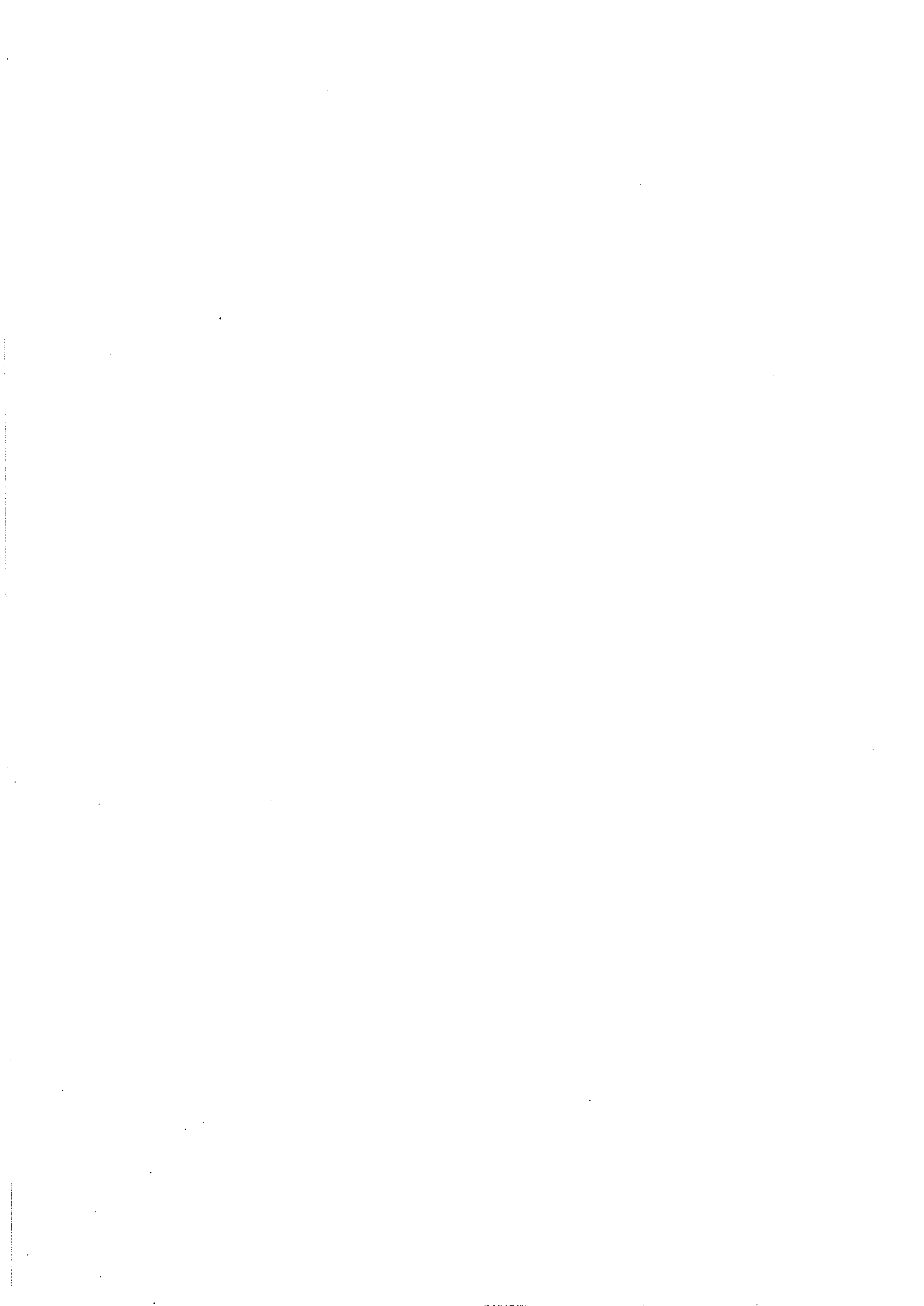
inescrutables que són per a un profà els bancs de dades.

Durant aquests darrers dos anys, els meus companys de tertúlia Mariona Costa, Francesc Joan i Ferran Requejo han tolerat les meves informalitats i m'han permès continuar pensant -malgrat la tesi- que el debat filosòfic és compatible amb l'amistat i la gratuïtat.

Finalment ("last, but not least", com diu amb veritat el tòpic), he de confessar la paradoxa més gran d'aquesta tesi: s'ha redactat en molt bona part durant l'Any Internacional de la Família, sense considerar que una de les coses que atempta més contra la integritat de la vida familiar és, justament, la redacció de tesis doctorals. L'Oriol i en Xavier van demanar, en la seva carta als Reis, que portessin una tesi al seu pare, tips com estaven del seu ritme de vida, amb la frustració corresponent: no crec que sigui un consol suficient el fet que aviat puguin entendre que, potser d'una manera peculiar, els Reis han satisfet finalment el seu desig. Durant aquests darrers anys, la Pilar ha anat acompanyant amb comprensió i alegria totes les meves promeses que començaven amb l'enunciat "Quan acabi la tesi...", sense creure-se'n cap, òbviament. I, menys encara, la que assegurava que quan acabés la tesi afluïxaria el meu ritme de treball. Amb una mica de sort, potser algun dia la sorprendré. En qualsevol cas, he de reconèixer que la seva contribució a l'assoliment d'aquest objectiu ha estat, de bon tros, la més decisiva i, certament, molt superior al que ella està disposada a reconèixer.

A tots, moltes gràcies.

Introducció



**Ètica i gestió d'organitzacions:
una comprensió de la "Business Ethics"**

En els orígens d'aquesta tesi, ultra les motivacions i els interessos d'índole més personal, es troba el que podríem anomenar la percepció d'una demanda. En els darrers anys hem pogut constatar que s'ha desfermat una tendència cada cop més gran a vincular la paraula "ètica" a la paraula "empresa". No hi ha dubte que aquesta tendència pot respondre a una moda (una més!) de les que periòdicament passen per les escoles de management i els mitjans de comunicació. Però, modes a part, creiem que aquesta tendència reflecteix sovint una preocupació autèntica per un problema encara no ben resolt i que, alhora, és un símptoma més d'unes transformacions socials i culturals que, probablement, van molt més enllà de la demanda manifesta d'una ètica de (o en) l'empresa. El creixement i l'ambigüitat de la demanda es pot palesar, simplement, amb la constatació de l'increment de les publicacions, els cursos i els seminaris que s'han produït en els darrers anys¹. Però aquesta explosió quantitativa ha palesat també que, al voltant d'aquesta qüestió, es planteja un repte ben específic que afecta simultàniament la gestió de les organitzacions i l'ètica aplicada: el repte d'explicar, tant des del punt de vista conceptual com des del punt de vista operatiu, com enfocar una proposta ètica adequada a la realitat contemporània de les empreses i les organitzacions. Repte que, si se'ns permet aquesta referència personal, se'ns ha fet especialment palès en la nostra experiència acadèmica i docent i en la nostra experiència d'assessorament a algunes empreses, organitzacions i institucions.

No cal dir que en el rerafons immediat d'aquesta demanda i d'aquest repte trobem la reacció social crítica davant de força actuacions que s'han esdevingut darrerament en tota mena

¹ No ens referirem en aquesta introducció a l'evolució històrica i acadèmica, malgrat que hi farem algunes al·lusions. Ens remetem a les referències i a la presentació que en fem, globalment, en el capítol 3; i a les que fem d'algunes temàtiques concretes en els capítols corresponents.

d'organitzacions, tant en empreses privades com en les administracions públiques. Però hi podem trobar moltes més coses. Hi podem trobar -de manera no tan sols latent- els interrogants davant la crisi de l'estat del benestar i també les reaccions davant de les conseqüències que tenen a mitjà i a llarg termini determinades actuacions empresarials. Creiem que hi pot haver també, després d'un període de fortes reticències i crítiques envers el món empresarial, un intent de revalorar-lo culturalment i socialment, però cercant-ne la legitimitat no simplement en la seva pròpia activitat i en els seus criteris d'actuació, sinó en una relectura ètica d'aquests. En un altre ordre de coses, ens sembla que també hi té un paper la reacció davant la crisi de les ideologies. Un cert descrèdit dels discursos substantius i, correlativament, de les institucions que n'eren portadores ha deixat l'empresa alliberada: ja no es troba en inferioritat de condicions quan s'ha de justificar davant dels partits, els sindicats, les esglésies o els mitjans de comunicació, ans al contrari. I amb això es produeix també una certa sobrecàrrega d'expectatives: el recurs a l'ètica seria l'expressió d'unes demandes a l'empresa que van més enllà de les seves dimensions econòmiques. En relació amb això, i en un altre registre, l'apel·lació a l'ètica a l'empresa també podria expressar una certa modificació de les valoracions personals. Desbordada davant de la complexitat dels problemes contemporanis i incapaç d'abordar-los, la gent concentra en el seu entorn immediat la recerca de sentit o de motivacions vitals. I, atès que el treball ocupa una bona part del temps (si més no quantitativament), l'apel·lació a l'ètica canalitzaria i expressaria aquesta necessitat personal d'arrelament, de motivació i de sentit.

Tanmateix, cal preguntar-se com afrontar aquesta demanda que es formula en termes d'ètica de l'empresa i en l'empresa i com donar-hi resposta. I cal fer-ho situant-nos més enllà de la diversitat de motivacions, interessos i situacions que hi poden convergir. Perquè, en darrer terme, el repte consisteix a elaborar una resposta suficientment rigorosa, en termes d'ètica aplicada, encara que la demanda no ho sigui tant. Creiem que, de

la mateixa manera que la bioètica ha estat la resposta a uns interrogants i uns reptes que eren literalment impensables no fa gaires anys, el diàleg entre ètica i empresa respon a la presa de consciència d'una nova realitat. En el nostre món, irreversiblement, l'acció humana és una acció mediada organitzativament i, consegüentment, sembla que pensar èticament l'acció humana comporta pensar-la també, en la seva especificitat, en tant que aquesta acció es duu a terme mitjançant empreses i organitzacions. Al capdavant, l'exigència de responsabilitat i la necessitat d'autoregulació que això planteja no és el resultat de la mera bona voluntat, sinó una conseqüència del reconeixement del poder de les organitzacions en un món interdependent. En aquest context, comprendre i orientar l'acció humana no sembla possible amb un discurs unidireccional de l'ètica a l'empresa, o a l'inrevés. Ens cal una articulació que ens permeti donar compte de la realitat de les empreses i organitzacions, i que ho faci des d'un marc de referència sostenible èticament.

Per tant, podríem dir que, en darrer terme, partim del reconeixement que, en la societat contemporània, l'acció humana no es pot entendre només com una acció d'individus o exclusivament individual. Com més va, més les accions humanes són accions que duen a terme les empreses i les organitzacions de tota mena. I, en relació amb això, les formes de vida, els valors, el tipus de societat, etc. són configurats específicament per decisions que es prenen i es posen en pràctica organitzativament. Creiem que aquesta problemàtica no es pot tractar només en termes individuals o personals. Perquè hi ha una dimensió col·lectiva (específicament organitzativa) que va més enllà de les voluntats individuals i que no s'esgota en aquestes ni s'hi identifica. Per això caldrà treballar en el desenvolupament d'una reflexió ètica que sigui capaç de comprendre adequadament les pràctiques i les decisions organitzatives.

Aquesta tesi, per tant, pretén plantejar-se fins a quin punt, en

quin sentit i amb quines limitacions es pot proposar una comprensió ètica -que estigui orientada a l'acció- que sigui adequada a les funcions directives i a les exigències del funcionament de les empreses i de les organitzacions. I, més en concret, es preguntarà per la possibilitat d'elaborar un model d'anàlisi de les organitzacions que articuli els plantejaments de la fonamentació ètica amb les propostes que sorgeixen del món de la gestió, de manera que aquestes propostes siguin susceptibles, també, de ser reelaborades èticament sense perdre la seva especificitat organitzativa. Per tant, en darrer terme, una de les aportacions bàsiques de la tesi es pretén que sigui l'elaboració d'un model justificat èticament, operatiu per a l'anàlisi -en termes ètics- de la gestió d'organitzacions, i capaç d'orientar i motivar pràcticament el desenvolupament ètic d'aquestes. No cal dir que, en el cas que això s'assoleixi, pot esdevenir el marc de referència per al desenvolupament d'investigacions més arrelades empíricament i per al disseny de programes de formació, tant en el context acadèmic com en l'organitzatiu.

La construcció d'aquest model es farà mitjançant un estudi de les aportacions bàsiques de l'anomenada Business Ethics (que a partir d'ara, i al llarg de tota la tesi, anomenarem BE). De fet, ha estat en el marc del món acadèmic i empresarial usamericà on des de fa més temps s'han elaborat propostes orientades a bastir un tractament ètic de les actuacions empresarials. Malgrat que més recentment s'ha començat a elaborar a Europa un treball en aquest camp -amb la intenció manifesta, dit sigui de passada, de trencar amb la dependència de la producció usamericana i de crear una aproximació que tingués en compte les tradicions ètiques i empresarials europees-, la BE usamericana disposa d'una extensió de materials i d'experiències, i del que podríem anomenar una elaboració de reflexions i de problemàtiques, dels quals hem de reconèixer que a Europa encara no disposem.

Això no vol dir que haguem d'acceptar passivament les aportacions de la BE usamericana, ans al contrari. De fet, per bé que

l'objecte material del nostre estudi i de la nostra anàlisi hagi estat fonamentalment -encara que no exclusivament- la BE usamericana, creiem que la reconstrucció que h'hem fet des de la nostra aproximació es distancia en aspectes substancials del seu plantejament, fins al punt que considerem que la nostra aportació s'ha de situar en aquesta línia d'elaborar una aproximació específica a aquestes qüestions des de les nostres realitats socials, culturals i filosòfiques. Tanmateix, hem de reconèixer que la nostra intenció quan ens vàrem proposar una investigació que fos adequada per a la realització d'una tesi doctoral era la de fer un treball que podríem qualificar de més aplicat, més orientat vers el coneixement de la nostra realitat en algun aspecte central d'aquesta temàtica. Però, cada cop que ens endinsàvem en el treball d'una qüestió concreta, anàvem a raure a la mateixa dificultat: disposem de moltes informacions i aportacions sobre els diversos camps de la BE, però encara no està prou elaborat un marc de referència que permeti situar i fonamentar sistemàticament els estudis possibles (o, si més no, no hem considerat prou satisfactoris els intents que en aquest sentit s'han apuntat en el context de la BE). De fet, el 1990, després de trenta-dues entrevistes amb alguns dels estudiosos i teòrics més importants de la BE, Kahn reconeix que l'absència d'alguna mena de marc de referència és una de les més importants "fonts de frustració per als investigadors en BE"².

No pretenem, com és obvi, haver cobert aquesta mancança, però sí que volem deixar constància que el nostre treball s'ha orientat (mitjançant una lectura analítica i crítica dels temes que hem considerat centrals de la BE) vers l'objectiu de construir una elaboració que ens permetés, ensems, situar els temes en qüestió en una perspectiva global mínimament coherent i proposar una hipòtesi més àmplia de comprensió de la BE que ens permetés de manera plausible orientar-nos posteriorment en el camp de la investigació més aplicada i en el camp de la docència i de l'assessoria. A això s'ha d'afegir una de les coses que es pot

² Kahn, 1990, pàg. 311.

constatar més ràpidament en qualsevol aproximació que hom faci als materials de la BE, si més no des d'una perspectiva europea: l'aparent insuficiència de la justificació ètica de les seves propostes. Si se'ns permet utilitzar els dos termes de la denominació, podríem dir que la BE ha estat molt més preocupada per repensar el business des d'una certa sensibilitat ètica que no pas per obrir-se a l'ethics i dialogar-hi des del business. Com farem notar en els capítols 2 i 4, en això no es palesen tan sols les dificultats inherents al treball interdisciplinari que avui requereix tota ètica "aplicada", sinó les dificultats específiques que encara avui té la BE, en el nivell reflexiu, per articular realment les perspectives que hi conflueixen necessàriament.

Per això hem estructurat el nostre treball en dues parts. Dues parts que es presenten separadament per raons òbvies d'ordre expositiu, però que no s'han de veure, si més no segons la nostra intenció, com dues parts diferenciades: cada una s'ha construït en diàleg amb l'altra i, més enllà de les remissions que hem anat explicitant al llarg de la tesi, creiem que la justificació de l'estructura de cada part només esdevé plenament intel·ligible si es té en compte el fil conductor que ha vertebrat l'altra. Creiem que això és especialment rellevant quant a la primera part (atès que la segona reflecteix el que òbviament és l'objecte d'estudi d'aquesta tesi) per tal com, si ens haguéssim limitat a fer un estudi textual de la producció bàsica de la BE, aquesta no ens l'hauria possibilitat. El que en algun moment qualificarem com a dèficit ètic de la BE ens ha fet imprescindible elaborar una primera part on, en diàleg amb la BE, hem hagut de crear el que podríem anomenar un "espai ètic" per al nostre objecte d'estudi (les empreses i organitzacions) i unes "coordenades ètiques" per a comprendre'l. Així, en la primera part ens farem ressò d'algunes qüestions bàsiques de la reflexió ètica a partir d'un cert diàleg amb les propostes de la BE des de la lectura que n'hem fet. Podríem dir, doncs, que la primera part és una mena de cara oculta de la segona i que, per tant, no s'ha d'entendre com una simple presentació o un simple resum de qüestions ètiques

(per bé que, estrictament, en molts moments ho sigui). De fet, si s'hi plantegen algunes qüestions ètiques i de fonamentació que queden simplement apuntades és perquè del que es tracta és de mostrar-ne la rellevància amb vista a un desenvolupament de la BE que es pugui considerar suficientment solvent des del punt de vista ètic. Per això quedaran apuntades algunes línies de treball i d'investigació que queden obertes ja que, sobretot, del que es tracta és d'establir les bases d'una articulació entre dos discursos que encara funcionen massa en paral·lel o amb poques connexions: el discurs ètic i el discurs de la teoria de l'organització i de la gestió.

En definitiva, ens hem proposat de fer una anàlisi de la BE que vol anar més enllà de les seves propostes textuais i, consegüentment, que vol qüestionar-ne els pressupòsits i, sobretot, el que qualificarem de mancances pel que fa al suport ètic de les seves propostes. La segona part pretén proposar una lectura crítica de les principals aportacions de la BE, de la seva evolució i de les seves orientacions pràctiques. Però aquesta proposta pren progressivament la forma d'una reelaboració dels plantejaments de la BE, i desemboca en la configuració del que és el nostre model de comprensió de la BE, tant en el vessant analític, com en el vessant d'orientació d'investigacions ulteriors, com en el vessant pràctic o operatiu.

La nostra pretensió, tanmateix, va una mica més enllà. No tan sols volem fer una anàlisi de la BE que vagi més enllà de la síntesi o l'agregació de materials, i assolir una integració de perspectives emmarcada èticament. La nostra pretensió és elaborar un model que pugui ser vàlid per a la reflexió i el desenvolupament ètic de qualsevol mena d'organitzacions. De la constatació que la nostra societat és -també- una "societat d'organitzacions" i que l'acció humana avui és, en molt bona part, una acció mediada organitzativament, es desprèn com un repte específicament contemporani la necessitat de comprendre, d'analitzar i d'orientar èticament l'actuació de les organitzacions de tota mena. Això, òbviament, no vol dir

dissoldre l'especificitat organitzativa: no pretenem assimilar les empreses, les administracions públiques o les organitzacions no lucratives o no governamentals. Però, en canvi, sí que creiem factible, en la mesura que volem tenir en compte primordialment el fet organitzatiu amb relativa independència del marc econòmic o polític en el qual es pot inscriure, que la nostra proposta pugui ser plausible en tant que ètica de les organitzacions i en les organitzacions, i no simplement en tant que ètica d'empresa.

No cal dir que amb això ja ens situem més enllà del que convencionalment s'entén per BE, si més no de manera estricta. Tanmateix, creiem que, paradoxalment, ara com ara aquesta pretensió només es pot assolir mitjançant l'estudi de la BE, per tal com és en l'àmbit empresarial on s'ha avançat més en una reflexió ètica que tingui explícitament en compte com a clau de lectura la dimensió organitzativa i les seves exigències³. Per això la nostra tesi es titula "Ètica i gestió d'organitzacions", atès que, si bé el que proposem és una anàlisi de la BE, el que pretenem, mitjançant aquesta anàlisi, és tractar èticament el fet organitzatiu. En definitiva, es tracta d'afrontar els reptes ètics que plantegen les realitats organitzatives contemporànies atenent a les noves demandes i necessitats reflexives que s'hi expressen; i es tracta de no fer-ho, simplement, recollint i sistematitzant les herències rebudes.

Per bé que en el capítol tercer ja farem esment amb detall del procés de configuració de la BE, convé anticipar el reconeixement admès generalment que, en tant que disciplina acadèmica, se la considera relativament recent, i que hom en situa la constitució com a tal cap al començament dels anys vuitanta⁴. Això significa que no es pot dir que hi hagi encara ni un "corpus" doctrinal constituït i reconegut, ni uns autors amb una obra publicada que

³ En alguns moments, al llarg de la tesi anirem apuntant on situem, des de la nostra anàlisi, les connexions amb les altres formes institucionals.

⁴ Vegeu, per a una justificació detallada d'aquestes afirmacions, les referències que donem en el capítol tercer.

sigui referència unànimement i incontrovertiblement reconeguda. Més aviat -i com a màxim- el que hi ha és la coincidència convergent en el tractament de determinades qüestions i la dedicació persistent de determinats autors a aquestes qüestions, cosa que els converteix -de fet- en referència important per a cada una d'aquestes i, en la mesura que en tracten diverses o que assagen de fer-ne alguna presentació més sistemàtica, en referència de la BE com a tal.

I per això mateix el nostre treball de recerca de fonts ha estat més aviat un procés d'aproximacions successives, en el qual la recerca d'articles ha estat, en algunes qüestions, tant o més important que l'estudi de llibres, atès que la construcció de molts aspectes de la BE ha estat el resultat de debats que s'han dut a terme en diversos articles, i no sempre aquests debats han desembocat en propostes sistemàtiques incloses en llibres. Aquesta recerca bibliogràfica al voltant de les qüestions centrals de la BE l'hem dut a terme mitjançant el seguiment de les referències que anaven apareixent més reiteradament en el tractament de cada qüestió. Aquest seguiment l'hem completat amb diverses consultes a bancs de dades (entre els quals hem de destacar l'ABI/INFORM, que ens ha permès accedir a les referències de més de mil revistes publicades des de l'any 1971): aquestes consultes ens han possibilitat la realització d'una confrontació sistemàtica de temes i d'autors, que ens ha permès localitzar aquells articles que són, si més no, les referències més citades en qüestions que tenen que veure amb la BE o, simplement, que n'han tractat alguna. També hem revisat sistemàticament i íntegrament des del primer número el Journal of Business Ethics, atès que és la revista que es considera com la referència més important de la temàtica. Finalment, hem utilitzat aquells textos que els surveys o les referències indiquen que tenen un ús més reconegut en la docència de la BE.

Com hem dit, doncs, el nostre treball s'orienta vers la configuració d'un marc de referència que permeti articular el plantejament de la BE i el desenvolupament pràctic dels seus

àmbits més específics. El recorregut que farem al llarg d'aquesta tesi per tal d'assolir-ho tindrà dues parts.

La primera part la dividirem en dos capítols. El primer capítol pretén posar de manifest una doble mancança heretada que fa poc viable una aproximació immediata o pre-reflexiva a la BE: d'una banda, la dificultat de no poder recolzar suficientment sobre una mediació entre discursos (el de l'economia i el de l'ètica); d'altra banda, la dificultat de poder assolir aquesta mediació sense una atenció explícita al nivell organitzatiu (entre el personal i el sistèmic). En aquest capítol, doncs, es vol fer veure -a tall d'hipòtesi de treball- que l'anàlisi i la reflexió sobre els processos de modernització i sobre la constitució de les nostres societats s'han fet en bona part a partir d'una doble dissociació. En primer lloc, hom ha considerat que el tractament dels valors i de la moral és propi d'un àmbit i d'una "lògica" diferenciats del tractament de l'acció política i de l'acció econòmica, de manera que cada un d'aquests gairebé té el seu propi objecte i la seva pròpia disciplina. Això no exclou, és clar, que sovint es postuli o es desitgi una interrelació teòrica o pràctica més gran, però sol ser després d'haver-los sistematitzat per separat. En segon lloc, el discurs moral, quan s'ha plantejat l'acció humana, sovint ho ha fet prenent com a referència directa o les persones individualment considerades o la societat (i els seus ideals) considerada com una totalitat. En canvi, no hi ha hagut tant una consideració directa i específica del que podríem anomenar el fet organitzatiu, de manera que el discurs moral que hi fa referència sovint s'ha plantejat més aviat com una "conseqüència" o "aplicació" a la vida organitzativa del discurs moral sobre les persones o sobre la societat. En aquest capítol, però, tan sols es vol constatar mínimament aquesta doble dissociació (i no, per tant, discutir-la o "superar-la") amb l'objectiu de fer notar que el tema que ens ocupa exigeix aprendre a pensar moralment sobre un nou tipus d'actor (l'organització) i assumir com a part del problema el fet que moltes de les dificultats que de vegades s'experimenten per pensar articuladament l'ètica i la gestió provenen del fet que

l'anàlisi d'aquestes s'ha enfocat des de paradigmes que d'entrada gairebé s'exclouen mútuament.

El segon capítol pretén proposar un mínim marc de referència ètic que permeti sostenir el nostre treball. S'intentaran assenyalar (des d'una perspectiva d'ètica aplicada, i no de fonamentació ètica) els trets irrenunciabls que algunes tradicions o paradigmes ètics han considerat com a rellevants per comprendre l'acció humana. Aquí només es pretén donar compte d'alguns elements bàsics del perfil de cada ètica, des del diàleg amb la BE. Conseqüentment, intentarem prendre nota, sobretot, d'allò que cadascuna aporta de més específic i de les mancances que cadascuna fa notar en les altres. Es tracta només, per tant, de prendre nota d'aquesta constatació i no de resoldre o analitzar l'eventual confrontació entre cada model o proposta ètics. Atès el desenvolupament de la BE, dibuixarem el perfil de les ètiques utilitaristes i conseqüencialistes, de les ètiques deontològiques i de les ètiques aretològiques. I, més en concret, ens interessarà fer notar: de les ètiques utilitaristes i conseqüencialistes, l'atenció als resultats de l'acció i el model antropològic subjacent, i la consideració del poder en clau de responsabilitat; de les ètiques deontològiques, l'atenció als principis universals, als procediments de justificació, al constructivisme ètic, i el model antropològic subjacent; de les ètiques aretològiques, l'atenció a la constitució del caràcter i de la personalitat del subjecte moral i al fet que això s'esdevé en el si d'un grup que comparteix valors, i el model antropològic subjacent. Intentarem ulteriorment justificar la nostra perspectiva, segons la qual, amb vista a la BE en tant que ètica aplicada, cal tenir en compte totes tres aproximacions ètiques i -sobretot- la integració d'aquestes; ja que considerarem que molts atzucacs pràctics, en la reflexió ètica, vénen per l'absolutització d'una i l'oblit de les altres.

La segona part estarà totalment dedicada a la nostra anàlisi de la BE. Els capítols tercer i quart estaran destinats a situar-la històricament i teòricament. En el capítol tercer presentarem el

que anomenarem el procés de constitució històrica de la BE i de la seva presa d'identitat en tant que disciplina acadèmica. Així mateix, començarem a fer veure com, en aquesta constitució, la BE ha anat guanyant el seu espai en la mesura que no s'ha limitat a ser l'expressió organitzativa dels valors socials i econòmics dominants i en la mesura que no s'ha limitat a ser la versió organitzativa d'alguna ètica professional. En el capítol quart mostrarem com alguns problemes d'identitat de la BE estan íntimament lligats tant a les dificultats que té per assolir una perspectiva estrictament interdisciplinària com a l'ús merament instrumental i -de vegades- acrític de les teories ètiques que sovintaja en els plantejaments de la BE. I apuntarem que -tal com se suggereix reiteradament des del nostre context- algunes d'aquestes dificultats es podrien resoldre més plausiblement en el marc de l'assumpció de l'ètica cívica.

En el capítol cinquè donarem compte de dos debats que han resultat molt rellevants per a la constitució reflexiva i acadèmica de la BE, tant per les aportacions que han fet com per les limitacions que han palesat: el debat sobre si l'empresa és una persona moral i el debat sobre la responsabilitat social de l'empresa. Constatarem que les aportacions ho han estat sobretot quant a configurar una reflexió ètica específica sobre el fet organitzatiu i, més en concret, quant a pensar l'empresa com a agent moral i a comprendre l'actuació empresarial més enllà de les seves estrictes funcions o dimensions econòmiques. I constatarem també que les limitacions que han palesat són degudes al fet de no considerar prou específicament, en la seva reflexió ètica, el fet organitzatiu, atès que encara aborden aquesta reflexió amb una dependència excessiva de la perspectiva personal o de la perspectiva social.

En el capítol sisè farem una anàlisi dels aspectes nuclears de la BE que poden possibilitar una reflexió ètica adreçada específicament a les organitzacions. Però no ens limitarem a fer-la, sinó que, a partir d'aquesta anàlisi, intentarem configurar un model que reelabori i reconstrueixi en termes de teoria de

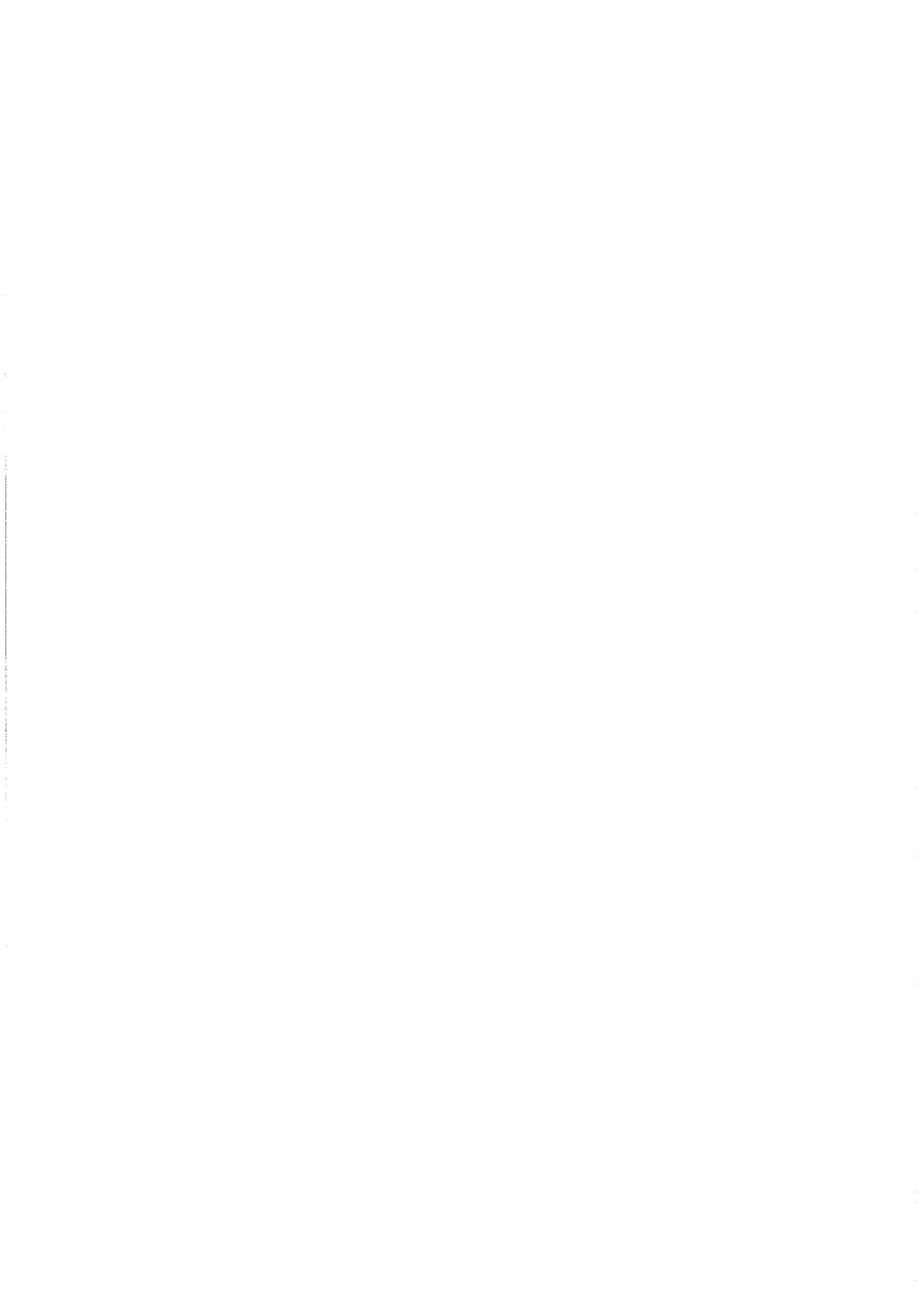
l'organització i de la gestió la lectura de les coordenades ètiques que ja haurem proposat en el capítol segon. Creiem que és aquí on cal situar un dels nuclis centrals de l'aportació més específica d'aquesta tesi, ja que anirem més enllà d'una mera "aplicació" mecànica de les teories ètiques, i proposarem una relectura dels models de gestió d'empreses i d'organitzacions que incorpori la clau de comprensió pròpia del discurs ètic. Aquesta relectura es farà mitjançant una aproximació a una comprensió de l'empresa des de la perspectiva dels stakeholders (en relació amb les ètiques conseqüencialistes i de la responsabilitat), mitjançant una anàlisi de les aportacions dels codis i les "missions" de les organitzacions (en relació amb les ètiques deontològiques i les aproximacions ètiques constructivistes) i mitjançant l'estudi de la configuració i el desenvolupament de les cultures organitzatives (en relació amb les ètiques aretològiques). Però no ens limitarem a fer aquesta relectura, sinó que, un cop establertes i justificades aquestes referències, en proposarem la integració en els dinamismes del desenvolupament organitzatiu. En aquest sentit, posarem l'accent en el procés de presa de decisions i en els processos que constitueixen les estratègies i les finalitats de les organitzacions. I ho farem des de l'assumpció que la integració de les diverses dimensions de la BE és, des de la nostra perspectiva, sobretot un problema pràctic, i no merament de coherència teòrica, i on es juga la seva credibilitat. Ultra la configuració d'aquest model més integratiu, una altra de les aportacions de la tesi creiem que consistirà a fer veure la necessitat d'articular organitzativament les tres referències assenyalades, i que la pèrdua de qualsevol d'aquestes rebaixa considerablement el grau en què es poden assumir les altres. Ens sembla que aquest intent de fer veure l'articulació analítica de les tres dimensions organitzatives en el marc d'una comprensió ètica de les organitzacions encara no s'ha fet de manera explícita i sistemàtica, per bé que sí que s'han elaborat força alguns dels seus aspectes per separat. És per això que creiem que la tesi pot aportar, mitjançant l'elaboració d'aquest model d'anàlisi ètica de les empreses i les organitzacions, un marc de referència

revisió de text

pràctic per a desenvolupar ulteriorment programes de formació i d'investigació.

Finalment, en el setè capítol desenvoluparem una perspectiva conclusiva a partir del model proposat. Aquesta perspectiva pretén contextualitzar el model proposat en els processos de canvi organitzatiu i social que es plantegen a partir del reconeixement de l'emergència d'una societat interdependent, la viabilitat de la qual recolza cada cop més sobre les tecnologies de la informació i el coneixement. El nostre recorregut, doncs, culminarà en una proposta de situar la comprensió i el desenvolupament ètics de les organitzacions en el marc dels processos d'aprenentatge organitzatius (entenenent l'aprenentatge com una manera peculiar d'entendre la constitució d'organitzacions adequada a les noves realitats socials i tecnològiques). En aquest sentit, proposarem incorporar la perspectiva ètica, en totes les seves dimensions, com un factor clau d'aquest aprenentatge organitzatiu, de manera que s'hi faci present d'una forma articulada amb els altres aspectes d'aquest aprenentatge i integrada en tot el seu procés.

Primera part



Capítol 1

Cartografia

1.0 Introducció

Quan hom comença una exploració, el més raonable sembla fer-ho amb el suport d'alguna idea -per minsa que sigui- d'on es troba el territori en el qual es vol endinsar. Cosa, per cert, no gens negligible, perquè el nostre tema (ètica i gestió d'organitzacions) és d'aquells que, quan ens hi trobem, confon les nostres orientacions amb miratges seductors, que ens volen fer prendre per reals les imatges engendrades pel nostre desig.

I és que, si ens deixàvem portar per un cop de cap apressat, fàcilment reaccionaríem dient que aquesta qüestió ja està més que plantejada: és una variant més del vell problema de les relacions entre ètica i economia¹. Simplificant-ho ara una mica, aquest miratge ens vol fer creure que una reflexió ètica sobre els sistemes econòmics (o l'activitat econòmica) ja ens forneix de tots els elements necessaris per tal d'entendre èticament, en un segon moment, el que fa referència a les organitzacions i la seva gestió. Tanmateix, i per tal com el tractament que volem fer del tema que ens proposem estudiar ni arrenca ni depèn (com a condició de possibilitat) d'una determinada comprensió de les relacions entre ètica i economia, ens cal, si més no d'entrada, indicar quina és la nostra posició en el que pertoca a aquest punt.

Òbviament, no és que ara pretenguem afirmar que l'anàlisi de les relacions entre ètica i economia (o activitat econòmica) sigui irrellevant per a la nostra qüestió. L'única cosa que afirmem és que molt sovint no sol atendre prou específicament a la mediació

¹ En el tercer capítol situarem amb més precisió aquesta problemàtica, des de la perspectiva de la BE.

organitzativa que institucionalitza socialment l'activitat econòmica. Certament, això s'emmarca en un problema més general, que és el de la plausibilitat de l'existència d'una ètica de les institucions, però creiem que aquest problema no es pot resoldre només mitjançant anàlisis conceptuals, sinó assajant de fer reflexions ètiques adequades a la realitat social, com ho pot ser la de les empreses i organitzacions. És evident que cal anar aprofundint en l'ètica econòmica, però el que volem emfasitzar és que l'ètica de les organitzacions ni s'hi confon, ni se'n dedueix, ni s'esgota en les seves aportacions. I, que quedi clar també, sense oblidar que l'ètica de les organitzacions tampoc no es pot desenvolupar al marge de l'ètica econòmica.

Dit altrament: de la mateixa manera que hi ha tradició i legitimitat per al que podríem anomenar -en el món econòmic- una ètica de les dimensions macro (que parla en clau ètica dels sistemes, els models de societat, etc.) i una ètica de les dimensions micro (que parla en clau ètica del que pertoca als individus en les seves relacions econòmiques), no hi ha tanta tradició per a una ètica de les dimensions meso, de les mediacions organitzatives. Creiem que, per diversos motius que ara no vénen al cas, el discurs ètic està molt més avesat a heure-se-les amb sistemes socials o individus que no pas amb organitzacions, i que sovint vol dissimular-ho extrapolant o projectant en les organitzacions allò que ha elaborat amb relació als sistemes socials i amb relació als individus, sense parar prou esment en les possibilitats de bastir també una reflexió ètica que assumeixi directament en la seva especificitat el fet que avui, irreversiblement, en molts àmbits de la vida, l'acció humana només es pot entendre com una acció mediada organitzativament.

En la nostra opinió, el llast que comporta aquesta aproximació que només parla en termes d'individu o de sistema social (obviant la mediació organitzativa) se sol manifestar en el que -provisionalment- volem anomenar la tesi o el paradigma

separatista² (entre ètica i economia). Tesi o paradigma perfectament compatible³ amb grans i exigents afirmacions de la necessitat de l'ètica en el món econòmic i dels costos de tota mena que comporta que això no s'esdevingui; però sense que quedi gaire clar quina és la seva articulació, i com i on s'esdevé. Segons l'enfocament separatista, ètica i economia són dos discursos diferenciats, que es constitueixen de manera independent, que ens aporten dues aproximacions autosuficients per comprendre la realitat de l'acció humana, i que, quan es tracta de posar-los en joc en situacions concretes, es poden activar conjuntament mentre no s'interfereixin mútuament.

Tal i com ho veiem, aquest plantejament separatista el trobem operant sempre que ens topem amb enfocaments que es poden resumir nuament en alguna d'aquestes quatre conclusions⁴: (1) l'ètica és un impossible en el món econòmic, i parlar de BE és una contradicció en els termes; (2) l'ètica té una funció interior a l'activitat econòmica, fonamentalment de caire legitimador i motivador; (3) l'ètica ha d'actuar com un correctiu exterior dels excessos que es puguin produir en l'activitat econòmica; (4) l'ètica és una instància crítica (o de refús) que sempre qüestiona la pràctica econòmica en nom de valors no econòmics i (suposadament) humans. Aquest plantejament separatista, repetim-ho, és perfectament compatible amb el postulat de la necessitat d'ètica en l'activitat econòmica. Perquè, quan això s'esdevé, sol recolzar-se en una comprensió de l'activitat econòmica "purificada" de contaminacions ètiques; en una comprensió de l'ètica "purificada" contaminacions antropològiques i/o

² Per a adoptar aquesta formulació, ens hem inspirat en els treballs de Gewirth (1986), Koslowski (1987), Sen (1987) i Ulrich (1990).

³ Posem èmfasi en la compatibilitat perquè és el punt on més fàcilment ens podem confondre. També hi ha, com és obvi, una versió de la tesi separatista segons la qual el discurs ètic i l'econòmic són impermeables o incommensurables entre si.

⁴ Utilitzem ara formulacions convencionals i col·loquials, sense entrar a precisar la manera més adequada d'usar els termes "ètica" i "moral".

situacionals; i en una comprensió de l'organització (o de les institucions) com a subproducte de dinamismes socials i/o individuals. El problema és com combinar aquests diversos elements sense fer exercicis de logomàquia.

La nostra pretensió -sense ignorar la necessitat intrínseca d'una ètica econòmica- és proposar una reflexió ètica específica que prengui en consideració directament les organitzacions com a tals i els processos d'institucionalització i de gestió que els són inherents. Volem, doncs, arrencar del que usualment és un buit en els mapes mentals amb els quals hom s'orienta en aquestes qüestions, amb la convicció que una reflexió ètica sobre les organitzacions i la seva gestió ni s'ha de contraposar amb, ni s'ha de separar de les aportacions que pugui fer una reflexió ètica que prengui en consideració primordialment el sistema o l'individu, però que, amb relació a elles, servei la seva especificitat.

Amb això, però, pretenem alguna cosa més. Pretenem també fer una proposta que permeti incorporar la dimensió ètica com un moment intern dels processos d'institucionalització i de gestió. "Intern" aquí significarà intrínsec a la gestió, articulable amb altres dimensions i exigències de la gestió i, necessàriament, en tensió no coincident amb elles. (Cal fer notar, dit sigui de passada, que, en contra del que ens poden induir a pensar les adherències separatistes que podem arrossegar, aquesta "tensió no coincident" no existeix només entre l'ètica i la resta de dimensions de la gestió: en la pràctica, també n'hi ha -o n'hi pot haver- entre les diverses dimensions de la gestió, encara que no es prengui en consideració la dimensió ètica.) D'aquesta manera, podrem considerar que l'ètica s'interpenetra amb altres referències en el que pertoca a l'orientació i el desenvolupament de processos organitzatius i institucionals que, per cert, no són reductibles a la seva lectura en clau ètica⁵.

⁵ Com també ens pot fer pensar, des de la banda de l'ètica, el paradigma separatista.

Una comprensió ètica de la gestió d'organitzacions que no es limiti a rebre passivament allò que s'ha elaborat en àmbits aliens no tan sols pot propiciar l'articulació interna que volem proposar, sinó que també pot esdevenir una instància de referència per al diàleg amb les aportacions provinents de les aproximacions que donen prioritat a l'abordatge del problema des de la perspectiva del sistema social o de l'individu. Creiem que abordar aquesta qüestió a partir d'una anàlisi de la BE és el més adient, per tal com avui -llevat d'alguns àmbits dissortadament encara massa minoritaris- gestió d'organitzacions s'identifica reductivament amb gestió d'empreses⁶ i, probablement com a conseqüència d'això, la disciplina que més s'ha desenvolupat és la BE, molt lligada al món de les empreses (i, sobretot, al món de les anomenades escoles de negocis, que no sempre és el mateix). Tanmateix, la nostra pretensió al llarg d'aquesta tesi és arribar a proposar un model que pugui ser operatiu -en els seus trets bàsics- per a tota mena d'organitzacions.

Per tot això, hem cregut convenient començar el nostre treball amb un exercici gairebé topogràfic: assenyalant quin és l'espai on ens volem situar. Creiem que, atesos els nostres objectius, començar per una anàlisi que fos temàticament -i directament- d'ètica econòmica ens descentraria excessivament. Però, com que tampoc no en podem prescindir totalment, el que hem fet és agafar-ho per un altre biaix: en aquest primer capítol hem pres com a referència (simptomàtica, més que no pas exhaustiva) diversos autors rellevants amb referència al nostre tema per tal de fer notar que la manca d'atenció explícita a la mediació organitzativa sol anar lligada a plantejaments que, en un grau o altre, són molt propers al paradigma separatista, i viceversa. Hem volgut assenyalar, per tant, dues coses: les aportacions que, des de les seves diverses perspectives, poden fer a la resolució del nostre problema; i el "punt cec" que aquestes solen tenir.

⁶ En alguns moments al llarg d'aquesta tesi ja deixarem indicat que no ens identifiquem en absolut amb aquesta perspectiva restringida.

Creiem que l'especificitat de la nostra temàtica està molt lligada al desenvolupament dels processos de modernització i, estrictament parlant, no s'entén al marge d'ells. Per això, l'altre criteri que hem tingut en fer aquesta tria simptomàtica ha estat que fossin autors rellevants en el que pertoca a la comprensió dels processos de modernització, per tal com creiem que aquesta comprensió ens forneix d'elements essencials per entendre tant el context sòcio-cultural on s'inscriuen determinats dinamismes organitzatius i institucionals (al capdavant la Modernització és intel·ligible sense tenir en compte les institucions de l'Estat "modern" i l'empresa capitalista) com molts dels plantejaments i els continguts que fan referència a les relacions entre ètica i economia. En tot cas, en la segona part ja farem una proposta de comprensió de les relacions entre ètica i gestió d'organitzacions que creiem que se situa més enllà dels marcs de referència convencionals que hem heretat. Però calia -poc o molt- haver-hi passat.

Els autors que hem triat han estat A. Smith, M. Weber, D. Bell, P. Berger i J. Habermas. N'hem fet una lectura necessàriament parcial i deliberadament interessada, però creiem que no esbiaixada. Per dir-ho estrafent els termes habermasians, l'interès que ha guiat el nostre coneixement ha estat, en primer lloc, recollir elements i materials que ens ajudessin a una comprensió del marc global on se situa el nostre tema (atès que la BE no sol ser gaire sensible a aquestes preocupacions); en segon lloc, posar de manifest com la manca de comprensió de la mediació organitzativa en la seva especificitat sol anar lligada al model separatista entre ètica i economia, per bé que això pugui ser compatible amb un gran interès per la necessitat de l'ètica en la vida econòmica i social; i, en tercer lloc, afirmar que l'especificitat del nostre plantejament no exclou, sinó que inclou, l'assumpció d'aportacions que tracten de la nostra problemàtica encara que no se la plantegin temàticament (cosa que nosaltres creiem imprescindible, a diferència del que sol ser habitual en la BE).

Arribats en aquest punt creiem que, més que moltes altres consideracions prèvies, a la plausibilitat del que hem plantejat ja no li queda cap més opció que recolzar-se en el mateix recorregut que ens hem proposat de fer.

1.1 A. Smith i el paradigma de l'interès

La dinàmica del capitalisme¹

Quan Shakespeare posa en boca de Shylock l'afirmació "el guany és una benedicció quan no és robat"² i, més endavant, amb un èmfasi punyent, el mateix Shylock subratlla que, en el que pertoca a motivacions i sentiments, ell no és diferent de cap cristià (i viceversa), probablement està reflectint l'emergència d'una manera de viure i d'actuar que cada cop s'està generalitzant més.

A aquesta manera de viure i d'actuar l'anomenem convencionalment "capitalisme": una transformació en l'àmbit de l'activitat econòmica que a Occident esdevingué un element cabdal del procés de modernització social i, alhora, una peça clau de la matriu de comprensió del mateix procés.

Hom ha assenyalat que fou en el marc d'aquest llarg procés que es forjà l'emergència de la categoria econòmica³. Això significa que no tan sols va canviar el sistema productiu, sinó que també va canviar la manera com aquest era comprès i percebut. L'economia esdevé progressivament un àmbit autònom en la vida social, amb les seves pròpies lleis, de manera que, cada cop més, l'activitat econòmica se separa del seu embolcall social, genera els seus propis criteris d'actuació, es legitima per si mateixa i, fins i tot, en alguns casos, acabarà constituint-se com a marc de referència per pensar la vida social.

Si ens remetem a la sintètica formulació de Dumont, aquest procés

¹ Prenem el títol de Braudel (1985).

² Prenem com a referència la traducció d'El mercader de Venècia feta per Josep M. de Sagarra i editada per l'Institut del Teatre de Barcelona (1985).

³ Vegeu, sobretot, Dumont (1977 i 1983). Sobre la comprensió (i no simplement com a descripció) del capitalisme com a procés històric vegeu, per exemple, Berger (1986).

es pot caracteritzar com el pas de l'holisme a l'individualisme. Les societats tradicionals serien holistes en la mesura que, per damunt de tot, valoraven l'ordre i l'estabilitat, i subordinaven a la totalitat social la vida i l'activitat individual⁴. Les societats modernes serien, en canvi, (cada cop més) individualistes. És a dir, societats en les quals l'individu és el valor estructurador (en la mesura que se'l concep com a autònom i independent), i al qual se subordina la totalitat social⁵. En aquest context, l'activitat econòmica ja no se subordina a l'ordre social ni a les regulacions ètiques, sinó que és el resultat de les interaccions que els individus estableixen entre si⁶.

Aquest canvi en l'activitat econòmica arrossega un canvi en les relacions socials: "en les societats tradicionals, les relacions entre els homes són més importants, més altament valorades que

⁴ Dumont ha formulat aquesta contraposició sobretot a Dumont, 1977, pàg. 13-19 i a Dumont, 1986, pàg. 15-34. En aquesta mateixa línia cal recordar el debat desfermat per Polanyi al voltant del que ell mateix va anomenar la "gran transformació" que, des de la seva perspectiva, hauria consistit en el fet que, en l'antiguitat, l'economia estava sotmesa a la societat, mentre que en l'actualitat és la societat la que està sotmesa a l'economia (vegeu Polanyi (1957); The Great Transformation és va publicar el 1944). En el que afecta la comprensió de la vida política, que creiem que és susceptible d'una lectura molt similar, es pot trobar un bon balanç del debat sobre la diferent concepció de la democràcia entre els grecs i entre els moderns a Requejo, 1990.

⁵ Cal prendre aquesta contraposició més aviat com un principi heurístic, i no tant com a descriptiva, normativa, o nostàlgica, com sovint s'esdevé. Compartim en aquest punt les reserves de Berger: "la teoria de la modernitat capitalista va pressuposar una espècie de teoria de l'Edat Mitjana com a cultura no capitalista, no moderna i, per suposat, no individualista" (Berger, 1989, pàg. 117).

⁶ G. Vilar ha recollit la sistematització que distingeix entre individualisme descriptiu, normatiu, explicatiu i filosòfic (Vilar, 1992, pàg. 52-54). Com ell mateix assenyala, aquestes menes d'individualisme sovint estan interrelacionades o, simplement, confoses. La nostra intenció, ara, no és tractar l'individualisme en totes les seves dimensions, sinó remetre'ns als processos socials que engendren una determinada comprensió ètica de l'individu en el camp de l'acció econòmica.

les relacions entre els homes i les coses. [...] en el tipus modern de societat, al contrari, les relacions entre els homes estan subordinades a les relacions entre els homes i les coses"⁷. Però cal afegir que això no significa que aquesta nova manera d'articular les relacions econòmiques no existeixi en la pràctica amarrada d'altres elements socials no estrictament econòmics⁸, que de vegades s'hi confonen o s'hi barregen.

No es pot parlar de capitalisme si no hi ha activitat econòmica productiva orientada a l'intercanvi en un mercat, amb l'objectiu d'obtenir un benefici. El procés històric va significar que "es passa d'una economia amb mercat a una economia de mercat: d'una economia en la qual el mercat és un component més entre d'altres a una economia que gira fins a tal punt entorn del mercat que es defineix precisament per relació amb ell"⁹. Nogensmenys, això ja des dels orígens no va tenir un significat unívoc. Fins al punt que Braudel (1985) distingeix entre dues menes d'economies de mercat: per una banda, la que fa referència als intercanvis locals o realitzats a no gaire distància, en la mesura que són regulars i oberts; per una altra banda, els que realitzen els grans comerciants i financers en una mena de mercat captiu, que propicien pròpiament les acumulacions de capital, i que s'especialitzen a "fer negoci" tot comerciant, però no en una activitat concreta¹⁰.

⁷ Dumont, 1977, pàg. 16. En aquesta mateixa línia, i des d'una perspectiva diferent, Comas, 1993.

⁸ Per això Schumpeter ha pogut parlar de la "civilització del capitalisme" (Schumpeter, 1943, pàg. 168-179). Però, per la mateixa raó, compartim la tesi de Conill (Conill, 1993a) segons la qual no hem de confondre el fet que el capitalisme impulsés un procés de modernització i de racionalització social amb una atribució al capitalisme de tot el que fa referència als processos de modernització.

⁹ Illanes, 1992, pàg. 1.

¹⁰ Braudel recull, per exemplificar aquesta distinció, la diferència que la llengua catalana estableix entre "botiguer" i "negociant" (Braudel, 1985, pàg. 71). Val la pena assenyalar, per bé que aquest no és ara l'objecte principal del nostre treball, que Braudel insisteix a no identificar totalment economia de

Sigui com sigui, hi ha acord¹¹ en el fet que, a partir dels segles XII i XIII, l'activitat comercial esdevé, com més va, més important. La importància creixent de les ciutats i els grans descobriments marítims del XV i el XVI, juntament amb innovacions que afectaren les institucions financeres, desplaçaren l'eix econòmic del món del Mediterrani a l'Atlàntic i propiciaren un creixement econòmic que transformà la faç europea. Quan aquest desenvolupament econòmic s'articulà, en primer lloc a Anglaterra, amb les innovacions tecnològiques lligades al maquinisme i que coneixem amb el nom de Revolució Industrial, el capitalisme es va consolidar com el sistema econòmic d'Occident.

La burgesia fou la classe que esdevingué portadora social d'aquest procés. Però el seu protagonisme social exigia, si més no, una cosa: l'èxit en els negocis. L'èxit social és l'èxit en els negocis, cosa que implica que el motlle que configura la vida és econòmic¹². Ara, això no s'esdevé mai en estat pur. Ans al contrari: s'articula amb altres transformacions socials que no són d'índole econòmica, i les reforça. "Les institucions econòmiques no existeixen en el buit sinó en un context (o, si es vol, en una matriu) d'estructures socials i polítiques, normes culturals i, per suposat, estructures de consciència (valors, idees, sistemes de creences)"¹³. El desenvolupament del capitalisme, doncs, vist globalment, no tan sols oposa competència econòmica en el mercat a la immobilitat social i corporativa; sinó que també propicia un nou ordre polític (l'Estat Nació i la tradició liberal de la democràcia en oposició al poder excessiu dels governants i als privilegis de la jerarquia o l'herència) i un nou referent cultural, expressada

mercant i capitalisme: no cal dir que les conseqüències d'aquesta distinció no són merament teòriques.

¹¹ No podem detallar aquí el procés històric, que no és objecte del nostre estudi. Les nostres referències han estat Beaud, 1981; Braudel, 1985; Brunner, 1978; Comas, 1992; Jones, 1981; Kamen, 1984; Lajugie, 1976; Niveau, 1966.

¹² Vegeu, per exemple, Schumpeter, 1943; o Kamen, 1984.

¹³ Berger, 1986, pàg. 32.

en l'afirmació de l'individu que ja hem esmentat i en la pèrdua del pes de les tradicions i dels grups comunitaris.

Així, la tradicional fusió d'ordre social, econòmic i polític es fragmenta en àmbits d'actuació i de comprensió que, per bé que complementaris, adquireixen autonomia pròpia: la comprensió de les relacions socials en clau econòmica i de les relacions polítiques amb relació al dret natural esdevenen paradigmàtiques en aquest sentit. Però, en el que pertoca al nostre problema, cal assenyalar que, "de la mateixa manera que l'esperit dels negocis s'autonomitza en l'esfera de la societat, també en el regne de l'esperit s'autonomitza l'esperit especulatiu. En la societat i en la filosofia es desenvolupen dues legislacions contràries"¹⁴. Deixant ara de banda que siguin contràries o no (qualificatiu molt lligat al context de les anàlisis habermasianes) és més que suficient notar el fet de les "dues legislacions": si realment fossin contràries, sense més, el nostre problema, per molt important que fos abordar-lo, es trobaria en un carreró sense sortida.

Per això és important ressaltar, abans d'entrar en el problema de les dues legislacions, que el desenvolupament del capitalisme implica el desenvolupament d'un tarannà i d'una manera d'actuar configurats des de l'activitat econòmica orientada al mercat i al lucre i l'acumulació¹⁵. Tarannà i manera d'actuar que han donat peu, amb raó, a parlar de "l'aspecte inquietant del burgès real"¹⁶. Inquietant, per què? Doncs, justament, en la mesura que absolutitza com a patró de les seves relacions socials allò que és operatiu per tenir èxit en el mercat¹⁷. Però això és

¹⁴ Habermas, 1985, pàg. 64.

¹⁵ Per la importància que té, tractarem específicament la interpretació weberiana d'aquest fet.

¹⁶ Comas, 1992, cap. 12.

¹⁷ En la bibliografia de caràcter històric que hem citat anteriorment es poden trobar abundants referències als processos socials que acompanyaren el desenvolupament del capitalisme. Les podem resumir en dues tesis de Berger: "3. L'economia orientada

precisament el que, en paraules de Schumpeter, ha contribuït a la configuració de la "civilització del capitalisme"¹⁸. Una nova mentalitat¹⁹, que comporta una específica racionalització de la vida (en què hom atorga un pes ben important a la comptabilitat per partida doble) i una transformació de les formes culturals on l'home esdevé protagonista i subjecte en el camp del coneixement i de l'acció.

Un cop immersos, doncs, en un procés social concebut en clau d'individuació, caldrà veure com les categories econòmiques operen amb la separació entre economia i ètica que elles han propiciat quan els arriba l'hora de pensar les relacions socials i la seva legitimació. Però, atès que "en la genealogia dels conceptes moderns, després del polític ve l'econòmic"²⁰ convindrà veure com aquesta separació d'àmbits opera també en alguns moments clau de la gènesi del pensament polític modern.

Maquiavel: "la veritat efectiva de les coses"

En el procés de modernització europeu, la configuració d'un nou model d'estat esdevé un element cabdal. L'afirmació de la vida individual (en clau de capacitat d'iniciativa) i, consegüentment, la separació entre l'individu i la societat demanen un ordre polític nou: no és tan sols que per al bon desenvolupament de les noves relacions econòmiques calgués un sistema jurídic que garantís la seguretat en les relacions d'intercanvi, sinó que

vers la producció per a intercanvi en el mercat ofereix les condicions òptimes per a una capacitat productiva duradora i en expansió constant basada en la tecnologia moderna. 4. El període primitiu del capitalisme industrial imposà a Anglaterra (on es va iniciar), i probablement en altres països occidentals, considerables costos humans, i fins i tot va comportar una decadència real del nivell de vida, aleshores en franca dislocació social i cultural" (Berger, 1986, pàg. 254).

¹⁸ Schumpeter, 1943, cap. 11.

¹⁹ Un intent de resumir-ne els trets es pot trobar a Romero, 1987.

²⁰ Dumont, 1983, pàg. 115.

calia eixamplar l'espai polític (tant des del punt de vista territorial com des del punt de vista d'accés) als nous grups socials emergents²¹.

Per continuar usant la terminologia de Braudel que ja hem esmentat, el mercat captiu dels negociants no es podia desenvolupar sense una major facilitació de les comunicacions, una major seguretat en els intercanvis i, en definitiva, una major llibertat de moviments. Calien, doncs, governs amb una major capacitat d'acció que els municipis i que poguessin acabar amb la cotilla que, per als homes amb capacitat d'emprendre o de dur a terme empreses (empresaris), eren les institucions locals medievals i els interessos fragmentadors de la noblesa. Per això la constitució de monarquies absolutes (que feien que, cada cop més, l'estat fos un subjecte actiu en el que pertoca a mirar per l'explotació i l'intercanvi dels recursos nacionals) fou una necessitat de la nova classe burgesa.

Maquiavel percebé nítidament aquesta dinàmica, percepció que vingué propiciada pels serveis diplomàtics que reté a Florència en les primeres etapes de la seva vida. Des de la clara consciència de la necessitat de crear aquest nou espai polític, la situació dividida d'Itàlia li era especialment punyent. Però una cosa són les pretensions d'universalitat dels plantejaments de Maquiavel, i una altra, oblidar la importància que va tenir la situació que va viure (i, fins i tot, els alts i baixos de la

²¹ Òbviament, no és la nostra intenció fer aquí cap elaboració dels canvis polítics que configuraren la creació dels estats moderns, sinó tan sols assenyalar alguns trets cabdals on hom pot detectar les mateixes constants que després marcaran una determinada -i paradigmàtica- concepció de les relacions entre ètica i economia. Un resum sintètic del conjunt dels trets esmentats es pot trobar a Daalder, 1987. Per a una visió dels processos socials: Jones, 1981; Kamen, 1984. La Història de la teoria política de Sabine (1937) continua sent, en la nostra opinió, un utilíssim acompanyant de la lectura dels clàssics de la teoria política.

seva carrera professional²²) en la configuració del seu pensament. El seu sentit patriòtic li va fer viure amb especial frustració les cruels crisis florentines i italianes, així com el va afectar el seu fracàs personal com a servidor de les institucions florentines: tot això també és present en la seva teorització del valor suprem que ha adquirit l'estat.

Un estat que, en constituir-se trencava amb tot l'orbit de lligams tradicionals, i alliberava l'individu tot deixant-lo, també, sense vincles personals. En expressiva formulació de Sabine, "Maquiavel és [...] el teòric polític de l'"home sense amo", d'una societat en la qual l'individu es troba sol, sense més motius ni interessos que els proporcionats pel seu propi egoisme"²³. L'existència d'aquest home sense amo és la que sosté una concepció de la vida política totalment separada de la moralitat: separació que li ve exigida per una voluntat de lucidesa sobre la realitat del seu temps, per bé que tot plegat no el deixés exempt d'una certa amargor personal (gens estranya en algú que hagi vist actuar Savonarola, els Mèdici, Juli II o Cèsar Borja), que va escampant al llarg dels seus escrits.

En darrer terme, la proposta de Maquiavel és veure la política com a pur joc de forces orientat a l'assoliment i manteniment del poder. I veure-ho amb "objectivitat" (és a dir, en la seva facticitat), separant-ne les dimensions morals o religioses, excepte en allò que són funcionals a la mecànica del poder: l'única instància de judici de la política és ella mateixa, és

²² És molt clarificador, a aquest respecte, confrontar la seva correspondència amb la redacció de la seva obra (vegeu-ne una antologia a Granada, 1987). Això pot ajudar a situar la sorpresa que el poc maquiavelisme de les darreres planes d'El Príncep sempre provoquen.

²³ Sabine, 1937, pàg. 252. Ningú com el mateix Maquiavel per posar de manifest, tot parlant d'ell mateix en una carta a Francesco Vettori, la jerarquia de valors dominant: "la fortuna ha fet que, en no saber raonar ni sobre l'art de la seda, ni sobre l'art de la llana, ni de guanys ni de pèrdues, trobi natural raonar sobre l'Estat i em veig forçat a fer vot de silenci o a raonar sobre ell" (Granada, 1987, pàg. 249).

a dir, els resultats²⁴. Els fets, doncs, són els que imposen la necessitat de no ser bo: altrament hom seria el responsable de la pròpia desfeta. No és el discurs moral el que ha de guiar la nostra acció, sinó la realitat i la nostra capacitat de comprendre-la i actuar-hi.

Hi ha hagut, no gensmenys, una desmesurada afecció a fer una lectura maquiavèlica de Maquiavel, i bé podem dir que El Príncep ha contribuït tant a la seva fama com a la seva incomprensió²⁵. Certament, ofereix una reflexió orientada a l'obtenció i la conservació del poder, i una lectura interessada pot obtenir, amb profit, un gran enriquiment en tot el que faci referència a fer del poder un fi en si mateix. Però nosaltres compartim (Granada, 1987; Martínez, 1987) la lectura de Maquiavel que proposa de tenir en compte tant els Discursos com El Príncep a l'hora d'entendre'l. Així, hom pot valorar el republicanisme de Maquiavel, i entendre El Príncep com una de les opcions que la realitat imposa al governant (i que, certament, trobava necessària en la situació italiana). Com es pot veure en moltes

²⁴ Vegeu, paradigmàticament: "essent la meua intenció d'escriure alguna cosa útil a qui pari atenció, m'ha semblat més convenient cercar la veritat objectiva de les coses que no pas la idea imaginària d'elles. Molts n'hi ha que han imaginat repúbliques i principats que ningú no ha vist mai, i ningú no sap que hagin existit de veritat; perquè hi ha una separació tan gran de com es viu a com s'hauria de viure, que aquell que deixa allò que es fa per allò que s'hauria de fer aprèn més aviat a forjar-se la ruïna que la salvació: un home que en tot vulgui fer professió de bo trobarà forçosament la ruïna enmig de tants que no són bons. D'aquí que a un príncep que es vulgui conservar li cal aprendre a poder no ser bo, i a fer-ne ús o no segons les necessitats." (Maquiavel, 1532a, pàg. 99).

²⁵ És en aquesta línia d'incomprensió (o de simplificació) que se situen la gran majoria de lectures que s'han fet de Maquiavel des del món de la gestió, sobretot quan hom ha analitzat l'empresa en clau de relacions de poder. Així mateix, hom ha elaborat una anomenada "escala de maquiavelisme" per tal d'analitzar les actituds dels directius envers el poder que es pot llegir com un compendi de tots els tòpics sobre Maquiavel. Vegeu: Burnham & McClelland, 1976; Harrison, 1978; Hunt & Chonko, 1984; Robinson, 1983; Singhapakdi, 1993. Particularment injustificable és, en la nostra opinió, la lectura de Buskirk (1974), per bé que ha estat recollida amb gust per alguns teòrics de la gestió.

de les seves pàgines, l'estat republicà és el més desitjable, el que més probablement s'orientarà al bé comú, i el que millor pot fer viable la virtut (que en els seus textos oscil·la entre dues comprensions: una de pragmàtica, capaç de posar els mitjans tècnics adequats en la "necessitat" per tal de no dependre, en la mesura del possible, de la "fortuna"; i una altra de més lligada a la visió clàssica de servei al bé comú). Però això només és viable en situacions ben ordenades, que probablement són excepcionals²⁶. Ara, per tal d'assolir un estat durador, que asseguri l'ordre i l'estabilitat (una de les grans preocupacions de Maquiavel), cal cercar en cada moment el sistema més idoni, que ell situa en la combinació de monarquia, aristocràcia i democràcia, que es poden complementar -suposa- adequadament. Però els fets són com són, i la realitat italiana el fa somniar en un "príncep nou"²⁷ que estableixi un ordenament capaç de perdurar, i fer una pàtria forta, endins i enfora. Quan això fa falta, el governant està fora de tota moralitat, perquè en la constitució de l'ordre polític s'hi pot jugar la supervivència de la república.

El que ens interessa a nosaltres, però, és la justificació que fa Maquiavel de les seves propostes polítiques. La justificació no serà mai de caràcter moral, sinó empíric. Entenent aquí, per empíric, entre altres coses, també una determinada visió antropològica (o, potser millor, de la psicologia humana) que donava com un fet. Maquiavel acaba, per la via notarial,

²⁶ "El que fa grans les ciutats no és el bé particular, sinó el bé comú. I sens dubte aquest bé comú no s'assoleix més que en les repúbliques, perquè aquestes posen en execució tot allò que s'adreça a aquest propòsit, i si alguna vegada això comporta un perjudici per a aquest o aquell particular, són tants els que se'n beneficiaran que es pot tirar endavant el projecte malgrat l'oposició d'aquells pocs que en resulten danyats. Ben a l'inrevés s'esdevé amb els prínceps, perquè gairebé sempre el que fan per a si mateixos perjudica la ciutat, i el que fan per a la ciutat els perjudica a ells", (Maquiavel, 1532b, pàg. 186). Creiem que això, si més no, pot contribuir a relativitzar les propostes que fan d'El Príncep una lectura normativa, cosa que no és segur que fora la pretensió del seu autor.

²⁷ Carta a Francesco Vettori (Granada, 1987, pàg. 291).

esdevenint la legitimació d'un tipus d'home o, si es vol, d'una manera d'actuar: l'"home sense amo" és un home que només mira per ell i això és l'única cosa que el governant ha de tenir present, la "veritat efectiva de les coses". De fet, la política és qüestió d'observació i coneixement. No en traiem res de lamentar-nos de com són els humans (per bé que el mateix Maquiavel ho fa sovint) sinó que el que hem de fer és conèixer-los bé i no enganyar-nos. El poble vol seguretat i protecció i els poderosos tenen una ambició sense límits ("els homes passen d'una ambició a una altra"²⁸). Amb això i només amb això cal jugar²⁹, per bé que precisament cal un estat per canalitzar aquesta ambició, però fóra il·lús pretendre que desaparegués. L'única cosa que sempre posa en joc l'ésser humà és l'interès, per això "encara que s'enganyin en els afers generals, no s'enganyen en els particulars"³⁰, ja que tothom veu el món i hi actua des de la pròpia perspectiva interessada. La conseqüència política de tot plegat és que la moralitat no té lloc i, més encara, no és una aproximació adequada per entendre la vida humana³¹: per al príncep no és més que un rostre de la necessitat -per això ell és el primer que no s'hi ha de sotmetre, a la moral- i ha de saber que, sobretot, el més eficaç per ser seguit i obeït és el temor. Som ja ben a prop de Hobbes.

²⁸ Maquiavel, 1532b, pàg. 140.

²⁹ "Dels homes, en general, es pot dir això: que són ingrats, volubles, falsos, que defugen els perills, àvids de guany, i mentre els afavoreixes són tots teus, t'ofereixen la sang, les riqueses, la vida, els fills, tal com he dit més amunt, quan és lluny la necessitat; però, quan se t'acosta, se't giren d'esquena" (Maquiavel, 1532, pàg. 104).

³⁰ Maquiavel, 1532b, pàg. 142.

³¹ En El Príncep i en els Discursos podem espigolar sovint afirmacions prou contundents com aquestes: "si tots els homes fossin bons, aquest precepte no seria bo; però, com que són dolents i la paraula ells no te la complirien, tu, així mateix, tampoc no els l'has de complir"; "els homes sempre sortiran dolents si una necessitat no els fa ser bons"; "cal que qui disposi una república i ordeni les seves lleis pressuposi que tots els homes són dolents, i que posaran en pràctica les seves perverses idees sempre que se'ls presenti l'ocasió de fer-ho lliurement"; etc.

Ens trobem, doncs, amb el trencament del discurs moral lligat a les formes comunitàries de vida i la seva substitució, no per un nou llenguatge moral, sinó pel llenguatge de l'interès, constituït com a "naturalesa" humana. Essent així les coses, el llenguatge moral té només una funció instrumental, per millorar les aparences, i la religió i les tradicions són elements culturals que influeixen molt en la gent, cosa que cal tenir pragmàticament en compte³², no caldria si no, però que no plantegen cap més problema que aquest. Com podrien dir perfectament avui alguns directius: "encara que l'acusin els fets, l'excusen els resultats, i quan aquests siguin bons [...] sempre l'excusaran" perquè "els homes jutgen les coses pels seus resultats"³³ (per cert, no tan sols ho podrien dir, com després veurem en algunes enquestes, sinó que ho diuen). Som, doncs, en un enfocament pragmàtic, que accentua l'atenció a la realitat quan es tracta de prendre decisions concretes³⁴, i que anticipa - sense tantes formalitzacions- algunes postures contemporànies en recomanar optar per la millor solució entre totes les dolentes³⁵. Un enfocament que acaba dissociant l'adequació a la realitat (identificada amb una determinada comprensió de les motivacions humanes) del discurs moral (que es concep com si fos un discurs que tracta de la vida humana, però que és aliè a ella). Avui podem emfasitzar textos que ens permeten fer notar que el mateix Maquiavel obre les portes a un plantejament del problema que no

³² Com veurem més endavant, trobem aquí el mateix registre amb el qual alguns parlen dels codis d'empresa i de les cultures organitzatives, respectivament.

³³ Maquiavel, 1532b, pàg. 57 i 397.

³⁴ "En les deliberacions en les quals està en joc la salvació de la pàtria, no s'ha de guardar cap consideració a allò que sigui just o injust, pietós o cruel, lloable o vergonyós, sinó que, deixant de banda qualsevol altre respecte, s'ha de seguir aquell camí que salvi la vida de la pàtria i en mantingui la llibertat" (Maquiavel, 1532b, pàg. 411). Podríem dir que El Príncep normalitza i converteix en paradigmàtic un cas extrem.

³⁵ "La prudència consisteix a saber conèixer la natura dels inconvenients i agafar per bo el menys dolent" Maquiavel, 1532a, pàg. 125.

sigui tan contraposat³⁶, però el cert és que, per damunt de tot ens llegà la pertinença i la legitimitat de pensar l'acció humana (en aquest cas, la política) sense fer cap referència a aquesta acció en termes morals. I la convicció que, en fer-ho així, el pensament ja era suficient i complet. "Maquiavel constata, doncs, una irreductible escissió entre la política (el regne de kratos, de la força), i les exigències de la moral, una escissió que s'arrela en la constitució natural de l'home com a subjecte de passions, entre les quals ocupa un lloc preferent la insadollable ambició"³⁷.

Hobbes: "la necessitat (mare de totes les invencions)"

"Tot el cicle històric de la Primera Revolució Burguesa, desaparant l'adveniment de l'Estat Nacional, s'esdevé entre l'escriptura d'El Príncep i la de Leviatan"³⁸. La postulació que fa Hobbes de la lluita de tots contra tots no és el resultat del treball especulatiu de la raó, sinó de l'impacte de les formes de vida triomfants: arreu hom veia pul·lular un seguit d'homes envejosos i ambiciosos (MacIntyre, 1966). Per bé que moltes peces socials i culturals del feudalisme subsistien, el seu encaix i les lleialtats mútues ja feia temps que s'havien començat a esmicolar. Les relacions de mercat començaven a predominar, per bé que encara amb moltes interferències estatals, i cada cop hi havia més homes la subsistència dels quals estava lligada al manteniment de la seva ocupació que, al seu torn, depenia del tràfic de mercaderies. Fins al punt que alguns estudiosos, (Macpherson, 1962; Moya, 1980) han considerat que, en bona part, la concepció de la situació humana en l'estat de naturalesa que elabora Hobbes, i també la seva antropologia, es basen en una

³⁶ "En les accions humanes, a més de les dificultats que trobem per tal de dur-les a bon terme, sempre hi ha algun mal en les proximitats del bé, i el bé provoca el mal tan fàcilment que sembla impossible evitar aquest si es desitja aquell" (Maquiavel, 1532b, pàg. 401).

³⁷ Granada, 1988, pàg. 555.

³⁸ Moya, 1980, pàg. 29.

acurada i desencantada observació de la societat de la seva època. Així, podem sospitar que la famosa qualificació que fa de la vida de l'home en la guerra de tots contra tots pròpia de la manca d'un estat civil ("solitària, pobra, desagradable, brutal i curta"³⁹) és alguna cosa més que una astúcia semàntica per elaborar el constructe de l'estat de naturalesa. Les guerres civils que varen marcar aquella època palesaren que, efectivament, l'home pot ser un llop per a l'home, i la por tan present com a legitimació en la seva obra no devia estar molt llunyana de l'evidència de com podia ser-ne, d'atroç, la vida d'una societat en guerra.

Com tants dels seus contemporanis, Hobbes sentia una forta admiració per la ciència de la seva època⁴⁰, i per la capacitat de coneixement de l'ésser humà que n'era el suport. L'impacte, que ell mateix reconeix, de la lectura de Galileu i de les converses, entre altres, amb Marsenne en una estada a París fa que el paradigma explicatiu científic esdevingui la columna vertebral de la seva exploració: calia explicar basant-se en principis científics tots els fets naturals, inclosa la conducta humana tant en els seus aspectes individuals com socials. D'aquesta manera, la metodologia a emprar comporta que qualsevol realitat, per complexa que sigui, es pot descompondre en elements simples i, des d'ells, reconstruir la complexitat (MacIntyre, 1966; Sabine, 1937). "Es tractava, per tant, de dissoldre la societat existent en els individus existents, i de dissoldre després aquests en els elements primaris del seu moviment"⁴¹. El model del coneixement, doncs, és la mecànica, i el moviment, l'única cosa sempre present en la naturalesa: caldrà, doncs, entendre la mecànica subjacent en els moviments dels humans, en un encadenament d'explicacions causals. Això és el que li permetrà concebre una continuïtat entre la física, la psicologia

³⁹ Hobbes, 1651, pàg. 225.

⁴⁰ Hom es pot fer càrrec del que va representar a Mason, 1985.

⁴¹ Macpherson, 1962, pàg. 37.

i la política, sense necessitat de confondre-les. L'acció humana és l'acció de cossos en moviment sobre uns altres cossos en moviment (i aquí operen les lleis de la mecànica), però no de la mateixa manera que en els cossos no dotats de consciència, perquè en els humans pesa l'activitat voluntària i, per tant, les lleis de la mecànica hi operen de manera específica (Copleston, 1959). Hi haurà, doncs, cossos naturals i cossos artificials, i allò que és típicament humà és la capacitat de produir "un animal artificial"⁴². En aquest context, la raó humana és caracteritzada, en la mesura que és un factor clau de coneixement, com a capacitat de descompondre i, a partir d'aquí, sumar i restar. Conseqüentment, ens cal subratllar que "la raó, en aquest sentit, no és sinó càlcul"; i, això establert, ja es pot proclamar que "la raó és la via, l'increment de la ciència, el camí, i el benefici de la humanitat és el fi"⁴³.

Ara bé, si descomponem el cos social, què trobem? Doncs un agregat d'individus, cadascun dels quals és un sistema amb la seva pròpia finalitat: perdurar i, per tant, protegir-se per tal d'assolir-la. La concepció de l'estat haurà de resoldre la tensió entre l'afirmació dels individus i la necessitat que se sotmetin a l'ordre polític, ja que l'afirmació atomitzada dels individus necessita anar acompanyada d'una estructura jeràrquica que posi

⁴² Hobbes, 1651, pàg. 117. Aquí mateix podem llegir, molt simptomàticament, quina és la constitució d'aquest cos artificial: "La sobirania és una ànima artificial que dóna força i moviment al cos sencer; els magistrats i d'altres funcionaris de judicatura i execució són les articulacions; la recompensa i el càstig fan les funcions dels nervis en el cos natural, que relliguen al tro de la sobirania cada articulació i cada membre, de tal manera que tots siguin moguts a fer la seva tasca; l'opulència i les riqueses de tots els membres particulars són la força; la salus populi els seus negocis; els consellers, gràcies als quals li són suggerides totes les coses que necessita saber, són la memòria; l'equitat i les lleis són una raó artificial; la concòrdia, salut; la sedició, malaltia, i la guerra civil, mort. Finalment, els pactes i convenis, mitjançant els quals es van fer, conjuntar i unificar en el començament les parts dels cos polític, s'assemblen al Fiat o al fem l'home pronunciat per Déu en la Creació". No creiem que hi calgui afegir gaires comentaris.

⁴³ Hobbes, 1651, pàg. 149 i 155.

ordre i eviti la destructivitat centrífuga pròpia d'aquest individualisme. I això és així fins al punt que MacIntyre considera que Hobbes acaba confonent la vida social amb l'ordre estatal (MacIntyre, 1966), mentre que nosaltres trobem més ajustada l'anàlisi de Dumont que el porta a concloure que l'individu esdevé polític de manera artificial (i ja no "natural"), però necessària (Dumont, 1983⁴⁴).

On va, però, a pouar Hobbes la justificació de la seva concepció sòcio-política? Ho fa en una determinada concepció de l'ésser humà, d'un contingut fonamentalment psicològic. La consideració que la vida social es configura pel fet que hi ha, fonamentalment, individus en moviment farà que hagi de donar resposta a la pregunta sobre què mou aquests individus. I la resposta és clara: el que els mou són les seves passions, i serà des d'elles que prendrà forma allò que sigui el bé i el mal.

Troblem, doncs, que el que mou l'acció humana ja no és cap (suposada) finalitat intrínsecament humana, sinó els mecanismes psicològics de l'animal humà⁴⁵. Hem anat ja més enllà de Maquiavel, perquè ja no ens limitem a constatar l'interès sota forma de voluntat de poder, sinó que fem de l'egoisme un factor "científicament" explicatiu de la conducta: la norma de conducta, en definitiva, la trobem en el fet que tots els cossos vius malden per tal de conservar o augmentar la seva vitalitat. Si el nostre objecte d'estudi fossin les concepcions polítiques, ens caldria entrar en el debat de fins a quin punt Hobbes està emparentat o no amb determinats plantejaments del liberalisme polític. Però, en canvi, sí que ens cal subratllar que el seu individualisme està lligat a la lògica del mercat. Lògica que comporta, per una banda, que "els homes no tan sols mesuren els altres homes a partir de si mateixos, sinó totes les altres coses igualment", de manera que "se suposa de tot home que tot el que

⁴⁴ També en aquesta línia, Copleston, 1959.

⁴⁵ Animalitat que inclou específicament -com a diferenciació- la capacitat lingüística, concepció que ens pot fer Hobbes especialment proper.

faci ho fa per assegurar-se el propi benefici"⁴⁶. Serà Locke qui, en un registre no coincident amb el de Hobbes (que considerava que el dret de propietat absoluta sobre els béns era una doctrina que tendia a la dissolució de la república, per tal com excloïa el dret del sobirà), projectarà en l'estat de natura la llibertat lligada a la propietat... atès que cadascú és per damunt de tot propietari de la pròpia persona i, per tant, també ho és del seu treball: la combinació de naturalesa i treball és el que justifica la propietat⁴⁷. La societat pot ser pensada com un feix d'individus, entre altres raons, si els concebem com a propietaris de les seves pròpies capacitats, i de les possibilitats d'apropiació i d'intercanvi que aquestes generen. La relació de propietat esdevindrà progressivament, juntament amb unes motivacions lligades als interessos i desigs, el factor crític d'individuació (Macpherson, 1962). En definitiva, i per posar un exemple del mateix Hobbes, "governar bé una família o un regne no comporta diversos graus de prudència, sinó diferents tipus de negocis"⁴⁸.

Podem aventurar, doncs, que en Hobbes una percepció de les pràctiques competitives en el mercat s'articula circularment amb una anàlisi psicològica per desembocar en una comprensió de la moralitat⁴⁹. L'individu és mogut per una combinació de desig i

⁴⁶ Hobbes, 1651, pàg. 125 i 251.

⁴⁷ Vegeu, per exemple, Locke, 1689, pàg. 111-128. Aquí hi podem trobar que "l'home és amo de si mateix, propietari de la seva persona i dels actes i el treball que se'n desprenen", i també la clarificadora afirmació que, la Terra, Déu ens l'ha donada "perquè en facin ús els industrials i els racionals (i n'adquireixin el dret amb el treball), i no pas perquè sigui sotmesa al caprici o a la cobdícia dels bel·licosos i els agressius".

⁴⁸ Hobbes, 1651, pàg. 176.

⁴⁹ "El continuat èxit en obtenir aquestes coses que un hom desitja de tant en tant, és a dir, el fet de prosperar contínuament, és el que els homes anomenen felicitat; em refereixo a la felicitat d'aquesta vida, perquè, mentre vivim aquí, no s'esdevé tal cosa com la perpètua tranquil·litat de la ment, ja que la vida mateixa no és sinó moviment, i mai no podrà ser sense desig, ni sense temor, com no podrà ser sense sensació.

temor: no està mai satisfet i, en aquest no estar mai satisfet, els altres són una amenaça perpètua a la satisfacció del seu desig; conseqüentment, la por que se'n desprèn fa necessària la submissió al poder polític perquè qualsevol altra solució significa la guerra. Aquesta activació del desig o l'aversion està també fragmentada, perquè depèn contínuament dels estímuls que rep el cos de manera successiva. En aquest punt, Hobbes, com en tants altres, és prou clar: "A aquest fi hem de considerar que la felicitat d'aquesta vida no consisteix en el repòs d'una ment satisfeta, perquè no hi ha aquest finis ultimus ni summum bonum que esmenten els llibres dels filòsofs de la vella moral. I no pot viure un home sense desigs, com tampoc no pot viure aquell al qual se li han aturat els sentits i les imaginacions. [...] La causa de tot plegat rau en el fet que l'objecte del desig humà no és tan sols fruir una vegada i per un sol instant, sinó assegurar per sempre el camí del seu desig futur. [...] Per això situo en primer lloc, com a inclinació general de tota la humanitat, un desig perpetu i insadollable de poder rere poder, que només cessa amb la mort"⁵⁰. És clar que Hobbes no està parlant de la societat de consum, sinó que explica què és el que hi ha al darrere de la lògica dels intercanvis en el mercat, un cop queda clar que no hi ha béns per si mateixos, ni la vida humana té una finalitat: "el valor de tota cosa contractada es mesura per l'apetit dels contractants i, per tant, el valor just és aquell que els vaga de donar"⁵¹.

En aquest context, la por juga en Hobbes un paper d'antiutopia

La mena de felicitat que Déu ha destinat a aquells que devotament l'honoren no la coneixerà un home abans de gaudir-ne, per tal com es tracta de goigs que ara són tan incomprensibles com inintel·ligible és l'expressió visió beatífica dels escolàstics" (Hobbes, 1651, pàg. 167-168). Textos com aquest podrien, tal vegada, il·luminar la complexitat dels implícits que hi ha en joc a l'hora d'enfocar la relació entre modernització i economia de mercat, quan es tracta de comprendre els processos socials en cultures de tradició budista.

⁵⁰ Hobbes, 1651, pàg. 199.

⁵¹ Hobbes, 1651, pàg. 246.

(Rodríguez, 1992): en la mesura que l'estat de naturalesa és també un estat de guerra⁵², cal trobar formes de garantir l'ordre i assegurar la disciplina social, aquesta és una funció insuperable del poder, per tal com Hobbes estava convençut -en la mesura que volia assegurar els interessos individuals- que només un poder centralitzat podia garantir la pau i la seguretat dels éssers humans. Es tracta de preservar la vida, i és en aquest context que cal entendre el lloc de la raó. Aquesta s'orienta sobretot a fer viable aquesta preservació, però no afegint-hi més mòbils sinó regulant-los i restringint-los per tal de poder-los assegurar. És una racionalitat que, en la mesura que preveu les conseqüències de la no-cooperació, conclou que cooperar és la millor garantia de la pròpia conservació: el Leviatan té un poder enorme sobre els individus, però no és res més que un mitjà per garantir la seguretat dels mateixos individus⁵³. Perquè "les passions dels homes són generalment més potents que la seva raó. De la qual cosa se segueix que allí on estiguin màximament units l'interès públic i el privat, allí té el màxim desenvolupament allò que és públic"⁵⁴.

Podríem dir, per tant, que aquí hi ha raó, però no moralitat. Perquè l'home actua només segons impulsos, motius (o "passions") que són una mena de funció psíquica disponible per a ser activada

⁵² "Si dos homes qualssevol desitgen la mateixa cosa i, tanmateix, no poden gaudir-ne, esdevenen enemics; i en camí cap al seu fi (que és principalment la seva pròpia conservació, i de vegades només la seva delectació) s'esforcen mútuament a destruir-se o subjugar-se. [...] Cosa que, per tant, es pot atribuir al temps de guerra, en què tot home és enemic de tot home; es pot atribuir igualment al temps en el qual els homes viuen sense cap més seguretat que la que els subministren la seva pròpia força i la seva pròpia inventiva" (Hobbes, 1651, pàg. 223 i 225).

⁵³ Val a dir, com subratlla Sabine (1937), que és aquest individualisme el que fa que els plantejaments de Hobbes siguin revolucionaris en la seva època.

⁵⁴ Hobbes, T., 1651, pàg. 280.

per qualsevol objecte⁵⁵. Com ha fet notar MacIntyre, Hobbes planteja amb tota claredat, en darrer terme, que no es pot fer una teoria moral sense una concepció de la naturalesa humana (MacIntyre, 1966). Però, nosaltres hi afegim, en el cas de Hobbes això s'assoleix al preu de dissoldre la moral en la seva antropologia: "sigui quin sigui l'objecte de l'apetit o el desig de qualsevol home, això és el que ell, per la seva banda, anomena bo, i a l'objecte del seu odi i aversió, dolent; i al del seu menyspreu, vil i inconsiderable. Perquè les paraules bo, dolent, i menyspreable són sempre usades en relació amb la persona que les usa, per tal com no existeix res que sigui simplement o absolutament així, ni cap regla comuna del bé i del mal que es pugui prendre de la naturalesa dels mateixos objectes, sinó de la persona de l'home (allí on no hi ha República) o, (en una República) de la persona que la representa, o d'un àrbitre o un jutge, a qui els homes en desacord escullen per consens, fent de la seva sentència la regla"⁵⁶.

L'ordre social i la vida humana, doncs, són possibles i pensables sense necessitat de cap consideració moral (que, per cert, s'identifica -tal vegada comprensiblement- amb les formes tradicionals de la reflexió moral). La raó només opera en aquest context com a capacitat per al càlcul i la previsió. De tal manera que ja no és tan sols, com dèiem al començament d'aquest apartat, que les relacions entre els homes se subordinin a les relacions entre els homes i les coses, sinó que, simplement, es conceben amb la categoria de les relacions de mercat. Deixem-li-

⁵⁵ "Dic la semblança de passions com desig, por, esperança, etc., que són idèntiques en tots els homes, i no la semblança en els objectes de les passions que són les coses desitjades, temudes, esperades, etc. En aquestes varien tant la constitució individual com l'educació específica, i s'oculden tan fàcilment al nostre coneixement que els trets del cor humà, ja tacats i difuminats per la disfressa, la mentida, la falsificació i les doctrines errònies, només són legibles per a qui investiga els cors" (Hobbes, 1651, pàg. 119): aquí hi ha un camí per a un diàleg amb la psicoanàlisi que, pel que nosaltres sabem, no ha estat -dissortadament- gaire fressat.

⁵⁶ Hobbes, 1651, pàg. 159.

ho dir al mateix Hobbes: "La vàlua o el valor d'un home és, com en totes les altres coses, el seu preu; és a dir, el que s'oferiria per l'ús del seu poder. I, en conseqüència, no és absoluta, sinó que depèn de la necessitat i el judici d'un altre. [...] I, com s'esdevé en aquestes coses, per als homes, qui determina el preu no és qui ven, sinó qui compra. Deixem que un home es valori de la manera més alta possible (com la majoria fa); no per això el seu veritable valor deixarà de ser l'estimat pels altres"⁵⁷. Som a les antípodes de l'afirmació que els homes tenen dignitat i no preu⁵⁸: és a dir, en el divorci entre la llibertat com a capacitat per als "moviments externs"⁵⁹ hobbessians, i la llibertat indissociable, pels il·lustrats, de l'autonomia moral.

Les "dues legislacions" que hem esmentat anteriorment quan hem fet referència a Habermas, es divorcien també en una concepció contraposada de la raó en clau calculadora-maximitzadora, per una banda, i en una concepció en clau universalitzadora, per una altra, per usar una formulació fonamental en les anàlisis que

⁵⁷ Hobbes, 1651, pàg. 191.

⁵⁸ Més que qualsevol comentari nostre, el més il·lustrador és comparar aquí Hobbes amb Kant, com a paradigmes de dos camins reflexius paral·lels: "En el reialme dels fins tot té o un preu o una dignitat. Allò que té un preu pot ben bé ser substituït per una altra cosa, com a equivalent. En canvi, allò que està per damunt de tot preu, allò que consegüentment no admet cap equivalent, té una dignitat. Allò que es refereix a les inclinacions i a les fretures humanes generals té un preu de mercat. Allò que, fins i tot sense pressuposar una fretura, és conforme a un cert gust, és a dir, a una satisfacció en el simple joc sense finalitat de les nostres facultats, té un preu d'afecció. Però allò que constitueix la condició perquè quelcom pugui ser un fi en si no té simplement un valor relatiu, és a dir, un preu, sinó que té un valor intrínsec, és a dir, una dignitat. Ara: la moralitat és la condició perquè un ésser racional pugui ser un fi en si, car només per ella és possible de ser un membre legislador en el reialme dels fins. Per consegüent, és la moralitat, i la humanitat en la mesura que és capaç de moralitat, allò que té únicament dignitat" (Kant, 1785, pàg. 130).

⁵⁹ En la línia del que més endavant I. Berlin anomenarà "llibertat negativa" (Berlin, 1954).

darrerament ha proposat Gauthier (1986)⁶⁰. En el seu procés de constitució, l'afirmació de l'individu (que hem proposat com a tret diferencial de les societats modernes) pren formes ben diferents quan hom fa referència a la seva actuació en el mercat, a la seva relació amb el poder de l'estat, a la seva il·lustració com a ésser humà capaç d'autonomia o al seu estatut epistemològic. No ens ha d'estranyar, doncs, que, en ser els principis rectors de la individualització en cadascun d'aquests àmbits mútuament irreductibles (malgrat coincidir -de vegades reforçant-se mútuament- en un mateix procés de transformació social) sovint tinguin tendència a absolutitzar-se com a clau de comprensió de l'ésser humà: així, des de la lògica del mercat, l'egoisme (o el propi interès) acaba esdevenint un horitzó teòric més enllà del qual no es pot pensar l'acció humana. Per això, de vegades pot semblar que no hi ha cap més alternativa que condemnar-lo (i, per tant, excloure'l de tota vida moral) o legitimar-lo absolutament (en oposició a tota pretensió moral).

Mandeville: "sols els necis volen fer d'un rusc gran un rusc honrat"

En Mandeville, el reconeixement del "rostre inquietant" de l'"homo oeconomicus" es difumina. Perquè només els hereus de la moral tradicional el poden trobar inquietant, ja que no s'adonen de l'altra cara de la moneda: la mobilització de l'egoisme és indissociable del creixement econòmic i de l'augment de la riquesa que, en darrer terme, és el que és pròpiament desitjable. El "procés de creació destructora" que Schumpeter va identificar posteriorment com a típic del capitalisme⁶¹ esdevé en Mandeville una afirmació de la creació sense -gairebé- cap reconeixement envers allò que és destruït.

Mandeville esdevé una peça clau en la legitimació del que

⁶⁰ No ens sembla casual, dit sigui de passada, que Gauthier sigui un bon coneixedor de l'obra de Hobbes.

⁶¹ Schumpeter, 1943, cap. 7.

Hirschman ha anomenat "el nou paradigma de l'interès" (Hirschman, 1977), que es percep que és molt més adequat per conduir els afers humans. Més que més si d'aquesta recerca del propi interès se'n desprèn, com a conseqüència no directament volguda, el bé comú. Mandeville connecta amb alguns dels tòpics de Hobbes, però se'n distancia en un aspecte cabdal: continua considerant un fet evident de naturalesa l'existència de l'egoisme en l'ésser humà. Però, en canvi, no posa tant d'èmfasi en la necessitat del poder de l'estat per constrènyer-lo vers l'ordre social, perquè està totalment convençut que el resultat de la recerca del propi interès és també el benefici de la societat. La combinació de laïcitat, realisme i pessimisme antropològic que amarava l'ambient de la tradició il·lustrada britànica (Colomer, 1991) esdevé aquí un reconeixement, de vegades gairebé apologètic, de les bondats de les noves orientacions que estan adquirint preeminència.

Ens trobem en una època de gran expansió comercial que sovint topa amb el mercantilisme aferrissat d'uns estats preocupats pel manteniment (econòmic) del seu poder i els seus instruments. El reconeixement de la importància del comerç és clara per part del mateix Mandeville⁶². Ara bé, aquesta societat de comerç no era "apta per a menors", per utilitzar aquí l'expressiva formulació d'E. Lluch (1988). Només cal llegir la descripció que en fa el mateix Mandeville en el seu poema o quan descriu una jornada de la vida londinenca: tothom malda per enganyar tothom, però qualsevol lamentació fóra una hipocresia, perquè els qui fan escarafalls davant d'aquesta realitat no fan res més que amagar la seva pròpia conducta.

⁶² "Els holandesos poden atribuir, si ho prefereixen, l'estat actual de grandesa a la virtut i la frugalitat dels seus avantpassats, però el que va convertir aquest tros de terra menyspreable en un de tan important entre les principals potències d'Europa fou la seva saviesa política de posposar totes les coses al comerç i a la navegació, la il·limitada llibertat de consciència de què frueixen i l'aplicació incansable que sempre han utilitzat per a servir-se dels mitjans més eficients a fi d'encoratjar i augmentar el comerç en general" (Mandeville, 1714, pàg. 163).

Perquè ni nosaltres ens hem d'enganyar, ni el mateix Mandeville ho fa: aquesta societat pròspera és una societat desigual, on les classes són una evidència, i en la qual són necessaris "els qui han d'aguantar l'impacte de tot: la classe més indigent i pobra de la nació, la gent treballadora i esclavitzada, ja que, per exagerats que siguin l'abundància i el luxe d'una nació, algú ha de fer la feina"⁶³. No es pot pas dir, doncs, que Mandeville no s'adonés de la realitat: "en una nació lliure, on els esclaus estan prohibits, la riquesa més segura consisteix en una multitud de pobres laboriosos, els quals, a més, constitueixen el planter inesgotable de les armades i dels exèrcits"⁶⁴. Per bé que aquestes paraules no les trobem a la Faula, sinó en un escrit destinat a combatre l'existència de les escoles de caritat (no pas, dit sigui de passada perquè, com veurem, Mandeville fos del tot indiferent a la sort dels pobres, sinó perquè reforçaven el poder dels clergues -una de les seves obsessions- i no estimulaven el treball), sí que en ell hi ha el reconeixement que la nova societat emergent té un cost social elevadíssim, i demana la submissió i la ignorància dels més pobres: és el preu de l'aparició d'una Edat d'Or.

Però aquesta Edat d'Or és imminent, sobretot si reconeixem que "vicis privats, beneficis públics". Aquest reconeixement, però, demana que distingim entre les conductes individuals i els resultats socials: "Totes les parts eren plenes de vici, / però el conjunt de tot, un paradís"⁶⁵. Aquest paradís és la prosperitat i la riquesa que escampa cada cop més. El seu discurs sobre la moral, que veurem tot seguit, no cal entendre'l com la resposta a una consideració moral, perquè el que el preocupa és l'augment de la riquesa i, per tant, l'única objecció que cal fer-li a la virtut des d'aquesta perspectiva, és que, si esdevingués real, comportaria l'empobriment per a tots. Perquè una cosa és que hi hagi una massa de pobres, i una altra és que,

⁶³ Mandeville, 1714, pàg. 114.

⁶⁴ Mandeville, (1714), pàg. 242.

⁶⁵ Mandeville, 1714, pàg. 41.

comparativament, viuen millor que els rics d'abans. Ens trobem, doncs, amb la posada en escena d'una contraposició que, a efectes ideològics, arriba gairebé fins als nostres dies, i que encara perdura en el rerafons de molts debats. La contraposició excloent entre una societat igualitària (però miserable i, tal vegada, virtuosa) i una societat més rica, diferenciada, productiva i (suposadament) immoral.

Si ho mirem bé, però, cal assenyalar que, pròpiament, el vici que està en la fita de totes les lloances de Mandeville no és el vici en general, sinó el que està lligat a l'assoliment de la riquesa, sobretot sota la forma del luxe (Hirschman, 1977). Un luxe, dit sigui de passada, certament classista, que bé prou que es lamenta Mandeville de l'escàndol que els servents es quedin amb un tant per cent de les factures quan van a comprar. I és que la il·lustració dels treballadors és un perjudici per a l'ordre social: només els ignorants estan contents, i voler il·lustrar-los és contribuir a posar-los fora de lloc. En canvi, si deixem de posar entrebancs a l'obtenció del luxe (mentre, això sí, les importacions no superin les exportacions), no tan sols augmentarà la riquesa, sinó també el treball per a tothom. El gran bé social que s'obté de desfermar els apetits i els vicis és la florida de les arts i els oficis, sempre que ningú no vulgui regular-ne ni el nombre ni els sous⁶⁶, ja que ningú no pot negar que, aquesta florida, s'obté gràcies a les nostres "qualitats dolentes". Al capdavant, el que Mandeville ve a dir -i a descriure- és que la recerca de la riquesa provoca una creixent dependència del sou per part dels treballadors, certament. Però també que la recerca de la riquesa, en obligar tothom a espavilar-se, genera tant de "moviment" que només els mandrosos no se'n beneficien. Un moviment, en darrer terme, indissociable de la competència: "l'amor propi ens ordena d'esguardar tota criatura que sembli satisfeta com un rival en la felicitat"⁶⁷.

⁶⁶ "Aquesta proporció numèrica en cada ofici es realitza per ella mateixa i no es manté millor sinó quan ningú no hi interfereix o hi fica el nas" (Mandeville, 1714, pàg. 250).

⁶⁷ Mandeville, 1714, pàg. 129.

I és que, tal i com s'ha assenyalat (Lluch, 1988), no és casual que la coma que separa en el títol els vicis privats i els beneficis públics sigui el símbol d'un element clau en la comprensió de Mandeville. En efecte, molts han pretès que hi havia una relació causal dels vicis al beneficis (i fins i tot ho han recollit algunes traduccions del mateix títol) en una interpretació ultrancera de liberalisme, essent així que el mateix Mandeville reconeix la necessitat d'un cert paper de l'estat, que harmonitzi uns interessos que, en si mateixos no sempre ho són, d'harmònics. Ell és en definitiva qui clou la seva Investigació sobre la naturalesa de la societat dient "i acabo repetint la paradoxa aparent el sentit de la qual he avançat a la pàgina del títol; o sia, que els vicis privats, mitjançant una manipulació destra per part d'un polític hàbil, es poden convertir en beneficis públics"⁶⁸. Com que no era el seu objectiu principal, ens quedem una mica amb les ganes de saber en què consistien aquestes destresa i habilitat. I probablement això és degut al fet que estava veritablement enlluernat per les possibilitats de riquesa i prosperitat que s'obrien, i combatia tot allò que s'hi oposava. Només quan, en mirar la societat, veia alguns dels seus resultats, afirmava que alguns vicis sí que eren disfuncionals i, mentre no hi hagués res més, calia contenir-los amb la por (i òbviament, calia perseguir el delictes). Perquè la seva mirada sobre la societat no el portava a acceptar tots els vicis, sinó només aquells que eren útils socialment⁶⁹.

En la mesura que la Faula pugui ser també un llibre de recomanacions per al bon govern, aquest consisteix a dirigir i

⁶⁸ Mandeville, 1714, pàg. 304.

⁶⁹ Això, per exemple, el feia defensar els bordells: "És una mostra de saviesa que els governs suportin mals menors com a prevenció contra uns de més grans. [...] És manifest, pel que hem dit, que cal sacrificar una part del sexe femení per tal de preservar l'altra i evitar una brutícia d'una naturalesa més despietada. De la qual cosa crec que puc concloure amb raó (que era la paradoxa aparent que he intentat provar) que la castedat pot ésser ajudada per la incontinència i que la millor de les virtuts necessita el suport del pitjor dels vicis" (Mandeville, 1714, pàg. 97 i 100).

ordenar els interessos (sense voler-los canviar) vers allò que sigui útil socialment. Només quan adoptava aquesta perspectiva reconeixia que la prosperitat i el comerç poden tenir efectes secundaris perjudicials (els carrers bruts com un mal necessari inseparable de la felicitat de Londres). Aleshores no es limitava a lloar que fins i tot això estimulava l'aparició de més ocupació, sinó que obria la porta, quan adoptava aquest registre, a la necessitat d'una certa intervenció del legislador, quan es posen de manifest les conseqüències del fet que "tothom busca embutxacar-se i aprofitar les gangues immediates"⁷⁰.

Ara, el que no podem fer és lamentar-nos que tothom actuï així, perquè seria anar contra l'evidència d'allò que veritablement és l'home. Mandeville no ens impedeix tenir una mirada sobre el conjunt de la societat, però sí que es nega a trobar-hi altra cosa que els homes individuals amb les seves motivacions al darrere de les seves accions. El que hem de fer, doncs, és comprendre l'home i la societat present⁷¹, una societat que ha experimentat un gran creixement. En un to que ens recorda gairebé fil per randa Maquiavel, ens avisa que "una de les raons principals per les quals tan poca gent es coneix és deguda al fet

⁷⁰ "És un afer de la cosa pública suplir els defectes de la societat i tenir cura, en primer lloc, d'allò que les persones privades negligeixen més. Les coses contràries es guareixen més amb les contràries i, per això, com que l'exemple és d'una eficàcia més gran que el precepte en l'esmena dels defectes nacionals, la legislatura hauria d'optar per algunes grans tasques que exigeixen l'obra del temps, com també un gran treball, i convèncer el món que no es fa res sense una consideració sol·lícita envers la posteritat més allunyada. Això fixaria, o almenys ajudaria a estabilitzar el temperament volàtil i l'esperit decandit del regne, i ens recordaria que no hem nascut solament per a nosaltres, i seria un mitjà de fer tornar els homes menys desconfiats i d'inspirar-los un veritable amor pel seu país i un tendre afecte per la mateixa terra, car no hi ha coses que siguin més necessàries per a engrandir una nació" (Mandeville, 1714, pàg. 265).

⁷¹ Ja en el pròleg de la Faula l'autor reconeix que a ell potser li agradaria més viure en una societat petita, on tothom s'accontentés amb el poc que té, i on seria més agradable passejar pels boscos que no pas pels pestilents carrers de Londres. Però, malgrat tot, també aquí la nostàlgia seria un error.

que la majoria dels escriptors sempre ensenyen als homes com haurien de ser i a penes se'ls acudeix mai de dir-los com són realment"⁷². La vida social només es pot fundar sobre la realitat humana. I el que això descobreix és que la viabilitat de les societats més grans i més pròsperes es deu al fet que aquesta prosperitat social és la conseqüència no buscada d'unes actuacions que estan mogudes només per allò que es troba en la rel de tot ésser humà: l'egoisme que és al centre de totes les passions i que fa que no existeixi "res tan universalment sincer sobre la terra com l'amor que totes les criatures que en són capaces senten per elles mateixes"⁷³. Un egoisme que fa que tothom, digui el que digui, actuï per càlcul i interès i que, com a conseqüència d'això, resulti que només prosperen les societats que són capaces d'activar les capacitats humanes, que estan adormides i per descobrir fins que no els activen els desigs i els interessos.

Davant d'això la moral és, per damunt de tot, un error, perquè no té res a veure amb la realitat dels humans, que, com subratlla, són justament humans, i no àngels. Però un error també per les seves conseqüències socials: si tots fóssim més virtuoses, la societat seria més pobra, ja que res no ens impulsaria a ser més productius i industrioses. D'aquí el seu rebuig frontal dels moralistes ja que, si tinguessin èxit, serien la causa de l'empobriment general i, si no en tenen, no fan altra cosa que fomentar la hipocresia: "la virtut ens mena a doblegar-nos, però la bona educació només ens exigeix amagar les nostres apetències"⁷⁴. De tota manera, si hom es mira la descripció que fa dels "moralistes arrogants, que no suporten que hom vagi contra la dignitat de la seva espècie"⁷⁵ hi trobarem o menyspreu envers el clergat del seu temps, o reconeixement d'una astúcia

⁷² Mandeville, 1714, pàg. 51.

⁷³ Mandeville, 1714, pàg. 174.

⁷⁴ Mandeville, 1714, pàg. 76.

⁷⁵ Mandeville, 1714, pàg. 119.

política que ha fet del conreu aparent de la virtut una variant de l'ambició: la de ser reconegut com a bo.

Cal notar, doncs, que la voluntat de lucidesa que amara les reflexions de Mandeville sobre i contra el discurs moral (que contrasta amb la realitat social del seu temps) pretén alhora dir la veritat sobre la societat (és impossible una nació poblada, rica i pròspera "sense l'assistència d'allò que anomenem mal, natural i moral") i sobre l'home. No és possible de cap manera establir criteris de bondat en el que pertoca a l'acció humana. No és possible en el que fa referència als seus interessos, ja que depenen de la situació de cadascú⁷⁶: com que les necessitats són innumbrables, el que les ha de satisfer no té límits, ja que estan d'acord amb el nivell de vida i, per tant, que una cosa sigui supèrflua o necessària no depèn de la cosa, sinó de la situació personal. Però tampoc no és possible en el que fa referència a la vida social, ja que "en la moralitat s'esdevé el mateix que en la natura, on no existeix res tan perfectament bo en les criatures que no pugui ser danyós per a algú de la societat, ni res tan sols dolent que no pugui ser beneficiós per a una part o una altra de la nació"⁷⁷.

En darrer terme, es produeix un desplaçament (en el que pertoca a comprendre l'acció humana) de la moral al mercat, on cadascú persegueix els seus interessos. Com que, a l'hora d'avaluar, el que ens ha de preocupar són les conseqüències, resulta que, si hom actua cercant directament el bé (moral), els resultats seran socialment negatius; en canvi, fins i tot la recerca deliberada del mal (moral) tindrà resultats socialment positius. Mandeville pot legitimar l'interès egoista perquè simultàniament ha convertit la prosperitat social en norma, en una finalitat evident, ja que els homes només fan societat per satisfer les seves necessitats i només se'ls pot civilitzar si hom té en

⁷⁶ "Quan pregunen pel pa de cada dia, el bisbe inclou unes quantes coses en aquesta petició en què el sagristà ni pensa" (Mandeville, 1714, pàg. 108).

⁷⁷ Mandeville, 1714, pàg. 302.

compte (i aprofita) la força i la feblesa dels seus apetits i les seves passions de manera que l'interès (o l'egoisme) n'esdevingui el factor clau de racionalització. Així, "la societat es resol en economia perquè només es tenen en compte individus, és a dir, homes als quals s'han arrencat tots els seus caràcters socials: la reducció de la societat a agents individuals, que en el dret natural era ideal i normativa, s'admet aquí fins i tot en la descripció pura i simple de la vida social"⁷⁸. La societat esdevé un fet brut, emancipada per via de l'economia de la moralitat precisament perquè a l'activitat econòmica se li atribueix un caràcter propi: treballa per al bé social (i això ja no es qüestiona perquè, en definitiva, hom ja no sap des d'on fer-ho o com argumentar-ho). En definitiva, quan s'actua en el mercat sota el paradigma de l'interès, la moral⁷⁹ no és res més que un factor exogen i pertorbador. "En resum, doncs, el pessimisme de Hobbes i el de Mandeville concorden en això: l'home és un ser egoista; la moral va contra aquest egoisme"⁸⁰, i Mandeville afegeix a aquesta visió de la moral com a quelcom antinatural i poc racional una mena de consciència progressiva que, en cas que la moral tingués gaire èxit, assecaria la deu d'on brolla la innovació, la indústria i la prosperitat.

A. Smith: entre els sentiments morals i la riquesa de les nacions

En aquest context, les anàlisis d'A. Smith esdevenen un lloc privilegiat per situar un dels marcs de referència més influents que hem heretat a l'hora de comprendre les relacions entre ètica i gestió.

Smith ocupà el 1751 la càtedra de lògica de Glasgow i, l'any següent, la de filosofia moral. Per dir-ho amb pretensions més simbòliques que no pas descriptives, els seus treballs responen

⁷⁸ Dumont, 1977, pàg. 103.

⁷⁹ És a dir, una determinada moral, molt lligada a registres ascètics o d'autocontrol.

⁸⁰ Nicol, 1979, pàg. 17.

a l'activitat d'un professor de Filosofia Moral, i no d'Economia. Acadèmicament parlant, el seu programa tenia quatre parts: teologia natural, ètica, jurisprudència (aquella part de la moralitat que es refereix a la justícia) i economia política (aquelles institucions polítiques -incloses finances i comerç- que es fonamenten en la conveniència més que no pas en el principi de justícia i que augmenten el poder i la riquesa de l'estat) (Copleston, 1959; Martínez, 1991). Cal notar que, amb aquesta distribució, Smith trenca amb la tradició escolàstica, en separar les matèries econòmiques de les que fan referència a la justícia (González, 1991). En la seva formació, jugaren un paper important els ensenyaments de Hutcheson (a qui hom atribueix la frase, ulteriorment incorporada als plantejaments utilitaristes, "la major felicitat per al major nombre") de qui, entre altres coses, rep una orientació en filosofia moral allunyada dels excessos racionalistes i atenta a l'experiència humana concretament viscuda, els seus sentiments i les maneres d'actuar. D'aquí es desprèn una forta connexió entre psicologia i moral i una adscripció a la "naturalesa" de tot allò que són les orientacions humanes, sigui a actuar, sigui a establir lligams socials. També fou de gran importància la seva amistat amb Hume, amb qui sintonitzà en tot allò que feia referència al desenvolupament dels sentiments de benvolença i simpatia⁸¹. Ulteriorment, després de la publicació de La teoria dels sentiments morals, viatjà a França com a tutor del duc de Buccleuch, cosa que li va donar ocasió de conèixer d'Alembert i Voltaire i, sobretot, Quesnay i els fisiòcrates⁸². En tornar, es va retirar a Escòcia, on va publicar l'assaig sobre la naturalesa i la causa de la riquesa de les nacions i on va ser durant molt

⁸¹ Vegeu, per exemple, Barber, 1967; Colomer, 1987; Copleston, 1959.

⁸² La seva teoria econòmica incloïa l'existència d'un ordre natural -les lleis del qual eren cognoscibles- i l'afirmació que la llibertat individual lligada al propi interès no era contrària a aquest ordre. Aquestes formes econòmiques liberals anaven lligades a polítiques agraristes, atès que hom considerava els agricultors com la classe social pròpiament productiva (Barber, 1967; Lajugie, 1950).

de temps comissari de duanes. El darrer càrrec de la seva vida fou el de rector de la Universitat de Glasgow.

En La teoria dels sentiments morals, Smith analitza la conducta humana d'acord amb tres parells de motius: egocentrisme i altruisme; el desig de ser lliure i el sentit de la propietat; l'hàbit del treball i la propensió a l'intercanvi. Suposava que cada parella s'equilibrava mútuament, de manera que, al final, el conjunt era harmònic i, cosa important, sostenia un ordre social (Barber, 1967). Però una de les peces clau de la Teoria era la importància que donava al paper de la simpatia en la constitució del sentit moral inherent a tota persona: "per més egoista que es vulgui considerar l'home, hi ha evidentment alguns elements en la seva naturalesa que fan que s'interessi per la sort dels altres de tal manera que la seva felicitat li és necessària, encara que no en tregui res, llevat del plaer de presenciar-la"⁸³. Hem de ressaltar que aquest interessar-se és un fet de naturalesa, i no depèn del fet que les persones siguin més o menys virtuoses (en tot cas, aquestes darreres ho experimenten amb més sensibilitat). Ara bé, cal emfasitzar que aquest sentiment no és purament sentiment. La simpatia no consisteix a percebre els sentiments d'un altre ("no tenim experiència immediata del que altres homes senten"⁸⁴) sinó la situació en la qual es troben. Així en percebre-la, el que fem -vicàriament- és posar-nos en el lloc de l'altre, i concebre el que nosaltres sentiríem en una situació semblant. Si se'ns permet dir-ho d'una manera tal vegada massa sintètica: l'èmfasi de posar-se en la pell de l'altre (un element indispensable de la simpatia) no es refereix al que s'esdevé pell endins -cosa inabastable-, sinó al que s'esdevé pell enfora, de manera que nosaltres ens sentim afectats, i aquest "sentir-nos afectats" sigui una guia per a la nostra acció. Aquesta simpatia, val a dir-ho, és un sentiment complex; encara que pot arrencar (i així sol ser) del sentiment pel dolor dels altres, s'utilitza "per significar el nostre comú

⁸³ Smith, 1759, pàg. 31.

⁸⁴ Smith, 1759, pàg. 32.

interès per tota passió, qualsevol que sigui"⁸⁵. L'experiència moral esdevé indissociable d'una via afectiva i això fa que, en la mesura que sempre hi ha una frontera entre nosaltres i els altres, la simpatia sigui sempre imperfecta.

Ens trobem, doncs, en una curiosa combinació d'autocentrament i alteritat⁸⁶: només em puc fer càrrec dels altres des de la meua pròpia experiència, i avaluo els seus sentiments en la situació que sigui posant els meus com a criteri; però la simpatia al que m'empeny és, justament, a prendre com a referència els altres⁸⁷. Tot plegat fa de la simpatia quelcom relacional més que no pas intersubjectiu, en la mesura que també situa la pròpia satisfacció en percebre que els altres tenen també sentiments altruistes envers les emocions que nosaltres sentim. L'afecte mutu esdevé doncs el paradigma de les bones relacions socials en clau moral; el que admirem i desitgem és participar en relacions marcades per la benvolença mútua, entre altres raons perquè això és el que fa agradable la vida de les persones⁸⁸. Com molt bé

⁸⁵ Smith, 1759, pàg. 35.

⁸⁶ "La simpatia no es pot considerar de cap manera un principi egoista. Quan simpatitzo amb la vostra aflicció o amb la vostra indignació es pot sostenir, certament, que la meua emoció es fonamenta en amor a mi mateix, perquè sorgeix de fer meu el vostre cas, de posar-me en la vostra situació i des d'aquí concebre el que sentiria en aquestes circumstàncies. Però encara que amb molta propietat es diu que simpatia sorgeix d'un canvi imaginari de situacions amb la persona afectada principalment, aquest canvi imaginari, tanmateix, no significa que això em passi a mi, en la meua pròpia persona i en el meu caràcter, sinó a la persona amb la qual simpatitzo" (Smith, 1759, pàg. 142).

⁸⁷ Una ponderació més distanciada, però en aquesta línia, es pot trobar a Nicol, 1978. Molt més crític, en canvi, MacIntyre (MacIntyre, 1966).

⁸⁸ "I d'aquí resulta que sentir molt pels altres i poc per un mateix, restringir els impulsos egoistes i deixar-se dominar pels afectes benvolents constitueix la perfecció de la naturalesa humana; i només així es pot donar en la Humanitat aquesta harmonia de sentiments i passions en què consisteix el bon to de la vida. I, així com estimar el nostre proïsme com ens estimem a nosaltres mateixos és el gran principi cristià, el gran precepte de la naturalesa és tan sols estimar-se a si mateix com estimem el nostre proïsme, o, el que és el mateix, com el nostre

assenyala Nicol, (Nicol, 1978) Smith no pot donar el pas (ni creiem que li preocupés gaire) de considerar la possibilitat de simpatitzar ja no tan sols amb els sentiments de les altres persones, sinó amb les persones mateixes.

Com s'ha assenyalat (de Vries, 1987) Smith inclou en aquesta simpatia una dimensió de coneixement i avaluació. És veritat que sempre jutgem des de nosaltres mateixos i que la unitat de mesura de les situacions que viuen els altres són els nostres sentiments, però aquest mesurar és també avaluació moral: no hi ha ni sentit moral ni objectivitat moral, sinó que aprovar és simpatitzar amb la correspondència que veiem en els altres entre les seves passions i els objectes llurs. Queda clar, doncs, que en Smith resulta difícil trobar gaires escletxes per assolir algun criteri que permeti establir què és bo i just i què no ho és. Per això, elabora el constructe de l'"espectador imparcial"⁸⁹ la funció principal del qual no és, tanmateix, establir criteris imparcials en el sentit d'"universalment vàlids", sinó, sobretot, corregir la tendència natural a tergiversar -magnificant-lo- l'amor envers un mateix.

El principi de l'aprovació-reprovació de la conducta és la simpatia pels sentiments que la van impulsar. Però necessitem relació, societat, algun grau d'intersubjectivitat. El mateix Smith diu que un home solitari no podria avaluar-se: els altres són el mirall que el permet veure's a si mateix. Però així, en aquest desdoblament, aprenem també a jutjar-nos a nosaltres mateixos, per bé que mai la mateixa persona no es pugui desdoblar

proïsme és capaç d'estimar-nos" (Smith, 1759, pàg. 64). Ultra fer notar el paper que Smith atorga a l'harmonia, no podem resistir de recordar el que Ferrater digué del seny a Les formes de la vida catalana: "el seny és, com a comportament enfront del món, una manera d'ésser on sembla eliminar-se tant l'excessiva ingenuïtat com l'excessiva malícia" (Ferrater, 1944, pàg. 58).

⁸⁹ Vegeu-ne una anàlisi detallada a Villani (1994).

totalment⁹⁰. Aquest límit fóra insuperable, si no fos, que anem forjant, a partir d'actes particulars d'aprovació o desaprovació, regles generals que acaben sent la guia que té la majoria de la població per orientar la seva acció. Podríem dir que, d'aquesta manera, en A. Smith unes categories pròpies de les relacions interpersonals esdevenen socials per mitjà de la figura de l'espectador imparcial⁹¹. Així, finalment, quan aprovem una acció posem en joc quatre menes de sentiments, no estrictament coincidents: simpatia amb els motius de l'agent; simpatia amb la gratitud dels qui es beneficien dels seus actes; reconeixement que la conducta coincideix amb les regles generals que usualment expressen aquestes simpaties; considerar que aquests actes formen part d'un sistema de conducta que tendeix a fomentar la felicitat de l'individu o de la societat⁹². En canvi, va rebutjar el criteri d'utilitat, al qual no es poden aplicar tots aquests sentiments, en la mesura que, com a tal criteri, seria perfectament aplicable per avaluar una màquina.

Malgrat tot, es fa patent que no queda ben resolt el problema de fins a quin punt tot plegat es redueix a un refinat estudi psicològic de la naturalesa humana i, cas que sigui així, per què cal realment assumir els plantejaments morals, atès que

⁹⁰ "Quan m'esforço per tal d'examinar la meva pròpia conducta, quan m'esforço per pronunciar sentència sobre ella, sigui per aprovar-la, sigui per condemnar-la, és evident que en aquests casos és com si jo em dividís en dues persones distintes, i que jo, l'examinador i el jutge, encarno un home diferent de l'altre jo, la persona la conducta de la qual s'examina i es jutja. El primer és l'espectador, amb el qual procuro participar dels seus sentiments envers la meva conducta, posant-me en el seu lloc i considerant el que em semblaria a mi si l'examinés des d'aquest punt de vista. El segon és l'agent, la persona que amb propietat designo com a mi mateix, de la conducta del qual mirava de fer-me una opinió com si fos la d'un espectador. El primer és el jutge, el segon la persona que és jutjada. Però que el jutge sigui, en tot i per tot, el mateix que la persona a qui es jutja és una cosa tan impossible com que la causa fos en tot i per tot el mateix que l'efecte" (Smith, 1759., pàg. 104).

⁹¹ Vegeu en aquesta línia Schwartz & Martín, 1991; Villani, 1994.

⁹² Vegeu Smith, 1759, pàg. 160.

corregeixen la nostra tendència a privilegiar l'amor a nosaltres mateixos, que és el que esdevé realment primari. És suficient constatar el fet (suposadament) natural de la simpatia?⁹³. Smith havia llegit Mandeville i, tot i no agradar-li els seus plantejaments, n'havia reconegut els pressupòsits⁹⁴, fins al punt que hom ha dit que ho va fer tot substituint mots com ara "passió" o "vici" per altres com ara "avantatge" o "interès" (Lluch, 1988).

Podríem dir, doncs, que els sentiments morals es troben molt lligats pels dinamismes autointeressats⁹⁵ que connecten amb els instints i que són indissociables del desig de supervivència. D'aquests dinamismes es ve a dir, en definitiva, que són insuperables, però que no és desitjable que tinguin l'última

⁹³ Vegeu una valoració molt crítica en aquest punt a MacIntyre (1966). En canvi, amb molta major sintonia amb Smith veuen el problema Schwartz i Martín (1991), però sense arribar a aportar-hi més elements que els del mateix Smith. Es pot veure una lectura aparentment més afirmativa d'Smith, però que, en la nostra opinió, es decanta cap a una interpretació neoconservadora aplicada a la BE a de Vries (1987). Finalment, una curiosa connexió entre Smith i Weber -en el que pertoca a l'ètica del capitalisme- es pot trobar a Bassiry i Jones (1993).

⁹⁴ "Però, per destructiu que aquest sistema [el de Mandeville] pugui semblar, mai no se li hagués pogut fer palès a tanta gent sinó s'hagués acostat a la veritat". (Es pot trobar la citació a Dumont, 1977, pàg. 89).

⁹⁵ "Així s'esdevé amb la pròpia conservació, amb la propagació de les espècies i amb les grans finalitats que sembla que s'ha proposat la Naturalesa en formar totes les espècies animals. Els homes estan dotats d'un desig vers aquests fins i tot de l'aversion als contraris; d'un amor a la vida i d'un temor a la mort; d'un desig per la continuació i la perpetuació de l'espècie i d'una aversion a la idea de la seva total extinció. Però, encara que estiguin dotats d'un desig molt fort per veure la realització d'aquests fins, no els ha estat confiat als lents i insegurs judicis de la nostra raó el fet de descobrir els mitjans adequats per assolir-los. La Naturalesa, en gairebé la totalitat d'aquests casos, ens ha orientat amb instints primaris i immediats. La gana, la set, la passió que uneix els sexes, l'amor al plaer i el temor al dolor ens inciten a aplicar aquests mitjans per si mateixos, independentment de tota consideració sobre la seva tendència a realitzar aquells fins benèfics que el gran Director de la Naturalesa es va proposar aconseguir mitjançant ells" (Smith, A., 1759, pàg. 1759).

paraula, per raons de convivència social i perquè el tipus d'home resultant no és agradable ni satisfactori, i tampoc no ens fa sentir bé; calen, doncs, sentiments morals, la rel última dels quals és també "natural". Però, per una altra banda, el que fa referència a la moral és intractable en termes de raó perquè la raó s'identifica amb el càlcul i la previsió⁹⁶, o amb la generalització d'unes regles morals l'origen de les quals no hi té res a veure⁹⁷. Aquesta afirmació simultània i no coincident entre motivacions, moral i raó és el que quedarà palesat i, en part, desenvolupat en La riquesa de les nacions.

Hom ha fet notar (Wilson, 1989) que la publicació de la Riquesa gairebé coincideix en el temps amb la declaració d'independència dels EUA. Això no és tan sols una nota que ens ajuda a no perdre de vista la globalitat dels processos socials en els quals s'inscriu el treball d'Smith, sinó que també té una funció simbòlica: amb A. Smith assistim a l'acte de naixement de l'economia (Dumont, 1977) en la mesura que el seu treball

⁹⁶ "Les qualitats més útils per a nosaltres són, en primer lloc, la raó en grau superior i l'enteniment, que ens capaciten per discernir les conseqüències remotes de tots els nostres actes i preveure el profit o el perjudici que amb probabilitat en pugui resultar; i, en segon lloc, el domini d'un mateix, que ens permet abstenir-nos del plaer del moment o suportar el dolor d'avui, a fi d'obtenir un major plaer o evitar un dolor més gran en el futur. En la unió d'aquestes dues qualitats consisteix la virtut de la prudència, de totes les virtuts la més útil a l'individu" (Smith, 1759, pàg. 126). Trobem simptomàtic que aquest text es trobi en el seu tractat sobre qüestions morals.

⁹⁷ "Però, encara que, certament, la raó és la font de les regles generals ètiques i de tots els judicis morals que formem mitjançant elles, és completament absurd i inintel·ligible suposar que les percepcions primàries del que és bo o dolent vinguin de la raó, fins i tot en aquells casos particulars de l'experiència dels quals es treuen les regles generals. Aquestes percepcions primàries, com també tota experiència en què qualsevol regla general es fonamenta, no poden ser objecte de la raó, sinó d'un sentit i una emoció immediats. [...] La raó no pot fer que un objecte esdevingui per si mateix agradable o desagradable; la raó només pot revelar que aquest objecte és mitjà per obtenir quelcom que ens doni plaer o no, i d'aquesta manera pot fer que l'objecte, per consideració a aquesta altra cosa, ens resulti agradable o desagradable" (Smith, 1759, pàg. 148).

consolida plenament la possibilitat d'una especialització investigadora en l'àmbit econòmic (Barber, 1967; Hirschman, 1977): el que és primordial ja no és jutjar el sistema econòmic, sinó analitzar-lo. Aquesta actitud empírica li permet que les seves propostes (que prenen un to normatiu, que sovint ha estat, a més, absolutitzat) recolzin en observacions històriques i anàlisis comparatives, fins al punt que hom l'ha considerat de vegades més historiador que no pas analista (Martínez, 1991)⁹⁸

La Riquesa és, doncs, moltes coses. I una d'elles és, sens dubte, la confrontació amb el mercantilisme. Per bé que el mateix concepte fou encunyat pels seus adversaris (Barber, 1967) i pressuposa més coherència en el pensament de la que hi havia (Smith parlava de "sistema mercantil"), es referia, com ja hem indicat anteriorment, a un plantejament polític orientat a reforçar el poder econòmic de les monarquies absolutistes per mitjà, entre altres, dels monopolis reials. "D'aquesta manera, el gran comerç, el comerç dels nous i fascinants productes ultramarins, la producció que aplicava noves tecnologies i algunes activitats agrícoles essencials es desenvoluparen sota un règim de protecció i monopoli, que proporcionà molts guanys als beneficiaris, però que implicava alhora un gran control i una interferència per part dels governants i ministres de finances. A la llarga, d'aquest règim econòmic en resultaren grans ineficiències i distorsions en els mercats, amb danys severos per a la multitud de petits comerciants i agricultors no protegits, i també per a la classe emergent de fabricants independents que, deixant els gremis, començaren a produir (pel seu compte i amb una "divisió del treball") les manufactures d'ús més corrent"⁹⁹.

⁹⁸ Convé subratllar aquest to contextualitzador, perquè el mateix Smith ens permet distanciar-nos dels qui fan de les seves propostes una veritat inqüestionable: a la Riquesa hi podem trobar sovint notes i comentaris d'Smith en què ens avisa de la data en la qual estan fetes les seves afirmacions, i deixa oberta la porta per tal que el lector consideri si, en el moment en el qual llegeix, encara tenen vigència.

⁹⁹ Sebastián, L. de, 1989, pàg. 11. Per a una anàlisi més matisada del mercantilisme, vegeu Comas, 1992. Dumont (1977) fa una anàlisi del mercantilisme com un element clau de l'emergència

Certament, Smith s'oposava al sistema mercantil¹⁰⁰. I ho feia contraposant-li un ideal de lliure competència (sovint identificat amb el mot "llibertat") que considerava exigit per una mena d'ordre natural subjacent a les relacions econòmiques. Smith, com els economistes de la tradició clàssica, tendia a considerar l'ordre econòmic en analogia amb l'univers descrit per la mecànica newtoniana: l'economia seguia, així, unes lleis que hom podia conèixer, però no modificar. La seva referència era "una societat en què es deixés que les coses seguissin el seu curs natural, en què hi hagués perfecta llibertat, i on tothom tingués totes les possibilitats del món d'escollir el treball que li semblés oportú, i de canviar-lo tantes vegades com li semblés necessari. L'interès de cadascú li faria cercar la feina que li fos més avantatjosa i desempallegar-se de la que li fos desavantatjosa"¹⁰¹. Veiem, doncs, que aquesta "perfecta llibertat" oposada als privilegis vincula un ordre social natural amb una estructura de motivacions dels individus expressada en termes

de la categoria econòmica a partir de la política. El mateix Smith fa una anàlisi positiva del comerç com a factor clau de l'enderrocament de les estructures feudals (Smith, 1776 (II), pàg. 368).

¹⁰⁰ "[Colbert] va ser un home de gran experiència i molta agudesesa en l'examen dels comptes públics. En poques paraules, un home molt ben dotat per a introduir el mètode i el bon ordre en la recaptació i despesa dels ingressos públics. Aquest ministre havia abraçat, malauradament, tots els prejudicis del sistema mercantil, en naturalesa i en essència un sistema de restriccions i de reglamentacions i, com a tal, un sistema que no podia deixar de ser ben vist per un home de negocis treballador i constant, que estava acostumat a posar en regla els diferents departaments de les oficines públiques, i a establir els controls necessaris perquè cadascun se circumscrivís a la seva esfera adequada. Va mirar de reglamentar la indústria i el comerç d'un gran país seguint el mateix model que els departaments d'una oficina pública, i, en lloc de permetre que la gent seguís els seus interessos a la seva manera, segons l'ideari liberal d'igualtat, llibertat i justícia, va atorgar a determinades branques de la indústria uns privilegis extraordinaris, mentre que unes altres les va deixar extraordinàriament restringides" (Smith, 1776 (II), pàg. 213-214).

¹⁰¹ Smith, 1776 (I), pàg. 105.

d'interès. La bona autoregulació del sistema i la seva eficiència¹⁰² exigeixen l'autonomia dels individus, però aquí entesa com a absència de restriccions en els intercanvis, que inclouen els que es produeixen en el mercat de treball. És el mateix sistema, doncs, el que es pot regular a si mateix i, en cas que hi hagi competència (tant de productes com de factors de producció), no tan sols assolirem una bona assignació dels recursos, sinó també els preus més justos possible. La no llibertat, en canvi, perjudica i, per tant, l'ordre natural es palesa amb més claredat com més petites són les restriccions¹⁰³. Val la pena notar ja ara, per bé que hi insistirem més endavant, que quan Smith parla de llibertat i d'interessos pensa en termes de la societat com a conjunt (com a espai d'intercanvis o moviments individuals), sense que sigui cap objecció el fet que, en determinades circumstàncies, alguns individus puguin veure en la restricció de la llibertat la satisfacció dels seus interessos.

Perquè el mateix Smith veié que, malgrat l'ordre natural del sistema, la realitat arrossegava un conflicte d'interessos; conflicte que s'expressava sovint en la tensió entre beneficis i sous. Ell mateix analitzà com en la realitat s'esdevenia un procés d'abstracció del treball (i del seu valor) i com el treballador esdevenia una mercaderia. El que després Marx analitzarà com un conflicte estructural de classes ja es troba present en les anàlisis del llibre primer de la Riquesa, on Smith posa de manifest no tan sols que els interessos dels amos i els dels treballadors no són els mateixos, sinó també que els poders

¹⁰² "El preu natural, o el preu de la lliure competència, en canvi, és el més baix que pugui haver-hi en tots els casos, és clar, però durant espais considerables de temps" (Smith, 1776 (I), pàg. 72).

¹⁰³ "Si s'arraconen completament tots els sistemes o de preferència o de restricció, el sistema obvi i simple de la llibertat natural s'establirà per si mateix. Tothom, mentre no violi les lleis de la justícia, ha de tenir perfecta llibertat de mirar pels seus propis interessos a la seva manera, i de competir amb el seu treball i el seu capital amb els de qualsevol altre home o grup d'homes" (Smith, 1776 (II), pàg. 234).

públics tendeixen a perseguir les associacions de treballadors i no pas les d'amos¹⁰⁴. Tanmateix, des del nostre punt de vista, tan important és que Smith fos lúcid davant la realitat del seu temps (i no un simple apologeta del mercat) com el fet que les seves anàlisis del context social del mercat no semblin afectar la consistència del seu model teòric.

Més important és ara, des de la nostra línia d'anàlisi, fer notar com la competència quedava legitimada perquè, en darrer terme, connectava teòricament l'interès calculador dels individus -per via de l'eficiència- a la consecució d'un bon ordre social.

Alguns li han criticat a Smith que, si més no a través dels casos que estudia, no sembla que es fes del tot càrrec del que podia significar el que avui anomenem Revolució Industrial (Barber, 1967). El que, però, està fora de tot dubte és que va copsar plenament la importància social i econòmica de la divisió del treball. Importància que va situar tant en les innovacions tècniques que propiciava, com en les noves condicions de treball que engendrava, com en els increments de productivitat que possibilitava. Però el més important era l'augment de riquesa que en resultava: "és aquesta gran multiplicació de la producció en totes les feines, com a conseqüència de la divisió del treball, allò que fa que en una societat ben governada l'opulència

¹⁰⁴ Escapa totalment a les nostres intencions, en aquests moments, resseguir la lectura que es va fer des dels socialismes (i, posteriorment, des dels marxismes) de les relacions socials en clau de conflicte (estructural) entre capital i treball. Això, curiosament, no sempre permetia prendre en consideració l'especificitat del fet empresarial en tant que fet organitzatiu, en la mesura que el podia reduir a ser un escenari on es representava un conflicte el guió del qual es trobava fora de l'empresa. Analitzar les diverses lectures que s'han fet de les empreses des del binomi capital-treball (en el que tenen d'il·luminador i, també, de limitador) demanaria un estudi específic, que es fes càrrec tant de les interpretacions que es feien des d'una perspectiva de confrontació com les que es feien des d'una perspectiva d'integració. (Per posar tan sols un exemple, hom pot trobar una primera aproximació al conjunt del problema a Marzal, 1976, 1981, 1983).

universal arribi fins a les classes més baixes del poble"¹⁰⁵. Els desequilibris socials que també detectava sembla, doncs, que quedaven integrats -i, fins a cert punt, justificats- en una dinàmica que anava abassegadorament de menys a més riquesa, inseparable de l'assoliment d'unes millors condicions de vida per a tots. Perquè a Smith no el preocupava, pròpiament, la riquesa, sinó, sobretot, la creació de riquesa. Des d'aquesta perspectiva, el creixement econòmic esdevé un fi bàsic, evident, més enllà de tota discussió (Barber, 1967). L'economia política no havia d'orientar-se vers altra cosa que el creixement de la riquesa del país. "Aquesta creació de riquesa semblava demanar un agent viu. En Quesnay fou la naturalesa i, a partir d'Adam Smith, l'home. La solució d'Smith -l'home individual com a creador de valor- és altrament paral·lela a la insistència dels deistes en Déu com a creador (el Gran Arquitecte, Rellotger, etc.) que no està absent en els seus Sentiments morals"¹⁰⁶. La comprensió de la realitat econòmica i social esdevé, doncs, inseparable d'una visió antropològica segons la qual l'home ignora que seguint les seves tendències més innates en un context competitiu treballa no només per al seu benefici, sinó en benefici de tota la societat. I aquesta ignorància no fa cap falta que sigui esvaïda¹⁰⁷.

Així doncs, una visió de la naturalesa humana que ja hem vist present en la Teoria esdevé correlativa del sistema econòmic, fins al punt que aquest es presenta com a viable en la mesura que, diguem-ho així, coincideix amb les dades antropològiques. Ara bé, no cal que hi siguin totes, només uns trets específics i fonamentals. I la clau la trobem en el desig de millorar de

¹⁰⁵ Smith, 1776 (I), pàg. 30.

¹⁰⁶ Dumont, 1977, pàg. 112.

¹⁰⁷ "Aquesta divisió del treball, de la qual es deriven tants avantatges, no és originàriament cap efecte del saber humà que prevegi la prosperitat general que en resulta i s'esforci per aconseguir-la. És la conseqüència necessària, per bé que lenta i gradual, d'una determinada tendència de la naturalesa humana que no pensa, però, en una utilitat tan gran: la tendència a fer tractes, a baratar, a bescanviar una cosa per una altra" (Smith, 1776 (I), pàg. 32).

condició o d'estat, inscrit per la naturalesa en les entranyes de l'home. És aquest desig el que impulsa totes les innovacions humanes, i la seva creativitat; és aquest impuls el que manté "en continu moviment la indústria de la humanitat"¹⁰⁸. El desig de millorar d'estat, doncs, és una tendència sortosament inscrita en la naturalesa humana: "el principi que ens indueix a estalviar és el desig de millorar la nostra condició, un desig que, per bé que en general resulta tranquil i desapassionat, ens ve del ventre matern i no ens deixa fins a la tomba. En tot l'interval existent entre aquests dos moments no hi ha potser un sol instant en què un home estigui tan perfectament i completament satisfet amb la seva situació, que no desitgi una alteració o millora d'un o altre tipus. Un augment de fortuna és el mitjà que la major part dels humans desitgen i amb què es proposen millorar la seva condició"¹⁰⁹. Això, lligat a la innata tendència vers l'intercanvi, fa que esdevinguin fonamentals aquelles relacions que possibiliten la millora de condició, ja que totes les parts en surten beneficiades.

És, doncs, l'interès, i no altra cosa, el que fa viables les relacions econòmiques i les sosté. La síntesi d'això la trobem en un dels textos més citats de la Riquesa, aquell que diu: "tothom qui ofereix a una altra persona alguna mena de tracte es proposa això. Dona'm el que jo vull i tu obtindràs el que vols, és el significat d'aquesta mena d'oferiments; i és d'aquesta manera que obtenim dels altres la major part dels bons oficis que ens calen. No és pas de la benevolència del carnisser, del cerveser ni del forner que esperem poder sopar, sinó perquè aquests miren pels seus propis interessos. No ens adrecem a la seva humanitat sinó al seu egoisme, i no els parlem mai de les nostres pròpies necessitats sinó dels seus avantatges"¹¹⁰. Aquí hi

¹⁰⁸ Considerem molt significatiu que l'elogi del desig de millorar d'estat (i de les seves conseqüències) es trobi en la Teoria dels sentiments morals. (Per a una major explicitació, vegeu Schwartz & Martín, 1991).

¹⁰⁹ Smith, 1776 (I), pàg. 307-308.

¹¹⁰ Smith, 1776 (I), pàg. 33.

trobem l'escissió que Smith ens ha llegat per al nostre problema: el discurs moral és pertinent per a comprendre l'acció i les relacions humanes, però no les relacions econòmiques, ja que una cosa és la benevolència i una altra l'interès. Ens trobem, doncs, simultàniament amb una assignació i amb una prohibició: a la moral li pertocuen les relacions humanes quan no són (gaire) interessades, però l'interès és una mena de dada bruta que no és susceptible de ser tractada en termes morals¹¹¹.

Aquesta escissió queda legitimada perquè els resultats, a gran escala, són positius: gràcies al fet que la gent actua no mirant pels altres sinó per si mateixa ens trobem amb uns beneficis que no s'obtidrien per una -altrament impossible- generalització de la conducta benvolent. A qui actua en els intercanvis no li cal consciència social (Comas, 1992) perquè, en el fons, l'home de negocis esdevé virtuós malgrat ell (Baumol, 1991): al capdavant, l'egoista treballa per a la riquesa de les nacions (Dumont, 1977). Això és el que A. Smith aconsegueix explicar amb el constructe de la mà invisible¹¹² que, en la nostra opinió, està destinat tant a legitimar el comportament interessat com a dissuadir de la pretensió de buscar directament el bé social.

Ara, el que és simptomàtic és que Smith no perd mai una perspectiva sobre el bé de la societat, però veient-lo sempre en clau de llibertat i creixement econòmic.

Perquè el que Smith legitima és l'interès com a categoria, no els

¹¹¹ Entre nosaltres hem pogut veure darrerament un intent de superar aquesta escissió per la via d'una afirmació il·lustrada de l'interès a l'Ética como amor propio (Savater, 1988).

¹¹² "...pensa només en el seus propis guanys; ara bé, en això, com en moltes altres coses, hi ha una mà invisible que el dirigeix i que fomenta unes finalitats que no formaven part de les seves intencions. I la societat no en surt pas perjudicada pel fet que no formés part de les seves intencions. En seguir els seus propis interessos, molt sovint promou els de la societat amb molta més efectivitat que quan intenta realment promoure'ls. Jo no he vist mai gaires coses bones aconseguides pels qui afecten treballar per al bé públic" (Smith, 1776 (II), pàg. 32).

interessos empíricament existents (si volem promoure determinades conductes no hem d'imposar-les, sinó incentivar-les). Fuetreja contínuament les "conspiracions" dels comerciants per pactar preus i considera un perill per a la societat que la política estigui en mans dels comerciants i es lamenta que els polítics ("aquell animal astut i insidiós que vulgarment anomenem estadista o polític"¹¹³) solin assessorar-se escoltant només una de les parts afectades, òbviament els qui disposen de més recursos econòmics. Smith, curiosament, considera que els interessos privats poden frenar millores socials (les quals hem de considerar, doncs, presents en el seu punt de mira com a criteri). Però la seva proposta consisteix bàsicament en la necessitat de determinades virtuts que, com s'ha assenyalat (Nicol, 1941), corresponen a l'ideal del burgès. Tanmateix, Smith no concep el sistema de llibertat sense unes institucions que assegurin la justícia, entesa sobretot com a garantia del joc net.

Però, sobretot, era conscient dels problemes generats per l'èxit del capitalisme¹¹⁴. Empíricament, l'harmonia social brillava per la seva absència i això el portava a insistir que els canvis vers la liberalització dels mercats no es fessin de cop pels costos socials que això comportaria: les creixents desigualtats socials no li semblaven acceptables. Així, considerava que "no n'hi ha cap [de societat] que pugui ser amb tota certesa pròspera i feliç si la major part dels seus membres són pobres i miserables. A més, la pura equitat diu que aquells qui alimenten, vesteixen i donen sostre a tot el cos de la població han de poder tenir una part d'allò que produeixen per poder estar tolerablement ben alimentats, vestits i allotjats"¹¹⁵. No sembla que aquí la

¹¹³ Smith, 1776 (II), pàg. 42.

¹¹⁴ Hom pot trobar-ne una sistematització a Wilson (1989). Per a una crítica a la seva concepció de la societat, vegeu Cooker (1990). Per a un desenvolupament de les condicions que assegurin una relació entre eficiència econòmica i benefici públic vegeu de Vries (1989).

¹¹⁵ Smith, 1776 (I), pàg. 87.

referència i el criteri siguin els mecanismes del mercat, i tampoc quan reconeix que la divisió del treball genera tasques inhumanes i fa que la gent quedi empobrida humanament parlant. D'aquí, simptomàticament, la necessitat d'una certa intervenció de l'estat, que ha d'esdevenir una mena de "mà visible subsidiària" (Colomer, 1991), cosa que ja ha plantejat des de la Teoria, on considera el paper del govern un remei imperfecte a la falta de saviesa i virtut en els humans, que -en cas que hi fossin- serien la manera més adequada de fomentar la felicitat. Smith dedica el llibre cinquè de la Riquesa a explicitar en què ha d'invertir el govern: defensa, justícia, suport a la dignitat del sobirà i, hem de ressaltar, infraestructures per possibilitar el comerç i institucions per a l'educació de la joventut, cosa que repercutirà en les millores futures que sovint no prenen en consideració els qui es limiten a mirar pels seus interessos immediats (cosa que, malgrat tot, també havia observat -i lamentat- Mandeville, com hem vist): al capdavall, el mateix Smith presentarà l'economia política "com una branca de la ciència d'un estadista o d'un legislador"¹¹⁶.

Ens trobem abocats, doncs, al que hom ha anomenat el "problema d'A. Smith"¹¹⁷. Un problema que consisteix en la dificultat de conjuminar el supòsit d'intercanvi amb el desig de millorar de condició, per una banda, amb el supòsit de simpatia i un cert altruisme, per una altra¹¹⁸. Ambdós, òbviament, "naturals". Nosaltres encara n'hi afegiríem uns altres, que no se solen prendre tant en consideració: els supòsits implícits que el

¹¹⁶ Smith, 1776 (II), pàg. 7.

¹¹⁷ Vegeu en aquesta línia, però des d'una preocupació temàtica i metodològica ben diferent de la nostra, Domènech (1989). També Hirschman (1977) planteja el problema, però l'emmarca en un altra línia de recerca. Vegeu també, encara que ho formulin d'una altra manera, Bassiry & Jones (1993), Coker 1990), de Vries (1989), Wilson (1989), Villani (1994).

¹¹⁸ En sintonia amb aquesta dicotomia, però amb un desenvolupament molt més ric i complex, hom pot trobar a Comas (1992) una reelaboració de tota la història del pensament socio-econòmic utilitzant com una de les claus de lectura el binomi compulsió-convicció.

porten a analitzar molt críticament la realitat social del seu temps (i molt sovint des d'una perspectiva favorable als treballadors); supòsits que indiquen l'existència d'una visió del que és realment una societat pròspera i lliure, que no s'identifica de cap manera amb la prosperitat i la llibertat d'uns quants o amb la creença confiada que tard o d'hora s'hi arribarà.

És probable que el "problema A. Smith" sigui irresoluble amb els recursos que ell mateix ens forneix. Nosaltres creiem, però, que ell hi convivia sense excessius problemes, i un bon exemple d'això és el diferent ús que fa del constructe de la mà invisible. En efecte, A. Smith l'usa de tres maneres diferents en tres contextos diferents¹¹⁹: en la seva Història de l'astronomia, l'atribueix a Júpiter en parlar del pensament religiós primitiu; en la Teoria i en la Riquesa el fi que assoleix (tot escapant de la intenció directa dels individus) és el mateix: l'interès general de la societat; però en la Teoria es refereix a la distribució de la riquesa per via de la benvolença caritativa, i en la Riquesa es refereix a la maximització de la riquesa per via de recerca del propi interès.

Des de la nostra perspectiva, allò que permet aquesta convivència d'aplicacions divergents és, si més no, la creença en l'existència d'un ordre natural que és, alhora, moral (en el sentit de bo i desitjable); cosa que fa de la mà invisible una mena de Providència secularitzada i de l'economista l'intèrpret que la fa visible. Amb l'especificitat que ara el protagonisme en el funcionament d'aquest ordre natural rau molt especialment en l'home. Per tant, en el fet de compartir o no aquest supòsit d'un ordre moral-natural subjacent al bronzir de les relacions econòmiques i socials (i no en la llista de temes que tracta i de qüestions que planteja) s'hi juguen bona part de les possibilitats d'emparar-nos en A. Smith a l'hora de desenvolupar un marc de referència per comprendre les relacions entre ètica

¹¹⁹ Vegeu aquesta mateixa observació a Schwartz & Martín, 1991.

i economia, amb relació a la BE. I això -compartir el supòsit- és el que contemporàniament sembla més difícil d'assumir, tal i com mirarem de fer veure en el segon capítol.

Habitualment, però, la via que se sol seguir no és aquesta, sinó que és subratllar que fins i tot el mateix pare de l'economia no la considerava al marge de qualsevol referència moral: i així, de vegades, hom ja creu prou justificada la BE. D'aquesta manera, a partir d'una constatació de tots els registres temàtics que és capaç d'adoptar Smith, hom ha subratllat que l'economia no és possible sense un marc institucional i ètic (Bassiry i Jones, 1993). L'ètica, doncs, esdevé un recurs indispensable però sovint no tingut en compte ("recurs X"): curiosament, una ètica que connecta directament amb un perfil d'austeritat i autocontrol de tons weberians (de Vries, 1987). Per això es considera que, des d'A. Smith, la BE és necessària, perquè no es concep l'activitat econòmica al marge d'una filosofia moral (Wilson, 1989) i, per tant, cal rebutjar la pretesa amoralitat¹²⁰ de les relacions d'intercanvi en el mercat (Wilson, 1989) per bé que no cal confondre-les amb relacions caritatives (McCarty, 1988). Fins i tot hom arriba a dir que cal comprendre la Riquesa en el marc de la Teoria (cosa que, per tot el que hem dit, ens sembla difícilment sostenible), de manera que cal entendre l'ésser humà com un ésser que inclou l'home econòmic, però no s'hi identifica (Coker, 1990). En aquesta línia s'ha subratllat que la Teoria analitza la conducta mirant els altres (simpatia) i que la Riquesa analitza la conducta mirant per un mateix (intercanvi) (Wilson, 1989) o que cal concebre l'egoisme i l'altruisme com dues formes possibles d'un dinamisme més bàsic que seria l'autointerès (McCarty, 1988). Això ens faria insistir en la necessitat simultània de benvolença i interès (de Vries, 1987) i fins i tot que no n'hi ha prou amb l'autointerès, sinó que cal també la justícia (entesa aquí com a atenció envers els pobres) (de Vries, 1989).

¹²⁰ L'anomenat "mite de la gestió amoral" (De George, 1990; MacIntyre, 1984) és un tema recurrent a la BE, com veurem a la segona part.

Moltes d'aquestes afirmacions -com a tals- ens semblen assumibles si hom vol seguir les petjades dels textos d'A. Smith. Els problemes apareixen si hom les vol fonamentar i articular; o si hom vol justificar -i no tan sols citar com argument d'autoritat- les finalitats i la sensibilitat socials presents en les anàlisis d'Smith. No és ara el nostre objectiu entrar en aquesta qüestió. En canvi, sí que volem assenyalar que, en contra del que se sol fer, si volem dialogar o confrontar-nos amb A. Smith no hauriem de conformar-nos amb una aproximació exclusivament tècnica a l'activitat econòmica, en la mesura que aquesta pressuposa una concepció antropològica que també cal desenvolupar; però tampoc no hauriem de conformar-nos a proclamar exigències (suposadament més) humanes sense cap consideració per les seves condicions de possibilitat tècniques o econòmiques.

El nucli del problema, doncs, es troba en l'articulació entre ètica i economia, que A. Smith resol separant-les temàticament (cosa que, no ho oblidem, Smith feia amb relació a la subordinació de l'economia a l'ètica típica de les coordenades premodernes), però connectant-les d'una manera ben subtil. "Hi ha certament emancipació en el que pertoca al curs general i comú de la moralitat, però va acompanyada per la noció que l'acció econòmica està per si mateixa orientada vers el bé, que posseeix un caràcter moral que li és especial; en virtut d'aquest caràcter especial se li permet escapar a la forma general del judici moral. Comptat i debatut, hi hauria només una especialització de la moral o, amb més exactitud: l'econòmic només aconsegueix escapar als entrebancs de la moralitat general assumint en si mateix un caràcter normatiu propi"¹²¹. La diferenciació de l'acció econòmica dins de l'acció humana s'esdevé mitjançant una operació que la fa escapar de la moral sense que per això sigui contrària a la moral en un sentit més ample. Hi ha, certament, un bé econòmic, però a la seva definició li és aliena una definició del bé en termes morals. Així, quan aquesta connexió subtil deixi de ser plausible culturalment i socialment, ens trobarem amb les

¹²¹ Dumont, 1977, pàg. 87.

categories econòmiques emancipades com a horitzó de comprensió (insuperable) de les relacions socials i, de vegades, fins i tot amb la pretesa suficiència de l'economia a l'hora d'establir les finalitats socials.

Nosaltres creiem que, en el fons, ens trobem davant d'una separació entre economia i ètica, per molt que se'n parli conjuntament. I, amb A. Sen, creiem que "la naturalesa de l'economia moderna s'ha vist empobrida substancialment pel distanciament que existeix entre l'economia i l'ètica. [i] Ha estat igualment desafortunat per a l'ètica que s'hagi produït aquest distanciament de l'economia"¹²². Ambdues es veuen empobrides, doncs, i no tan sols una d'elles, que és el que se sol dir. Ara bé, tan dolent seria que aquest empobriment es volgués resoldre per una regressió a plantejaments premoderns o de caràcter holista, com que es volgués resoldre amb una magnificació de l'interès (magnificació, per cert, que sol prendre tres formes: o una ètica a partir només de l'interès, susceptible en tot cas d'una major o menor il·lustració; o una ètica sense interès, ignorant-lo; o una ètica contra l'interès, condemnant-lo). Tan dolent ens sembla considerar l'eficiència, la innovació o la productivitat com a qüestions irrellevants èticament parlant, com creure que en si mateixes són autosuficients, i que és legítim descontextualitzar-les socialment o culturalment. En tot cas, el desenvolupament d'una proposta que articulés les relacions entre ètica i economia (o ètica i capitalisme, o ètica i mercat, en les diverses denominacions que ha rebut segons les perspectives que s'adopten) seria una contribució complementària indispensable per a la clarificació del problema que volem tractar¹²³.

¹²² Sen, 1987, pàg. 25 i 27.

¹²³ Si excloem ara per raons metodològiques les anàlisis que consideren el mercat fruit de la perversió i de la malícia humana, creiem que aquesta qüestió es pot resumir (simplificadament) en tres tipus d'aproximacions, que mantenen entre si fronteres difuses, però que justifiquen els plantejaments -que compartim- dels que consideren més adequat parlar -en plural, més que no pas en singular- "d'ètiques del

Per què complementària i no directament indispensable? Podríem contestar, tot invertint una formulació de Conill (1993b), que no n'hi ha prou amb la macroètica econòmica, sinó que també fa falta la microètica. Això ja es pot considerar una raó de força pes. Però nosaltres n'hi voldríem afegir una altra. Ja hem dit abans que la separació entre ètica i economia ha estat probablement bastant limitadora per a ambdues. I que aquesta separació és el llast que molt sovint ens dificulta avançar, per tal com ens fa escarrassar -paradoxalment- a acostar aproximacions que prèviament definim com a separades. Per això creiem que l'esforç de pensar el problema des de la mediació institucionalitzada -les empreses i organitzacions- pot enriquir la nostra reflexió. Però aquesta creença es veu reforçada si atenem al fet que no tan sols el paradigma clàssic de l'interès va canonitzar una peculiar escissió entre ètica i economia (en una mena de divergència convergent), sinó que, a més, no va pensar la mediació institucional. No creiem forassenyat sospitar que ambdues coses deuen estar més connectades del que sembla a primera vista.

capitalisme o en els capitalismes" (Conill, 1993a).

La primera considera -estrictament parlant- l'ètica exclosa del mercat, per bé que li fa tenir funcionalment un paper de legitimació del mateix mercat o del seu marc de referència. Normalment emfasitza la comprensió del mercat com a mecanisme d'intercanvis i, com a tal, "lliure de moralitat", en expressiva formulació de Gauthier (1986) (i, encara que ell mateix reconeix que necessita un marc ètic, aquest no és res més que el resultat social dels supòsits d'acció en el mercat).

La segona aproximació concep l'ètica com a correctora, complementadora o emmarcadora del mercat, però sempre inseparable d'ell i pressuposant-lo. De manera que es considera que calen virtuts adequades a les regles del joc, un marc jurídic i ètic per al bon funcionament del mercat, i un context de regles, institucions i valors com a imprescindibles per al mercat.

En una tercera aproximació, es tracta d'entendre el capitalisme en el context dels processos de modernització. Això fa que s'hagi de donar més importància a les mediacions que no pas a les relacions entre ètica i economia, i a la interpenetració de les diverses racionalitats. I això fa, també, que no s'hagi de d'anar només de la fonamentació a la mediació, sinó sovint també a l'inrevés si hom vol vincular l'ètica del capitalisme amb la de la modernitat i emmarcar l'ètica del primer en els processos racionalitzadors de la segona.

Hom ha qualificat el pensament liberal sobre l'idea d'empresa (curiosament i simptomàtica: coincidint amb el marxisme en aquest punt) com una de les "ideologies negadores de l'empresa" (Marzal, 1976). Que el pensament liberal sigui negador de l'empresa sembla una aberració, vistos els tòpics que circulen habitualment sobre la qüestió. Però aquí negador vol dir, senzillament, que no la va pensar temàticament, que no se'n va fer càrrec en la seva especificitat. Altrament dit: per al liberalisme, "l'empresa és, doncs, des del punt de vista econòmic, tan sols un element de l'harmonia de la veritable institució econòmica natural, el mercat. I, des d'un punt de vista sòcio-jurídic, només i simplement l'empresari"¹²⁴. Cal anar, doncs, amb compte: la separació entre ètica i economia és paral·lela a una concepció de l'activitat econòmica entesa com a relació entre individus (amos i treballadors, en la terminolgia d'Smith) o entesa com a funcionament del sistema (el mercat). No volem amb això acusar Smith de cap manca de percepció, sinó, simplement, recordar des de la nostra perspectiva el que ja s'ha subratllat abastament¹²⁵: que l'aparició del que considerem estrictament una empresa (amb la seva complexitat organitzativa i la seva diversificació) és molt més recent. Que el que existia pròpiament abans eren companyies més o menys grans dirigides personalment pels seus propietaris. Que la mà invisible del mercat va ser l'element dominant fins que va començar a ocupar un lloc important la mà visible de la direcció formalment constituïda.

Certament, Smith fou perspicaç en detectar la importància econòmica de la divisió del treball, i podem trobar moltes pàgines a la Riquesa dedicades a aquesta qüestió. Igualment va observar les conseqüències humanes d'aquesta divisió, en el que tenien d'embrutidor. També va analitzar críticament les conseqüències socials del conflicte entre amos i treballadors, i que era un conflicte que, ateses les influències i la

¹²⁴ Marzal, 1976, pàg. 30.

¹²⁵ Vegeu, per exemple, el ja clàssic i exhaustiu estudi de Chandler (1977).

configuració de les institucions, no es podia resoldre d'altra manera que en perjudici dels treballadors. Però tot plegat no obsta perquè assenyalem que les seves referències eren el mercat i els empresaris (i treballadors). Smith pensava, diríem avui, en termes de sistema: pensar l'economia era pensar el mercat com a realitat, com a escenari i com a resultat.

Aquesta poca sensibilitat o atenció pel que avui en diem funcions directives i per l'especificitat del fet organitzatiu, la podem trobar present en diversos comentaris esparsos al llarg de la Riquesa, com, per exemple, quan observa que les rendes del capital són justament això, rendes del capital, i no el salari per a una determinada classe de treball ("el d'inspecció i direcció"); igualment, en analitzar la situació de l'administració a l'Índia, rebutja voler resoldre amb prohibicions el que només s'entén si es té en compte que els interessos dels responsables d'una administració no són els del país ni els de la mateixa administració, sinó els seus propis negocis o el benefici que en pot treure de la seva funció administradora¹²⁶.

Aquesta mena de buit reflexiu¹²⁷ (que, tanmateix, seguint amb la imatge que articula aquest capítol, es pot assenyalar amb prou precisió en el mapa del pensament) arriba com a pressupòsit intel·lectual ben bé fins al nostre segle. Basti recordar, només a tall d'exemple, com els moments més elegíacs d'una de les obres cabdals de Schumpeter (que bé prou que ho és tota ella) és el que fa referència al capvespre de la funció d'empresari, on es lamenta amb uns curiosos tons romàntics que cada cop faci menys falta la dimensió d'aventura (comercial), la intuïció genial, o la capacitat d'innovació creativa que consisteix a "assolir realitzacions". Això va de baixa, segons Schumpeter. I, per què

¹²⁶ Smith, 1776 (I), pàg. 62 i 1776 (II), pàg. 192. Cal notar que distingia la funció directiva, però difuminada en la més rellevant: la propietat del capital.

¹²⁷ Que, certament, no tenim perquè exigir a Smith que hagués d'omplir-lo.

va de baixa? Doncs justament perquè l'acció individual es troba cada cop més substituïda pel treball d'oficina; qualificat, si es vol, però d'oficina. És a dir, un treball que esborra la personalitat i que només demana racionalització i una certa especialització: el directiu que ocupa el lloc social de l'empresari és un assalariat més, "que no sempre és difícil de substituir" (a diferència, és clar, del geni insubstituïble de l'empresari)¹²⁸. No li faltava perspicàcia analítica, a Schumpeter, i com que ara no volem discutir si també en tenia de valorativa, ens queda com un exemple paradigmàtic de fins a quin punt, i en contra del que sembla, l'anàlisi comprensiva del capitalisme no sempre implica un reconeixement de l'especificitat del fet organitzatiu.

Conclusions

Arribar fins aquí creiem que és més que suficient per a les nostres intencions. Perquè, parafrasejant el que diu Braudel en un altre context amb relació al mercat¹²⁹, podríem dir que en el fil conductor de la interpretació clàssica de les relacions entre economia i ètica hi podem trobar tanta veritat o mala fe com il·lusió. Sobretot en el que pertoca al regnat exclusiu o preponderant del mercat com a clau de lectura i d'interpretació. Perquè, si no es modifiquen els paràmetres, el que s'esdevé, en darrer terme, és una evacuació de la reflexió ètica, cosa que és -paradoxalment- compatible amb el fet que se'n parli i es postuli com a necessària. Quan el mercat i l'individu s'interpenetren fins al punt que el segon només s'entén des del primer i el primer fa irrellevants totes les dimensions del segon que no li són funcionals, aleshores ja només ens queda la possibilitat de reflexionar sobre un sistema (pretesament) autoregulat que (suposadament) genera ell mateix les seves finalitats. Finalitats que esdevenen òbvies i/o indiscutibles perquè ja no disposem de cap criteri més enllà de la seva afirmació autoevident.

¹²⁸ Vegeu Schumpeter, 1943, especialment el capítol 12.

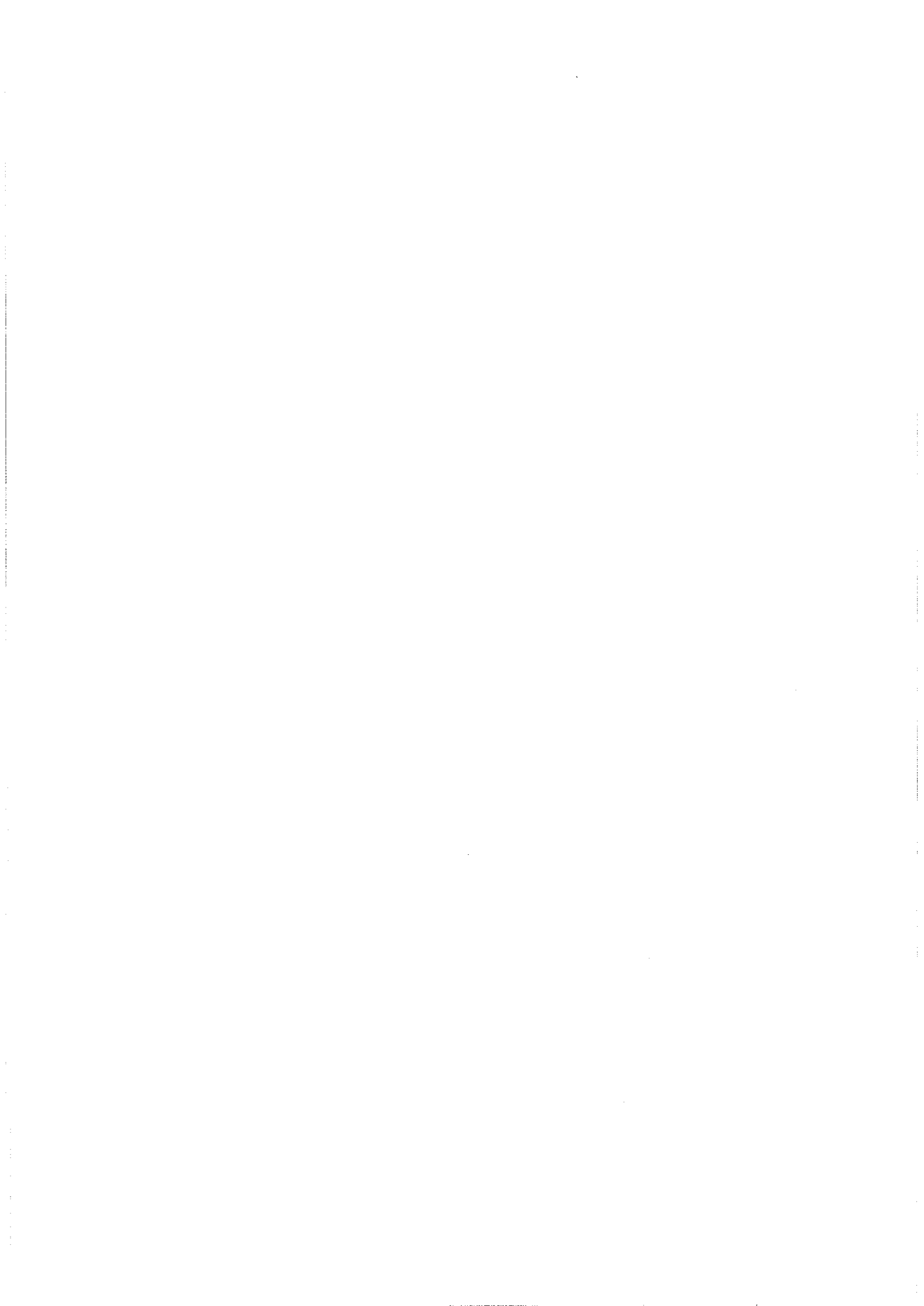
¹²⁹ Braudel, 1985, pàg. 54-55.

Aleshores, i en el límit, la moral i l'empresa poden acabar sent no gaire més que uns escenaris on es visualitzen els mecanismes del sistema.

Una operació similar es fa en el que pertoca a l'individu, quan se'l concep actuant en el si del sistema, sota el paradigma de l'interès. Aleshores l'interrogant ètic també queda exclòs, perquè la seva acció ja és (per via indirecta) moral; o perquè, ras i curt, és amoral: l'ètica esdevé no pertinent, més que no pas impertinent, ja que no és ni rellevant ni necessària. Això no obsta perquè no es reclamin algunes virtuts (en el cas d'Smith, les del "gentleman"), uns valors bàsics (i funcionals) per a les relacions d'intercanvi, o es pari atenció a les conseqüències socials reals. Però aquestes reclamacions són un "valor afegit" altament desitjable, però difícilment justificable des de dins d'uns paràmetres individuals d'acció que ja s'han definit prèviament sense tenir-les en compte¹³⁰.

Per tant, si no volem restar presoners d'una escissió entre ètica i economia que ens porti a unes contradiccions insolubles ens caldrà repensar els seus pressupòsits conceptuals i antropològics, i també contextualitzar-la en el si dels processos de modernització. Però, així mateix, ens caldrà analitzar-ne la mediació institucional i organitzativa, que no exclou les anteriors, ans al contrari, però tampoc s'hi redueix ni n'és una mera conseqüència aplicada. Creiem que és tan legítima com necessària una reflexió que analitzi èticament la mediació institucional entre sistema i individu, si volem plantejar de manera més adequada els problemes que suscita l'acció humana en el si del que hom ha anomenat una "societat d'organitzacions".

¹³⁰ Això, almenys, Etzioni (1988) ho té clar, i ha intentat elaborar un plantejament que afirma d'entrada el pes irreductible i sempre present -alhora- de la dimensió autointeressada i de la moral en tots els àmbits de l'acció humana. Creiem, però, que el problema està més detectat que no pas resolt, com comentarem en el segon capítol.



1.2 M. Weber: qàbia de ferro o qàbia de paraules?

La influència de Weber en el desenvolupament de l'enfocament del nostre problema ha estat abastament reconeguda. Només cal esmentar termes com ara racionalització, modernització, esperit del capitalisme o burocràcia per caure en el compte de quina importància té en el pensament del nostre temps. Ni que sigui pel fet que, per a alguns, entendre la nostra època comporti mirar d'anar més enllà de les categories que Weber ens va llegar. Weber amara el nostre univers mental fins al punt que la seva presència en l'atmosfera és tan abassegadora com, de vegades, imperceptible o inconscient.

No pretenem, òbviament, fer un estudi detallat de l'obra weberiana, cosa que ens obligaria a fer una marrada excessiva en el nostre camí. En canvi, sí que creiem necessari fer un breu recorregut per alguns punts de la seva obra per tal d'assenyalar uns fils conductors que, de vegades, han estat decisius en la definició i la resolució de la qüestió que ens ocupa. Seguint la distinció de Berger¹, creiem que val la pena atendre algunes de les preguntes que ens va deixar, encara que no dediquem gaire temps a discutir-ne les respostes.

Entre els àvids de fets i els golafres de sentit

Hi ha un ample acord que una de les peces clau en la construcció de l'edifici weberianà és el concepte de racionalitat². Si atenem ara els seus aspectes pràctics i no els teòrics, cal parar esment en el fet que Weber elabora una tipologia de l'acció humana en la qual acaba tenint preeminència el que ell anomena la racionalitat amb relació a fins. Aquesta tipologia és, segons

¹ "És probable que algunes de les respostes de Weber hagin de ser rebutjades, però les seves preguntes sobre la relació entre el capitalisme i la cultura romanen tan pertinents com sempre" (Berger, 1986, pàg. 126).

² Vegeu Aron (1970) Ferry (1983) o Habermas (1981 I). Entre nosaltres, també Cortina (1986b), Boladeras (1985) o Mardones (1988).

Weber, el que permet comprendre l'acció que duen a terme els humans. Creiem, però, que és important fer notar que, en aquesta elaboració, es produeix un desplaçament de l'acció humana a l'acció social o, si es vol, una generalització des de la primera a la segona ("l'acció social, com tota acció, pot ser:", així comença a parlar-ne³). Sigui com sigui, el que ha esdevingut un referent és la seva divisió quadripartida de l'acció social: 1) racional amb relació a fins: determinada per expectatives en el comportament tant d'objectes del món exterior com d'altres homes, utilitzant aquestes expectatives com a "condicions" o "mitjans per tal d'assolir fins propis, racionalment sospesats i perseguits. 2) racional amb relació a valors: determinada per la creença conscient en el valor -ètic, estètic, religiós o de qualsevol altra forma que se l'interpreti- propi i absolut d'una determinada conducta, sense cap relació amb el resultat, o sigui purament en mèrit a aquest valor. 3) afectiva, especialment emotiva, determinada per afectes i estats sentimentals actuals. 4) tradicional: determinada per un costum arrelat⁴. Aquesta classificació és important per molts motius, però un d'ells és que articularà la comprensió weberiana de l'època contemporània (Aron, 1970) d'acord amb la jerarquització que aquesta classificació comporta.

Habermas ha distingit entre la versió oficial i la no oficial de Weber⁵. Aquesta distinció està molt directament relacionada amb

³ Weber, 1922, pàg. 20. Prèviament Weber ha distingit entre "acció" (que és qualsevol acció a la qual els subjectes li vinculin un sentit subjectiu) i "acció social", (en la qual el sentit és referit a la conducta d'altres subjectes humans, de manera que es pot dir que quan hi ha orientació per l'acció dels altres és quan hi ha acció social) (Weber, 1922, pàg. 5, 12 i 18). No cal ara baixar al detall de les conseqüències analítiques que té això, però sí que val la pena deixar obert l'interrogant de fins a quin punt, en passar de l'acció a l'acció social, Weber transformarà conceptualment en social una interpretació de l'acció humana bastida sobre una matriu tècnico-instrumental.

⁴ L'especificació detallada es troba a Weber, 1922, pàg. 20-21.

⁵ Habermas, 1981 I, pàg. 361-367.

la lectura que fa Habermas de Weber en el context de la Teoria de l'acció comunicativa, però a nosaltres ens interessa ara la versió oficial, que Habermas elabora seguint una interpretació de W. Schluchter. Si ordenem el tipus d'acció en sentit decreixent segons els seus graus de racionalitat i tenim en compte el seu sentit subjectiu, ens queda una classificació d'aquesta mena⁶:

	Mitjans	Fins	Valors	Conse- qüències
Racional amb relació a fins	+	+	+	+
Racional amb relació a valors	+	+	+	-
Afectiva	+	+	-	-
Tradicio- nal	+	-	-	-

Queda clar que la major amplitud de consciència se l'emporta l'acció racional amb relació a fins, que, a més, és l'única que pren en consideració les conseqüències⁷. En definitiva, podríem dir que, comptat i debatut, cada racionalitat es concep com una restricció cada cop més gran dels trets que configuren la que es pren com a model. Hi hauria, però, dos accents en la racionalitat amb relació a fins: la que cerca els mitjans més eficaços amb

⁶ Habermas, 1981a, pàg. 363.

⁷ Aquesta és la matriu sobre la qual es pot entendre la prou coneguda contraposició weberiana entre les dues ètiques, exposada en la seva cèlebre conferència sobre la política com a vocació, i a la qual dedicarem una anàlisi en el capítol segon.

relació a un determinat fi, i la que cerca triar entre diversos fins⁸. Quan es tracta d'això darrer, hom pot resoldre-ho emmarcant la tria en la racionalitat amb la relació a valors. Però també pot no fer-ho, i ordenar els diversos fins com una escala de desigs personals. La gran diferència, en l'aproximació weberiana, és que en el cas de la racionalitat amb relació a fins és possible el debat o el diàleg sobre la relació mitjans-fins, mentre que en el cas de la racionalitat amb relació a valors no és possible el debat i el diàleg sobre aquests. Com veurem tot seguit, en Weber els valors són objecte de creença (cosa que no vol dir que no siguin importants), i aquesta és merament subjectiva. Podem discutir, això sí, si formalment la decisió és racional amb relació a valors (és a dir: si hi ha coherència en l'ordenació jeràrquica dels valors als quals hom s'adhereix); però no sobre els valors últims que sostenen en cascada els altres, perquè sobre ells no hi ha racionalitat possible⁹ ja que no poden ser objecte de discussió i acord, només d'acceptació (Cortina, 1986b). En tot cas, el que queda clar és que cadascuna de les dues racionalitats pot seguir el seu propi camí, i de manera erràtica amb relació a l'altra, encara que puguin tenir coherència interna, mirades per separat.

La importància pràctica i aplicada d'aquesta tipologia la podem copsar, per exemple, quan Weber analitza una qüestió clau, que arriba fins als nostres dies: com els qui actuen atribueixen validesa legítima a un ordre social determinat¹⁰. Per això pot

⁸ En alguns contextos és força més estricte: "Únicament es pot parlar de problemes realment solubles per mitjans empírics en el cas que preguntem pels mitjans apropiats per a un fi donat de forma absolutament unívoca" (Weber, 1917, pàg. 143). És a dir, quan hi ha causalitat pura i simple: però, aleshores, podem parlar d'acció social?

⁹ "L'orientació racional amb relació a valors pot, doncs, estar en relació molt diversa respecte a la racional amb relació a fins. Des de la perspectiva d'aquesta darrera, la primera és sempre irracional" (Weber, 1922, pàg. 21).

¹⁰ Hi ha quatre camins d'acceptació: la tradició; la creença afectiva; la creença racional amb relació a valors; acceptant allò establert positivament, en la legalitat del qual es creu.

ser útil no oblidar mai la consideració que el mateix Weber feia, i que no sempre es té prou present, en la nostra opinió, en les interpretacions que se'n fan¹¹: "Absoluta racionalitat en l'acció amb relació a fins és, tanmateix, un cas límit, de caràcter essencialment constructiu. Molt rarament l'acció, especialment la social, està exclusivament orientada per un o altre d'aquests tipus. Tampoc aquestes formes d'orientació es poden considerar de cap manera com una classificació exhaustiva, sinó com a purs tipus conceptuals, construïts per a fins de la investigació sociològica, respecte als quals l'acció real s'hi aproxima més o menys o, el que és més freqüent, de la mescla dels quals es compon"¹². Caldrà, per tant, situar aquesta tipologia en el marc de la categoria weberiana de tipus ideal, però ja des d'ara ens queda un interrogant important: si definim de manera contraposada les dues racionalitats i, alhora, afirmem que en la realitat hi són presents en proporcions diverses, a quin marc de referència ens hem de remetre si volem -pràcticament- una mínima integració de les diverses racionalitats?

Només podrem entendre la importància que té el concepte de tipus ideal en les elaboracions weberianes si no perdem de vista que, per a ell, la tasca de la sociologia era alhora comprensiva, interpretativa i explicativa¹³. Això és impossible, simplement, aplegant fets o dades: cap mena de positivisme pot donar resposta al que ens interessa. Cal un aparell teòric que ens permeti reeixir en la tasca que es proposa la sociologia, i la clau de volta d'aquest aparell és el tipus ideal: "aquest és un quadre

(Weber, 1922, pàg. 29-30). No cal fer esment de la correspondència amb les formes de racionalitat.

¹¹ Potser perquè alguna vegada ni el mateix Weber semblava tenir-la massa present.

¹² Weber, 1922, pàg. 21.

¹³ "Cal entendre per sociologia (en el sentit aquí acceptat d'aquesta paraula, usada amb significats tan diversos): una ciència que pretén entendre, interpretant-la, l'acció social, de manera que així la pugui explicar causalment en el seu desenvolupament i els seus efectes": així arrenca Economia i societat (Weber, 1922, pàg. 5).

mental. No és la realitat històrica i, menys encara, la realitat 'autèntica', com tampoc no és de cap manera una mena d'esquema en el qual es pugui incloure la realitat com si en fos un exemple. Té, més aviat, el significat d'un concepte límit purament ideal, amb el qual es mesura la realitat per tal d'aclarir determinats elements importants del seu contingut empíric, amb el qual es compara. [...] En aquesta funció, el tipus ideal és abans que res l'intent d'expressar individus històrics o els seus diferents elements mitjançant conceptes genèrics¹⁴. Són per tant conceptes relativament buits amb relació a la realitat històrica i, per això mateix, hom pot atribuir-los una major univocitat, i fer-los màximament clars i coherents.

Però en això rauen, també, els seus inconvenients. Perquè Weber denomina tipus ideals a tres menes de conceptes (Aron, 1970). En primer lloc, els que originen la reconstrucció d'una realitat històrica global i singular (per exemple, el que s'estableix com a capitalisme): aquí s'eliminen de la realitat determinats trets per tal de poder construir un artefacte mental intel·ligible. En segon lloc, els que designen elements abstractes de la realitat històrica, que es troben en moltes circumstàncies (com ara la burocràcia o les tres menes de legitimació): quan aquests tipus ideals es combinen entre si, permeten entendre una realitat concreta. En tercer lloc, els que constitueixen racionalitzacions de formes de conducta d'un caràcter particular (i aquí trobem els trets d'un individu, cas que actués, per exemple, com a subjecte econòmic pur): la teoria econòmica, segons Weber, fa exactament això. Ja es pot suposar, doncs, que tan important és l'elaboració dels tipus ideals com l'ús que se'n fa (més que més si tenim present la importància que Weber donava tant als valors com a la distinció entre judici de valor i relació d'un tipus amb els valors). I creiem que el mateix Weber propicia una ambigüitat en aquest ús que és curulla de conseqüències pràctiques.

¹⁴ Weber, 1904, pàg. 73-74.

Els tipus ideals, comptat i debatut, contribueixen a configurar allò mateix que alguns d'ells permeten entendre, el procés de racionalització, en la mesura que permeten una major intel·ligibilitat dels fets socials i històrics. Intel·ligibilitat, val a dir-ho, que sol ser superior a la que hi ha en l'experiència dels que els viuen (Aron, 1970). En tot cas, Weber era ben conscient que, per si mateixes, aquestes idealitzacions o les mateixes "lleis" sociològiques no donen coneixement concret i, com més abstractes són, menys ajuden a la comprensió del significat dels esdeveniments: per això cal un cert lligam entre història i sociologia.

Però el que no trobarem mai en la realitat és el quadre que ha dibuixat la puresa de la concepció, ja que aquesta ha operat accentuant unilateralment determinats aspectes o punts de vista; així, la investigació històrica consistirà justament a determinar la proximitat que hi ha entre la realitat i el model ideal, ja que no hi ha connexió directa ni automàtica entre el tipus ideal i la realitat social. Per tant, el coneixement de la realitat concreta sempre ens posa de manifest barreges i fronteres difuses; però -metodològicament- per al nostre treball hem de triar termes clars i ideals, per irreals que siguin¹⁵. Aquesta comprensió dels tipus ideals Weber l'exemplifica sovint -simptomàticament- amb els conceptes fonamentals de l'economia política¹⁶.

¹⁵ "Perquè cap d'aquests sistemes mentals que hem de recomanar per a la comprensió dels elements significatius de la realitat pot esgotar la seva immensa riquesa. Tots aquests sistemes no són res més que l'intent de conferir un ordre al caos d'aquells fets que hem inclòs en l'àmbit del nostre interès, intent realitzat sobre la base de l'estat actual dels nostres coneixements i de les estructures conceptuals de què disposem" (Weber, 1904, pàg. 91).

¹⁶ Per posar un altre exemple de barreges: també afecta la contraposició entre comunitat i societat. La primera es recolza en el sentiment subjectiu de constituir un tot; la segona es recolza en una compensació o en una unió d'interessos per motius racionals. La segona es pren sovint com a referència paradigmàtica, però el mateix Weber diu que la immensa majoria de les relacions socials participen d'ambdues. Creiem que moltes de les suposades manques de racionalitat o moltes de les crisis de viabilitat de models organitzatius molt formalitzats vénen del

I és que, de vegades, hom ha usat no gaire weberianament els tipus ideals per estalviar-se de pensar pel propi compte. Però Weber mateix insisteix que els conceptes no són -ni volen ser- còpies de la realitat "objectiva", ja que tenen una altra funció (només els que operen amb una epistemologia que concep el coneixement com a reflex s'exclamen que els conceptes semblin ideals o irreal). En la nostra opinió, però, el veritable problema que deixen per resoldre els tipus ideals no és tant el seu ús metodològic sinó el que podríem anomenar la seva degeneració normativa. O, per dir-ho amb la gràfica formulació d'Aron, que "si no anem amb compte, els conceptes de la ciència esdevenen personatges de la mitologia"¹⁷. No pot haver passat això amb molts dels conceptes weberians?

Ell mateix va percebre amb lucidesa el problema, quan va assenyalar que "ideal" no s'havia d'entendre de cap manera en el sentit de "modèlic" o d'"haver de ser". Que només tenien valor heurístic per a les investigacions, però que no eren normatius, ni avaluadors. Weber va emfasitzar que calia "fer una estricta distinció entre la relació que compara la realitat amb uns tipus ideals en sentit lògic, i l'apreciació avaluadora d'aquesta realitat a partir d'ideals"¹⁸. Això val, per tant, i per posar uns exemples no gaire innocents, per conceptes com ara burocràcia, racionalitat amb relació a fins, o acció en el mercat. El que passa, creiem, és que no sempre és tan fàcil sacrificar la claredat dels conceptes als boirosos perfils de la realitat, i hom acaba de vegades parlant com si els conceptes

fet d'haver donat prioritat a la referència paradigmàtica per damunt de la realitat. És probable que l'atenció contemporània a les anomenades "cultures organitzatives" respongui justament a una major atenció a la realitat.

¹⁷ Aron, 1959, pàg. 32. En un context diferent, però en una línia semblant, Berger (1981) i Moussé (1989b) assenyalen el mateix perill en el que pertoca a les teories econòmiques.

¹⁸ Weber, 1904, pàg. 81. Aquest és precisament el punt que el porta a marcar distàncies amb relació al marxisme: el que rebutja no és la vàlida heurística dels seus conceptes, sinó la (suposada) pretensió d'esdevenir forces reals amb vàlida empírica.

fossin normes, com si en lloc de tipus ideals fossin, ras i curt, ideals (i, a més, ideals normatius per a l'acció)¹⁹. Quan hom llegeix en el mateix Weber coses com ara "la construcció d'una acció rigorosament racional amb relació a fins serveix en aquests casos a la sociologia [...] com un tipus (tipus ideal), mitjançant el qual comprendre l'acció real, influïda per irracionalitats de tota mena (afectes, errors) com una desviació del desenvolupament esperat de l'acció racional"²⁰, es pregunta si l'esbiaixament normatiu no el provoca, si més no, ell mateix. Autors com ara Aron (1970) o Habermas (1985) consideren que Weber fa de vegades el que diu que no s'ha de fer, en aquest sentit. Nosaltres, almenys, creiem trobar aplegades en aquest darrer text les dues vessants possibles de la lectura -i en alguns moments de l'escriptura- de Weber: la que accentua els trets metodològics i la que propicia un ús pràctic normatiu (o avaluador) dels conceptes. Conseqüentment, no cal dir que el problema, en el que pertoca a la temàtica que volem abordar, es palesa en el tractament que fa dels judicis de valor.

Weber connecta amb la distinció de Dilthey entre ciències de la naturalesa i ciències de l'espirit. Les ciències socials (que correspondrien a les darreres) tracten amb una mena de "fets" ben peculiars: uns esdeveniments que només són significatius si es vinculen a valors, que és el típic de l'acció humana. Però aquest reconeixement, l'investigador, l'ha de fer des d'una neutralitat valorativa. Com que les ciències socials es refereixen a la cultura, cal que distingim entre l'afirmació dels valors i la relació amb els valors: en el primer cas ens trobem amb l'acció humana; en el segon, amb l'organització comprensiva que en fa l'investigador²¹. En el primer cas parla el protagonista, en el

¹⁹ Només cal pensar en moltes argumentacions sobre com cal actuar en el mercat sense més suport legitimador que apel·lar al que de vegades no és ni un tipus ideal pròpiament dit sobre quina és l'acció racional en el mercat.

²⁰ Weber, 1922, pàg. 7.

²¹ Es pot trobar una exposició detallada d'aquesta qüestió (i de les dificultats que planteja) a Aron (1970).

segon parla l'observador. Weber s'oposa, doncs, a tota barreja entre ciència i valor; sigui la que vol barrejar actituds afectives o polítiques amb el coneixement, sigui la que pretén que la ciència ens fa conèixer la naturalesa humana i guia el nostre futur. El que no es pot evitar, tanmateix (i seria forassenyat pretendre-ho), és que la selecció de les qüestions a estudiar depengui dels valors de l'investigador i dels del seu context cultural²². Per tant, en la tria del tema d'estudi influeixen les idees de l'investigador i les de la seva època; però en el mètode i en el seu ús pren com a referència -diríem avui- la comunitat científica, i això és el que l'impedeix fer cap mena de judici de valor.

No cal dir que les influències del neokantisme (Boladeras, 1985) van tenir un pes en la seva formulació d'aquestes separacions taxatives. I això li va permetre distanciar-se clarament de tota mena de naturalisme axiològic, defugir cap proximitat amb qualsevol classe de fal·làcia naturalista i poder prevenir davant de qualsevol confusió entre enunciats descriptius i enunciats avaluadors. I les tres coses són, creiem, molt importants. Però també li va impedir la possibilitat d'afrontar racionalment el món dels valors. Per a ell, la distinció és clara (Habermas, 1981 I): una cosa són les regularitats fàctiques del comportament i una altra les regulacions normatives de l'acció; una cosa és una pretensió normativa de validesa i una altra que aquesta pretensió es reconegui de fet. Weber deixa clar que la ciència només es remet a judicis de fet, i que d'ells no se'n poden deduir judicis de valor²³. Però, com els hem de tractar, aquests darrers?

²² "El concepte de cultura és un concepte de valor. Per a nosaltres, la realitat empírica és cultura, perquè mentre la relacionem amb les idees de valor ella abraça aquells elements de la realitat que per mitjà de les seves relacions adquireixen importància per a nosaltres" (Weber, 1904, pàg. 48).

²³ "El destí d'una època cultural que ha tastat l'arbre del coneixement és haver de saber que no podem deduir el sentit dels esdeveniments mundials del resultat del seu estudi, per molt complet que sigui. Ans al contrari, hem de ser capaços de crear-lo per nosaltres mateixos. També ha de saber que els ideals mai no poden ser el resultat d'un saber empíric progressiu. I, per

Doncs, ras i curt, són una qüestió de fe. Són importants, decisius, i així ho podem comprovar i explicar contínuament. Però sobre ells no podem fer ciència -certament- ni tampoc raonar: només podem afirmar-los com a expressió de la subjectivitat. "Malgrat totes les circumstàncies, una cosa és segura: com més general és el problema en qüestió -cosa que aquí significa com més transcendental és la seva importància cultural-, menys abordable es mostra per a una resposta unívoca a partir del material del saber empíric, i a més hi intervenen els axiomes últims, eminentment personals, de la fe i de les idees de valor"²⁴. Cal recordar que per a Weber aquests valors últims són d'una importància decisiva, i que distingeix entre els discursos que s'adrecen al nostre sentiment, a la nostra consciència i a la nostra necessitat d'ordenació racional. Però la possibilitat de reconèixer la interpenetració i el diàleg pràctics entre els diversos llenguatges es clou quan s'afirma que no tan sols hi ha distinció entre ells: hi ha una "diferència insuperable".

Això, òbviament, té conseqüències pràctiques. Perquè "la ciència empírica no és capaç d'ensenyar a ningú el que ha de fer, sinó tan sols el que pot fer i -en certes circumstàncies- el que vol fer"²⁵. La ciència, a l'hora de prendre decisions econòmiques i socials, (se suposa que) ens pot ajudar a clarificar els mitjans, els resultats directes i els secundaris, i les conseqüències pràctiques de les diverses valoracions que es posen en joc. Podem analitzar i discutir la relació mitjans-fins, i com això comporta també -de fet- prendre partit per uns valors o uns altres. I, en fer això, hem de defugir tota pretensió de fer de l'economia una ideologia que produeix judicis de valor. Però, quan es tracta de prendre la decisió que posa en joc valors, que no és purament

tant, que els ideals suprems que més ens commouen només es manifesten gràcies a la lluita amb altres ideals, els quals són tan sagrats com els nostres" (Weber, 1904, pàg. 19). Hem de ser capaços de crear-los: però quin és l'estatut d'aquesta creació? Només l'autoafirmació en la lluita amb els diferents?

²⁴ Weber, 1904, pàg. 17.

²⁵ Weber, 1904, pàg. 15.

instrumental amb relació a fins (i, recordem-ho, segons el mateix Weber això no s'esdevé gairebé mai), sobre ells no podem argumentar ja que són incommensurables: cadascú decideix solitàriament en favor d'un Déu que podria ser un dimoni, sense cap possibilitat de discernir-ho perquè no es pot confrontar una ètica que sempre "està basada en si mateixa". Afirmar el "politeisme dels valors" és l'única alternativa que queda fins i tot quan, acte seguit, reconeix que "tota acció individual i, en darrer terme, la vida entera -a condició que no llisqui com un fenomen de la naturalesa- no constitueixen res més que una cadena de decisions últimes, gràcies a les quals l'ànima escull el seu propi destí"²⁶. Allò que és més important és, ahora, intractable intersubjectivament.

Des de la nostra perspectiva, la separació taxativa de les racionalitats i, sobretot, el fet de bastir-les sobre el patró de la racionalitat amb relació a fins fa que ens quedem sense instruments per tractar pràcticament les altres dimensions de l'acció (que sempre són presents en algun grau o altre), o les hàgim de subordinar a la racionalitat que després els frankfurtians anomenaran instrumental (Horkheimer, 1967). No és que únicament, doncs, s'estigui produint una racionalització del món mitjançant el pes cada cop més abassegador de les burocràcies públiques i dels criteris de gestió empresarial (com analitzarem tot seguit). Sinó que també s'esdevé que aquesta gàbia de ferro institucional està reforçada per una gàbia conceptual que no ens permet tractar pràcticament allò que fa referència als valors. Weber es lamentava que hi hagués gent que només fos àvida de fets, incapaç d'atendre qualsevol idea; i, per una altra banda, que hi hagués gent que perdés tot el gust pels fets, gent que pensés com a golafres de sentit²⁷. La pregunta, però, és fins a quin punt algunes de les elaboracions weberianes no contribueixen a consolidar aquesta divisió.

²⁶ Weber, 1917, pàg. 130.

²⁷ Vegeu la distinció a Weber, 1904, pàg. 101.

La modernització com a racionalització

La referència és ara obligada: Weber comença la "Introducció" als Assaigs sobre sociologia de la religió preguntant-se per què a Occident s'han esdevingut uns determinats fenòmens culturals que s'insereixen en una direcció evolutiva d'abast universal. Hi trobem, doncs, connectada ja d'antuvi la pregunta sobre uns processos històrics i la qualificació d'aquests processos com a dotats d'una validesa universal. La resposta la dóna ell mateix en la conclusió de l'esmentada Introducció: perquè en àmbits de vida aparentment molt diferents hi ha un mateix procés, que consisteix en el desenvolupament d'uns determinats tipus de racionalització²⁸. És a dir, que es pot entendre l'evolució de les societats occidentals a partir d'una determinada comprensió de les accions racionals (Ferry, 1983).

Aquest procés de modernització-racionalització té, indistriciblement, una dimensió social-organitzativa i una dimensió cultural. En paraules d'Habermas, "la teoria de Weber abraça la racionalització religiosa i la racionalització social, és a dir: per una banda, l'emergència històrica de les estructures de consciència modernes i, per una altra, la materialització d'aquestes estructures de racionalitat en institucions socials"²⁹. Es produeix, doncs, una diferenciació d'esferes, cadascuna amb la seva legalitat formal específica, que es refereixen -analíticament- a l'àmbit social (econòmic i polític), al cultural i al personal-vital. Aquest procés és inseparable del fet de l'aparició, a Occident, del capitalisme³⁰ i, per tant, comporta que la modernització social és inseparable de l'emergència de l'empresa capitalista i de l'estat modern.

Però el que el vertebrava (el procés) és justament el creixent predomini de l'estructura formal d'una determinada racionalitat.

²⁸ Weber, 1920, pàg. 11 i 24.

²⁹ Habermas, 1981 I, pàg. 212.

³⁰ Vegeu Weber, 1922, pàg. 134.

Una racionalitat orientada a la calculabilitat instrumental de les accions, preocupada per l'adequació dels mitjans als fins que es persegueixen. Fins que, al seu torn, vénen donats per la mateixa esfera o àmbit d'actuació en el qual l'acció s'emmarca: no són calculables, però tampoc discutibles, ja que vénen donats per la legalitat de l'àmbit corresponent. Weber, en això, és concloent: només hi ha racionalitat capitalista quan hi ha càlcul (orientat al guany). El que ell considerava "la capacitat i l'aptitud dels homes per a determinats tipus de conducta pràctica racional"³¹ s'interpenetra amb l'aparició de l'economia moderna i del dret (i l'estat) moderns, de manera que ambdós sostenen la seva viabilitat sobre les possibilitats de càlcul i previsió. Weberianament parlant: sobre la seva racionalitat³². O, dit altrament, mitjançant l'empresa capitalista i l'estat modern es produeix una "institucionalització de l'acció racional amb relació als fins"³³.

En què consisteix, però, aquesta racionalització? Doncs, segons Weber, en un canvi molt específic en l'orientació de la manera d'actuar. Aquesta ja no es guia per cap mena de costum, sinó per la correspondència de l'acció amb els interessos de cadascú, tal i com els aprecia subjectivament. Retrobem, doncs, en un registre diferent, la pura afirmació fàctica dels interessos com a guia per a l'acció. Aquí actua a ple rendiment -i paradigmàticament- la racionalitat amb relació a fins: l'acció es calcula com a

³¹ Weber, 1920, pàg. 21.

³² Deixem ara de banda la discussió, altrament molt important, sobretot els darrers anys, sobre la universalitat del procés, sobre la vinculació dels seus processos formals amb la història concreta d'Occident, i sobre si és possible elaborar un concepte de Modernitat abstret del context occidental. No cal dir que aquesta discussió -a partir de Weber- és decisiva, no tant per la concreció que ha tingut entre nosaltres els darrers anys (tota la polèmica entre modernitat i postmodernitat), com per les conseqüències que pot tenir a l'hora de pensar els dinamismes contemporanis del nostre món, fets de diversitats culturals i, alhora, d'una irreversible interdependència econòmica i tecnològica. No és ara, però, el moment adient per endinsar-nos en aquesta qüestió.

³³ Habermas, 1981 I, pàg. 286.

mitjà per assolir les expectatives que hom té de satisfer els seus interessos, i l'estabilitat social només resulta del fet que hom té en compte -interessadament- els interessos dels altres³⁴. Weber fa gairebé, en tractar aquest punt, una relectura de les anàlisis de l'economia clàssica que ja hem comentat, però hi afegeix una observació significativa: que s'obtingui pel joc d'interessos un resultat que no s'obté per l'acció normativa, no tan sols té validesa per a la ciència econòmica, sinó que també té validesa anàloga per a tots els dominis de l'acció. Tanmateix, el mateix Weber ens avisa que "un element essencial de la racionalització de la conducta és la substitució de la submissió íntima al costum, per dir-ho així: feta carn, per l'adaptació planejada a una situació objectiva d'interessos. Aquest procés no esgota, certament, el concepte de la racionalització de l'acció. Perquè pot ser que aquesta s'esdevingui, en la direcció de la racionalització conscient de valors, però, de manera negativa, a costa no tan sols del costum, sinó també de l'acció efectiva; i, encara més, que, pel fet d'aparèixer com a purament racional amb relació a fins, ho sigui a costa d'una acció racional amb relació a valors. D'aquesta equivocitat del concepte de racionalització de l'acció ens ocuparem amb certa freqüència"³⁵. Ens podríem preguntar si aquesta equivocitat pot ser, si més no en part, deguda al fet que sempre hi ha el perill d'identificar la racionalitat amb relació a fins amb la racionalització de l'acció pura i simple.

Això s'esdevé paradigmàticament en el mercat. Weber proposa "com a [arque]tipus de tota activitat societària racional la socialització que, en virtut del canvi, té el seu escenari en el

³⁴ "L'estabilitat d'una situació d'interessos descansa, anàlogament, en el fet que qui no orienta la seva conducta pels interessos aliens -no compta amb ells- provoca la seva resistència o provoca conseqüències no volgudes ni previstes per ell; i, en conseqüència, corre el perill de perjudicar els seus propis interessos" (Weber, 1922, pàg. 25).

³⁵ Weber, 1922, pàg. 24-25.

mercat"³⁶. No cal que insistim gaire a fer notar aquesta connexió entre "racional", "socialització" i "escenari del mercat". Aquesta relació que els homes estableixen en el mercat és absolutament impersonal. I aclareix per evitar lectures moralitzants, no tant perquè en el mercat hi hagi una relació agònica (ja que fins i tot en les relacions humanes més íntimes i incondicionades hi pot haver lluita amb el company), sinó perquè el mercat s'orienta només per l'interès en els diversos tipus d'intercanvi. "Quan el mercat s'abandona a la seva pròpia legalitat, només para esment en la cosa, no en la persona, no coneix cap obligació de fraternitat ni de pietat, cap de les relacions humanes originàries portades per les comunitats de caràcter personal"³⁷. Queda oberta aquí, exemplarment, l'altra equivocitat possible en la lectura dels textos weberians: ens trobem davant de l'abstracció d'un tipus ideal, útil només per a comparar-lo amb la realitat, o amb la constatació -que fàcilment pot assolir un caràcter normatiu- de l'ideal de com cal actuar -si és possible i en el límit- en clau pròpiament racional en el que és l'escenari modern de la socialització? I, val a dir-ho, aquest principi d'actuació inclou explícitament el que Weber considera una ètica i uns valors propis del mercat: aquells que garanteixen la confiança en la continuïtat dels intercanvis³⁸, però no cap ètica que recolzi en relacions de fraternitat (si hom adopta aquesta perspectiva, el mercat esdevé una cosa abjecta). La institucionalització del mercat com a escenari d'una forma específica de racionalitat la trobem realitzada en la creació de l'empresa capitalista, en la mesura que separa l'economia

³⁶ Weber, 1922, pàg. 493.

³⁷ Weber, 1922, pàg. 494.

³⁸ No cal anar a la literatura contemporània de la BE per plantejar-nos, com a criteri, si l'ètica és un bon negoci o no: Weber ja va aclarir que, en aquest sentit, ho és (sobretot per les relacions comercials estables, com ha analitzat darrerament Baumal (1991) amb un aparell teòric ben diferent), així com va assenyalar que aquestes relacions entre clients estables poden anar acompanyades per l'afecte personal mutu per les qualitats dels altres. Però, en si mateix, el mercat és estrany a tota confraternització.

domèstica de l'empresa; que imposa el principi racional de la comptabilitat; i que organitza racionalment el treball lliure. Però d'això ens n'ocuparem en la darrera part d'aquest apartat perquè és cabdal per a la nostra temàtica.

Perquè abans almenys hem d'esmentar que la racionalització de la societat inclou no tan sols l'esfera econòmica, sinó que també inclou la política. I la connexió que estructura les relacions entre l'economia capitalista i l'Estat modern la constitueix el dret. Per què podem entendre el dret com un element de racionalització? Doncs perquè "el poder universal de la societat que constitueix el mercat demana, per una banda, un funcionament del dret calculable segons regles racionals"³⁹. Però les necessitats de càlcul i previsió típiques de la racionalitat amb relació a fins no tan sols demana un dret que tingui un funcionament ràpid, segur i previsible⁴⁰; també demana una força coactiva de caràcter universal sobre el territori on s'aplica aquest dret. La "racionalitat" de la burocràcia en el que pertoca a l'administració de justícia, doncs, consistirà precisament en el fet que possibilita la previsibilitat i el fet de no tenir en compte les persones (que, en un altre registre, és el mateix que regeix l'escenari del mercat). Comptat i debatut, el capitalisme modern només pot prosperar amb un estat racional, cosa que inclou la burocràcia professional i el dret racional⁴¹.

³⁹ Weber, 1922, pàg. 272.

⁴⁰ Si miràvem el nostre país des d'aquesta perspectiva, potser entendríem més bé l'estatut epistemològic del tipus ideal. El que ja no fóra tan probable és que entenguéssim més bé el nostre país.

⁴¹ Les anàlisis weberianes amb relació a la sociologia del dret (de les quals no ens hem d'ocupar ara) es troben a Weber, 1922, pàg. 498-660. Les que afecten les seves concepcions polítiques les tractarem col·lateralment quan parlem de les ètiques de responsabilitat.

Habermas⁴² ha fet notar, però, que la tendència weberiana a fer predominar la racionalitat amb relació a fins en la seva interpretació dels processos de modernització l'ha portat a apuntar (però no a tematitzar) el problema de la seva fonamentació. Perquè, en el camp del dret, racionalització vol dir que les normes jurídiques ja no emparen la seva validesa en cap autoritat de caire tradicional. I que, per tant, són moralment neutres i susceptibles de crítica; però també cal justificar-les si volem exigir una obediència dels subjectes que no sigui simplement una resposta a la força coactiva de l'estat. La magnificació de la racionalitat amb relació a fins sembla quedar justificada, en aquest cas, perquè predomina l'ús tècnic del dret⁴³. Però l'ús del dret des dels criteris de la racionalitat amb relació a fins no exclou la necessitat del seu ancoratge en la racionalitat amb relació a valors, cosa que no es pot posposar eternament ja que la procedimentalitat (i la positivitat que n'és la conseqüència), per si mateixa i aïlladament considerada, no és un tipus de legitimitat, si no és, és clar, que li atorguem per mitjà de la creença en la seva legalitat⁴⁴. En aquest punt reapareixen, doncs, totes les

⁴² Habermas, 1981 I, pàg. 330-350. Prenem en consideració aquí només alguns trets de la lectura que fa Habermas de Weber, que ajuden a clarificar els plantejaments weberians. Deixem de banda els que afecten bàsicament la crítica d'Habermas amb relació a la seva Teoria de l'acció comunicativa.

⁴³ "El cert és que el resultat inevitable, condicionat pel desenvolupament tècnic i econòmic, haurà de ser, a pesar de qualsevol judicatura laica, el desconeixement creixent, per part dels llecs, d'un dret el contingut tècnic del qual és cada cop més gran, és a dir, la seva especialització i la progressiva consideració del dret vigent com un aparell racional desproveït de tota santedat i, per tant, modificable en qualsevol moment d'acord amb fins racionals. Aquest destí pot ser ocultat per la creixent submissió, determinada per consideracions generals, al dret en vigor, però no pot ser, en realitat, eludit" (Weber, 1922, pàg. 660).

⁴⁴ És el que fa Weber. Si recordem la llista de les formes de legitimitat, veurem que reproduïx fil per randa la tipologia de l'acció social, excepte en el que pertoca a la racionalitat amb relació a fins, que queda substituïda per la creença en la legalitat del que està establert positivament mitjançant procediment.

dificultats de la identificació weberiana dels valors com un afer particular i subjectiu que, en cas de plantejar-se en aquest camp de la racionalitat amb relació a fins, esdevenen un factor d'irracionalitat. Irracionalitat que, en la nostra opinió, ve provocada per les dificultats pràctiques de pensar cap mediació entre les dues formes de racionalitat.

Però el procés de racionalització no tan sols es manifesta en la seva institucionalització econòmica i administrativa, també comporta el progressiu esvaïment d'aquelles imatges i tradicions que, en el passat, havien tingut una funció de cohesió social i de nodriment motivacional. La racionalització també afecta el món simbòlic i cultural com a superació del pensament màgic (Habermas, 1981 I), com a retirada de les imatges del món de caire filosòfic o religiós (Cortina, 1986b), o com a transició del sagrat vers el desencantament (Aron, 1970). Així, en el que pertoca a les formes de consciència, es van desagregant del context mítico-religiós originari els elements cognitius, estètics i expressius, de manera que "es produeix una diferenciació d'esferes de valor, cada una de les quals obeeix a la seva pròpia lògica"⁴⁵. Una de les traduccions vitals d'això, la veurem tot seguit: és la interiorització d'una manera metòdica de vida, a la qual Weber atribueix una importància decisiva en el que pertoca al naixement del capitalisme. Però val la pena subratllar que coneixement, moralització i expressió estètica no tan sols es diferencien, sinó que aquesta diferenciació no està exempta de tensió, per tal com la lògica de cada una d'elles sovint és contrària a les altres i el seu conreu es fa a aixopluc d'institucions separades⁴⁶.

⁴⁵ Habermas, 1981 I, pàg. 222.

⁴⁶ "Perquè una convicció ètica que es deixa desplaçar per una comprensió psicològica de valoracions divergents no té més valor que unes creences religioses que arriben a ser destruïdes pels coneixements científics, tal i com està passant. [...] Perquè hi pot haver un punt de vista segons el qual els valors culturals siguin obligatoris, fins i tot si entren en un inevitable i irreductible conflicte amb qualsevol ètica. Inversament, i sense contradicció interna, també es pot concebre una ètica que rebutgi tots els valors culturals. Però, de tota

D'aquesta manera, la modernització-racionalització és indissociable d'un procés de desencantament del món⁴⁷. Desencantament que porta a l'exclusió de tot allò que sigui (o sembli) màgic i que deixa l'individu sol davant de la seva consciència quan es tracta d'actuar en el món. En això, "Weber veu com desapareix la força unificant no coercitiva que les conviccions col·lectivament compartides posseeixen. La raó es posa ara al servei d'una autoafirmació purament subjectiva. En aquest sentit parla Weber d'un politeisme de poders impersonals, d'un antagonisme d'ordres últims de valor, de la competència de creences últimes irreconciliables. A mesura que la raó objectiva es redueix a raó subjectiva, la cultura perd la capacitat de reconciliar els interessos particulars mitjançant conviccions compartides"⁴⁸. La conseqüència serà l'aparició de serioses dificultats per a l'arrelament i la integració motivacionals, en la mesura que la generalització d'una mena de racionalitat porta a tractar-ho tot com a objecte i, com a conseqüència, a la pèrdua de càrrega axiològica i normativa per part dels valors⁴⁹. Ni la

manera, ambdues esferes de valor no són idèntiques. [...] La possibilitat d'una ètica normativa no queda certament en entredit pel fet que hi hagi problemes pràctics per als quals no pugui oferir per si mateixa unes indicacions unívocues (aquí queden classificats, a la meua manera d'entendre, determinats problemes institucionals i precisament els de política social), ni pel fet que l'ètica no és l'únic que té valor en el món, sinó que al seu costat coexisteixen altres esferes de valor, els valors de les quals només poden ser realitzats per qui assumeixi una "culpa" ètica". (Weber, 1917, pàg. 125-126).

⁴⁷ Vegeu, per exemple, per a la caracterització que ell en fa, Weber, 1920, pàg. 99 i 155.

⁴⁸ Habermas, 1981 II, pàg. 428.

⁴⁹ "Amb la comprovació de la univocitat d'una valoració tècnica en una esfera purament econòmica, encara no s'ha aconseguit una univocitat en el nivell de la valoració definitiva. Més aviat començaria, aleshores, més enllà d'aquestes discussions, el garbuix de la immensa diversitat de valoracions últimes. Perquè darrere l'"acció" hi ha l'home. L'increment de la racionalitat subjectiva i de la "propietat" tècnicament objectiva de l'activitat, com a tals, en sobrepassar un determinat límit pot significar per a l'home un risc de béns importants (per exemple, en l'ordre ètic o religiós)" (Weber, 1917, pàg. 162).

ciència objectivadora ni la fe subjectiva en els valors poden, doncs, propiciar una unificació del món: la dissociació en esferes de valor desemboca en una pèrdua de sentit⁵⁰. Sobretot quan el desenvolupament d'alguna d'elles es fa a costa de les altres, pren cos en una fragmentació de valors i es tradueix pràcticament en un conflicte entre diverses orientacions o estils de vida⁵¹.

D'aquí la importància del seu postulat del politeisme de valors, que ja hem presentat anteriorment. Postulat que inclou una doble vessant: el seu reconeixement empíric i l'afirmació de la seva incommensurabilitat. La pregunta que queda oberta és si això és el resultat d'un procés social o si també és el resultat de deixar-se guiar com a principi heurístic per una visió restringida de la racionalitat com a acció racional amb relació

⁵⁰ "Weber considera la diferenciació de les esferes culturals de valor com a clau per a l'explicació del racionalisme occidental i, alhora, entén aquesta diferenciació com el resultat d'una història interna, com a resultat de la racionalització de les imatges del món. Aquest plantejament teòric només és intel·ligible sobre el rerafons de la filosofia neokantiana dels valors, per més que el mateix Weber no faci cap intent d'ordenar sistemàticament ni d'analitzar des d'un punt de vista formal les esferes de valor que es limita a recollir inductivament i a tractar en actitud descriptiva" (Habermas, 1981 I, pàg. 249). Això ens remet a la discussió sobre la superació dialògica de la matriu ètica kantiana que farem en el segon capítol. Però val la pena haver fet notar aquí les seves conseqüències -i les seves limitacions- sociològiques.

⁵¹ "Aquí el model de tres esferes de valor racionalitzades conformement amb la seva pròpia lògica interna d'acord amb un aspecte abstracte de validesa distint en cada una d'elles es veu substituït per la idea d'una pluralitat de valors solts com ara la veritat, la riquesa, la bellesa, la salut, el dret, el poder, la santedat, etc.; entre aquests valors particulars, i en darrer terme irracionals, es produeixen conflictes que no es poden resoldre amb raons. De manera que, si entre aquests valors solts n'hi ha alguns que esdevenen nuclis al voltant dels quals cristal·litzen ordres de vida susceptibles de racionalització, l'aspecte en el qual poden ser racionalitzats ja només pot ser el de les relacions mitjà-fi" (Habermas, 1981 I, pàg. 326-327).

a fins⁵². Sigui com sigui, el mateix Weber reconeix que aquesta racionalització cultural planteja el problema del seu ancoratge motivacional i de la seva estabilitat social⁵³. Però, en no facilitar Weber un marc de referència per articular o interrelacionar la diferenciació de dimensions autònomes de racionalització, només troba en l'ètica de la intenció (i en el seu ethos corresponent) l'arrelament axiològic i l'ancoratge motivacional que necessita la racionalitat amb relació a fins pròpia de l'activitat capitalista: és l'"esperit" afí al desenvolupament del capitalisme. Weber atribueix a l'ètica protestant un paper decisiu en el desenvolupament del capitalisme justament perquè proporciona un nodriment en clau de racionalitat amb relació a valors a unes orientacions d'acció que operen en clau de racionalitat amb relació a fins: "la qüestió sobre les forces impulsores de l'expansió del capitalisme modern no tracta principalment sobre l'origen de les disponibilitats dineràries, sinó més aviat sobre el desenvolupament de l'esperit capitalista. On aquest desperta i aconsegueix imposar-se, ell mateix crea les possibilitats dineràries que li serveixen de mitjà d'acció, i no a la inversa"⁵⁴.

De l'ètica protestant als especialistes sense esperit i els hedonistes sense cor

La pregunta pels aspectes culturals i axiològics que donen rostre al procés de formació del capitalisme i s'hi interpenetren no és

⁵² Això, en la nostra opinió, pot propiciar per contrast reaccions "crítiques" de to pretesament frankfurtià, que només semblen capaces d'afirmar la moral i uns suposats valors humans negant (o demonitzant) el desenvolupament tecnològic o els dinamismes del mercat.

⁵³ Vegeu, per exemple: "un ordre sostingut només per motius racionals de fi és, en general, molt més fràgil que un altre que provingui d'una orientació vers ell mantinguda únicament per la força del costum, per l'arrelament d'una conducta" (Weber, 1922, pàg. 25). Així mateix, cal recordar el seu plantejament de les relacions entre comunitat i societat, de les quals ja hem fet esment.

⁵⁴ Weber, 1920, pàg. 58.

de cap manera secundària, des de la perspectiva de Weber, ans al contrari. Si, com ja hem recordat, el que pretén la sociologia és entendre, interpretar i explicar l'acció social, això no ho pot fer sense tenir sempre present que allò que els homes fan només és intel·ligible en el marc de la manera com els mateixos homes han entès i explicat la seva pròpia existència (Aron, 1970). L'activitat econòmica no es pot entendre atenent només els aspectes que fan referència a la producció i distribució de béns i serveis. Cal, també, adonar-se que hi ha tots aquells elements d'índole sòcio-cultural i axiològica que contribueixen a desenvolupar-la⁵⁵. I Weber va voler fer veure que, en concret, les concepcions religioses són un factor importantíssim en el desenvolupament de les conductes i en el creixement econòmic de la societat capitalista.

En això, Weber pretén diferenciar-se explícitament del marxisme, sobretot en el sentit de no admetre una explicació monocausal en els processos de transformació social. No hi ha un àmbit que carregui amb tota la força explicativa ni que tingui una importància determinant: és l'articulació de tots ells el que dóna rostre i forma a una realitat social. Més aviat, per parlar de les interrelacions innovadores entre l'ètica protestant i determinades orientacions professionals, fa servir termes tan expressius com imprecisos, com és ara el d'"afinitat electiva"⁵⁶.

⁵⁵ Elements que són més que simple "context" o "entorn", com se sol dir de vegades, i es mantenen així en una mena d'espai exterior.

⁵⁶ "Atesa la varietat de recíproques influències entre els fonaments materials, les formes d'organització político-social i el contingut espiritual de les distintes èpoques de la Reforma, la investigació ha d'anar primer a establir si es poden reconèixer determinades "afinitats electives" entre certes modalitats de la fe religiosa i l'ètica professional, i en quins punts. Amb això queda aclarit al mateix temps, en la mesura del possible, la manera i la direcció en la qual el moviment religiós actuava, en virtut de les esmentades afinitats, sobre el desenvolupament de la cultura material. Un cop això hagi quedat clar, es podrà intentar apreciar en quina mesura els continguts de la cultura moderna són imputables en la seva gènesi històrica als esmentats motius religiosos, i en quina mesura ho són a uns altres motius" (Weber, 1920, pàg. 87). Val a dir que feia ja més

Ara bé, convé distingir (Aron, 1970) entre allò que fa referència a com s'ha esdevingut el desenvolupament del capitalisme i allò que fa referència al seu funcionament, perquè és al primer aspecte, sobretot, al qual es referia Weber, i li faríem (o li fan) un tort si hom pretengués fer d'aquesta interrelació una exigència ahistòrica⁵⁷. "L'anàlisi estructural se centra, per tant, en l'"afinitat electiva" entre l'"ètica protestant" i l'"esperit del capitalisme" plasmat en la moderna cultura professional. Analitzant l'estructura de l'ètica de la intenció, una ètica desinstitucionalitzada i basada en el particularisme de la gràcia, Weber explica per què aquesta pot penetrar totes les esferes de l'existència, per què pot dramatitzar el treball professional en el seu conjunt i, simultàniament, conduir a les afraternals conseqüències d'una objectivació de les relacions interpersonals"⁵⁸.

Es tracta, doncs, i per seguir el títol de la seva obra, de comprendre l'ètica protestant, l'esperit del capitalisme i la seva afinitat (Béjar, 1988)⁵⁹. Invertint, però, el títol de l'obra weberiana, atendrem primer a l'esperit del capitalisme i després a l'ètica protestant. Val la pena tornar a insistir que,

de cent anys que Goethe havia publicat la seva novel·la on - curiosament si pensem en Weber- aquestes afinitats estan guiades per forces ocultes que prenen forma afectiva i que provoquen conflictes insolubles amb la moral, quan aquesta vol oposar-s'hi (la traducció catalana de Carme Gala -que és la nostra referència- és editada a Proa, 1991).

⁵⁷ Mirades des d'avui, les seves consideracions sobre les (poques) possibilitats del capitalisme en cultures orientals ens poden ajudar a no caure en la temptació de fer una lectura restrictiva i ahistòrica de les anàlisis weberianes.

⁵⁸ Habermas, 1981 II, pàg. 447.

⁵⁹ En el seu estudi, Béjar atorga un paper ben important a Weber en la configuració de la privacitat com un dels trets de l'individualisme modern. Aquesta connexió és rellevant, en la mesura que desemboca en els nostres dies en la creença que la moralitat és un afer de privacitat, sense capacitat de discernir en plantejaments com els esmentats, la seva dimensió política i la seva dimensió moral (vegeu Béjar, 1988, pàg. 125-135).

per a Weber, l'esperit del capitalisme no té res a veure amb la cobdícia o l'acumulació de propietat. I això és així no tan sols perquè, al llarg de la història, hom ha pogut veure molta cobdícia en acte o constatar l'existència de grans propietats sense cap necessitat d'esperar l'adveniment del capitalisme; sinó perquè el que tipifica aquest darrer és l'orientació al lucre mitjançant l'intercanvi posant en joc -poc o molt- una racionalitat calculadora que cerca la continuïtat i l'augment de la rendibilitat⁶⁰. Això significa, dit sigui de passada, que el diner esdevé un criteri fonamental per a la coordinació de les accions, per avaluar resultats i per incentivar i motivar l'acció⁶¹. És, per tant, perfectament possible trobar empresaris capitalistes sense cap gust per l'ostentació i el luxe: això és, entre altres coses, el que pretén fer veure la teoria weberiana⁶². En definitiva, el que preocupa Weber no és tan sols la constatació que l'empresari és un perfil humà molt característic, sinó també les condicions que el fan sorgir, cosa que porta implícita la consideració que no a tot arreu, per falta que faci i per voluntat que s'hi posi, és factible promoure aquest sorgiment.

La conducta racional i calculadora tingué una traducció en el que pertoca a l'estructura de la personalitat: l'organització i el control metòdics de la vida. Vida que s'estructurava al voltant de la professionalitat i que, per tant, considerava una

⁶⁰ També és decisiva l'organització racional del treball; però d'això, atesa la seva importància per al nostre tema, en parlarem en l'apartat següent.

⁶¹ I és en aquesta pluralitat de funcions on rauen les dificultats per a una anàlisi ètica del benefici. Vegeu per exemple a aquest respecte, entre nosaltres, Argandoña (1990c) i Pugès (1970).

⁶² Per dir-ho en termes contemporanis: ni els "yuppies" ni la "beautiful people" s'identifiquen necessàriament amb l'esperit del capitalisme, sinó que és més aviat un determinat desenvolupament social del capitalisme el que propicia aquests -diguem-ne- nous "esperits". Les darreres, i deprimides, pàgines de Weber en el text que estem resseguint creiem que il·lustren més les seves opinions a aquest respecte que els seus escrits més metodològics.

pertorbació (també una pertorbació moral) tot allò que apareixia com a oposat al seu desenvolupament, fos el que fos (afectes, desigs, etc.). Però això no comportava només una determinada afirmació moral, sinó que pressuposava també una afirmació de l'individu solitari amb la seva consciència i les seves intencions. Les seves accions eren el resultat d'una dinàmica de la qual era portador, però que no orientava l'avaluació de les seves relacions, sobretot en els intercanvis. Intencionadament, l'esperit del capitalisme permetia un arrelament en valors en la consciència d'unes persones que, quan actuaven, ho feien només amb criteris de racionalitat amb relació a fins⁶³. Es reproduïx així el registre que ja coneixem que consisteix a afirmar la necessitat -exigent- de la moral per als subjectes i, alhora, l'exclusió dels referents morals com a pertinents per orientar l'acció en determinats camps d'actuació⁶⁴.

⁶³ I aquest és, en la nostra opinió, l'esquema de referència que nodreix algunes de les reivindicacions contemporànies de la moral en els negocis, que més que reivindicacions semblen enyorances.

⁶⁴ És curiós comprovar com en Weber retrobem la mateixa sintonia que "especialitza" la moral en un determinat tipus de relacions i, simultàniament, en desmoralitza "necessàriament" unes altres, sense arribar mai a preguntar-se si calia canviar també el model ètic des del qual es comprenen ambdues. Vegeu, per exemple: "Tota relació purament personal d'home a home, sigui com sigui, fins i tot la del més complet esclavatge, es pot reglamentar èticament; s'hi poden inserir postulats ètics, ja que la seva forma depèn de la voluntat dels qui participen en la relació; consegüentment, deixa marge per a la virtut de la caritat. Però no s'esdevé així en les relacions racionals de negoci; i tant menys com més racionalment diferenciades estiguin. [...] L'objectivació de l'economia sobre la base de la "socialització" que suposa el mercat segueix absolutament la seva pròpia legalitat objectiva, la no-observança de la qual comporta el fracàs econòmic i, a la llarga, la ruïna. La socialització econòmica racional és sempre objectivació en aquest sentit, i no és possible dominar un cosmos d'accions societàries objetivo-racionals amb exigències caritatives a determinades persones. El cosmos objectivat, despersonalitzat, del capitalisme no ofereix en absolut cap espai per a això. En ell fracassen les exigències de la caritas religiosa no tan sols, com en general, per la resistència i incapacitat de les persones concretes, sinó perquè no tenen sentit" (Weber, 1922, pàg. 458). El famós text d'Smith sobre el carnisser, el forner i el cerveser sembla la il·lustració d'aquesta anàlisi weberiana.

Quan Weber reproduïx els famosos consells de B. Franklin, està posant de manifest alguna cosa més que el capitalisme és impossible sense un determinat seny en els negocis. El que vol posar de manifest és que la força configuradora de la personalitat que hi ha en aquests consells revela un ethos. Un ethos que és abans que res un tarannà pràctic més que no pas una doctrina; però un tarannà que s'orienta a una educació de la consciència i no a una instrumentalització utilitarista⁶⁵. Això es tradueix en el sentit de "deure professional", com un element intrínsec a l'exercici d'una professió: "Si, malgrat tot, utilitzem provisionalment l'expressió 'esperit del capitalisme (modern)' per designar aquella mentalitat que aspira a obtenir, exercint sistemàticament una professió, un guany racional i legítim, com es va exposar en l'exemple de Benjamí Franklin, és per la raó històrica que aquesta mentalitat ha trobat la seva forma més adequada en la moderna empresa capitalista, i alhora aquesta pot reconèixer en aquella el seu impuls espiritual més adequat"⁶⁶. Weber postula, doncs, una afinitat entre l'empresa capitalista i determinat ethos, però amb una perspectiva cabdal, per a nosaltres: la comprensió de l'ethos capitalista el mena a la comprensió del fet professional, però no -si més no directament- a la comprensió del fet organitzatiu⁶⁷, que, pel cap alt, només li dóna forma. L'expressió d'aquesta diferenciació serà el paper del diner; així com és suficient per a orientar i coordinar l'acció en el mercat, el considera insuficient per poder comprendre la mentalitat que genera una absolutització de

⁶⁵ Només moltes més pàgines enllà, i com de passada, Weber farà notar que el pas a una instrumentalització pragmàtica dels consells és immediat quan el seu mateix èxit el desconnecta del seu referent religiós.

⁶⁶ Weber, 1920, pàg. 55.

⁶⁷ Evidentment, això no és un retret a Weber. En tot cas, és un retret a la pretensió de fer un trasllat acrític del paradigma weberianà al nostre context, sobretot en el que pertoca a l'ètica professional.

la professió⁶⁸.

Qui és, segons Weber, el portador social d'aquesta nova ètica? Doncs ningú més que l'empresari lliurat a la feina: calculador, auster, i dedicat de tal manera al treball que aquest acaba colonitzant tota la seva vida fins al punt que només aquesta identificació de la pròpia vida amb les exigències del treball permet una cosa tan irracional com una manera de viure segons la qual "l'home existeix per al negoci i no a la inversa"⁶⁹. No és estrany, doncs, que Weber es preguntí com és que una manera d'actuar que no té cap més orientació que l'enriquiment pot arribar a adquirir el valor d'una professió davant de la qual hom se sent obligat⁷⁰. Aquí és on apareix el paper clau de l'arrelament religiós d'una determinada ètica, que sembla no tenir-ne prou amb el sentiment de contribuir al desenvolupament econòmic general i a la creació de treball, tan sovint present en el discurs legitimador de l'empresari capitalista. El revestiment vocacional de la professió, que la converteix en una tasca que realitza la voluntat de Déu sense necessitat de comprometre's amb els consells evangèlics, esdevé el factor diferencial per a la comprensió de la relació de la nova ètica amb els impulsos psicològics que alliberaven determinades creences religioses⁷¹.

Weber atribueix el valor decisiu del protestantisme justament al

⁶⁸ Això podria ajudar a matisar determinades assumpcions contemporànies de Weber: aquesta mentalitat professional no és un tret abstracte, sinó molt lligat a la cultura del treball socialment dominant.

⁶⁹ Weber, 1920, pàg. 59. El qualificatiu d'"irracional" referit a aquesta manera de viure és del mateix Weber.

⁷⁰ Aquest problema arriba -reelaborat- fins als nostres dies: un dels problemes centrals en la reconstrucció d'una ètica per a directius és la dificultat per establir quina és la "pràctica" que es correspon amb la seva professió (cosa que no passa tant, posem per cas, amb metges, advocats o professors).

⁷¹ No pretenem ara discutir la interpretació weberiana, sinó tan sols fer notar alguns trets del nou paradigma que la seva interpretació va contribuir a configurar.

fet que reforça i valora l'acció intramundana amb relació a l'assoliment de la salvació religiosa. Sobretot és el calvinisme el que resulta decisiu, en la mesura que, en ell, l'individu es troba absolutament abocat al món, perquè en l'acció en el món es realitza aquella peculiar integració de la voluntat de l'individu i la voluntat de Déu. D'aquesta manera, la dimensió religiosa deixa de ser extramundana i, mitjançant la voluntat i l'acció individuals, es prova explícitament en el món. La salvació ja no es pot comprovar per mitjans temàticament religiosos, sinó que necessita una organització metòdica de la vida configurada al voltant del treball professional. La Reforma, en definitiva, va donar prioritat religiosament al treball en el món (sovint identificant restrictivament "treball" amb "professió").

Però van ser pròpiament el calvinisme, el pietisme, el metodisme i les sectes baptistes els que van fer definitivament el tomb. El pes que el calvinisme va fer tenir a la doctrina de la predestinació (donant preeminència a un dels "dos Déus" protestants: el transcendent de tons veterotestamentaris per sobre del Déu del Nou Testament) va deixar l'individu sol en el món tot cercant-hi els signes del seu destí. L'èxit en l'acció intramundana esdevindrà, així, el signe de ser un escollit per Déu, tot realitzant la glòria de Déu mitjançant l'acció en el món. "El món està destinat a l'autoglorificació de Déu, i només a això; el cristià escollit tampoc no existeix sinó és per augmentar la glòria de Déu en el món, en la part que li correspon, complint els seus preceptes. Ara bé, Déu vol que els cristians actuïn en la societat, ja que vol que la vida social es configuri d'acord amb els seus preceptes i s'organitzi de manera que respongui a aquell fi"⁷². No cal, doncs, preocupar-se directament pel proïsme, perquè això ja ve donat si hom es preocupa de complir els manaments divins.

El que ens interessa ara, de tot això, és la identificació de l'acció professional amb un ordre (en aquest cas, volgut per Déu)

⁷² Weber, 1920, pàg. 103-104.

que el professional contribueix a realitzar, però no a definir. D'aquesta manera només mitjançant un treball professional insadollable es pot combatre l'angoixós dubte per saber si hom és un escollit o no, perquè les bones obres ja no poden obtenir la benaurança, però poden ser signes de l'elecció. El mètode i l'autocontrol constants ja no s'orientaven a "produir" obres, sinó a sistematitzar una manera d'actuar per tal d'augmentar la glòria de Déu a la terra. D'aquesta manera, en ser l'àmbit religiós totalment interior, s'alliberava l'ordre exterior de la religió. Val la pena preguntar-se si no trobem aquí, un cop secularitzada, l'origen d'una comprensió de l'ètica professional que la situa en l'àmbit de la intencionalitat interior (o la redueix a uns principis deontològics aparentment preexistents) i la fa inadequada per tractar directament l'acció que, com a tal, ja només seria una qüestió tècnica o instrumental, amb la seva pròpia legalitat⁷³. Per això val la pena notar que, en aquest paradigma, l'activitat, el voluntarisme i la individualització no estan lligats a l'autonomia, sinó a la submissió o, si més no, a la dependència divina. Quan aquesta desaparegui, podran romandre aquells tres principis d'acció, però res no garanteix que ho facin per propiciar una major autonomia moral⁷⁴.

Potser el punt més simptomàtic per mostrar l'ambigüitat tan d'aquesta evolució com dels usos contemporanis que pot propiciar de les tesis weberianes el podem trobar en l'anàlisi de la relació amb el diner en el si d'aquest esperit afí al desenvolupament del capitalisme. Perquè l'acceptació de la riquesa s'orienta a l'acumulació i l'estalvi, mai a la fruïció,

⁷³ No entrem en les diferenciacions que Weber troba entre les diverses branques que analitza: per a nosaltres és suficient que propiciessin la connexió religiosa de la conducta ascètica en el món.

⁷⁴ No és debades que el mateix Weber faci notar que els efectes culturals de la Reforma foren conseqüències no volgudes directament pels reformadors. Ni tampoc és menyspreable la importància que dóna al control comunitari en aquest procés de socialització que pren formes tan individualitzades.

el luxe o el plaer. La funció del treball és tota ella ascètica no tan sols perquè estructura metòdicament (racionalment i, si convé, comptablement) la vida per tal de realitzar l'ordre volgut per Déu, sinó perquè fins i tot el mateix treball es concep instrumentalment com un element per combatre la temptació sexual o el dubte religiós. Per això podríem dir que també aquesta ètica va "morir d'èxit".

Quan la connexió religiosa es va anar assecant, només va quedar el mètode i la racionalitat en l'organització del treball, el sentit d'exigència professional entès gairebé com una obvietat no necessitada de justificació i una relació ben diferent amb la riquesa (un cop aquesta ja no era una temptació sinó una realitat normalitzada). D'aquí les amargues pàgines finals de Weber, un cop constata la desaparició de l'esperit, i el creixement desbocat del desig de lucre i el treball especialitzat lliurats a si mateixos i a la seva dinàmica. Weber constata l'emergència d'unes "nul·litats" presumptuoses que defineix com a "especialistes sense esperit, hedonistes sense cor"⁷⁵. Però aquí tampoc no vol caure en el que ell considera la pitjor de les temptacions: envair l'anàlisi històrica amb judicis de valors i de fe, com ell els anomena.

El desarrelament ètic amb relació a una determinada ètica sembla que comporti la impossibilitat de cap ètica, com si un cop constituït el sistema ja fos innecessari qualsevol arrelament en valors, colgats sota la invasió del simple joc d'interessos i la percepció de la professió com un instrument al servei de la carrera o les satisfaccions de cadascú. Un cop desapareix l'exigència ètica interioritzada, sembla que només hi hagi lloc per a individus que, en els diversos àmbits de la vida, no tinguin altres paràmetres que els de l'especialista i l'hedonista⁷⁶.

⁷⁵ Weber, 1920, pàg. 200.

⁷⁶ Encara que la tractarem més endavant, val la pena notar aquí que, simptomàticament, Weber va contrastar l'ètica de responsabilitat amb l'ètica de conviccions i, en canvi, no es va

Aquest cul de sac creiem que està molt relacionat amb la potència i les limitacions de les aproximacions weberianes. Ens permet entendre la força de l'ètica protestant en la mesura que arrela, en una acció racional amb relació a valors, l'acció amb relació a fins típica del desenvolupament del capitalisme. Però, en fer això, també deixa com a punt de referència un paradigma ètic que percep el món com a quelcom exterior a la consciència del subjecte. Com a quelcom que és tan sols un espai d'aplicació o de limitació per a uns valors morals que, així, només són rellevants com a exigències interiors amb relació a les quals hom pot triomfar o fracassar, però que no tenen res a dir amb relació a les formes d'actuació i a les finalitats dominants en el món econòmic i professional. Com ha vist bé Habermas⁷⁷, en l'aproximació weberiana es produeix alhora una segmentació i una intensificació de l'esfera professional. Així, per una banda, la interacció no es tracta en termes de valors, sinó en termes d'acció racional amb relació a fins, que s'imposen a si mateixos; i, per una altra banda, el treball professional es vincula a la realització dels valors personals, cosa que li dóna una sobrecàrrega moral. Així, aparentment i formalment, hi una forta exigència axiològica lligada a la vida professional i econòmica. Però pràcticament aquesta exigència és inviable perquè esdevé intractable: ni és possible un discurs ètic sobre les pràctiques institucionalitzades, ni tenim un marc de referència ètic per tractar la pluralitat o l'absència de valors personals.

Usar avui el paradigma weberianà podria ser enganyós i distorsionador. I més encara perquè, nominalment, sembla promoure una connexió entre ètica i capitalisme. Això seria, en primer lloc, perquè el seu model sembla vàlid per al treball emprenedor, però no per a tot treball (Marzal, 1989)⁷⁸ i, per tant, molt

permetre cap reflexió crítica d'aquestes característiques amb les figures emergents de l'especialista i l'hedonista.

⁷⁷ Habermas, 1981 I, pàg. 295.

⁷⁸ Encara que Weber distingeix, per exemple, entre el calvinisme com a més adequat al treball emprenedor i altres sectes com a reforçadores més aviat de l'espirit laboriós dels

dependent tant de la cultura del treball dominant en cada societat, com del valor substantiu o instrumental que hom li atribueixi. En segon lloc, usant aquí només orientativament la tipologia de Riesman⁷⁹, perquè sembla adequat només per a un context social on té plausibilitat el tipus "internament dirigit", però més difícilment allà on predomini el tipus "dirigit pels altres": en aquest darrer cas, cal renunciar necessàriament a la possibilitat de tota reflexió ètica? I, en tercer lloc, perquè sembla bastant difícil abordar una reflexió ètica sobre la gestió d'organitzacions amb l'anàlisi que en va fer, com veurem tot seguit.

L'organització com a burocràcia

Podríem dir que, a diferència d'Smith, Weber sí que va pensar la mediació organitzativa. Però, com ell, ho va fer de manera que esdevé pràcticament impossible endinsar-s'hi amb una anàlisi ètica.

Weber és molt clar respecte a un punt: el procés de desenvolupament del capitalisme, en el context del procés de modernització occidental, és incompreensible sense atorgar la importància que li correspon a l'organització racional del treball⁸⁰. Aparentment, Weber posa l'èmfasi en els aspectes organitzatius. Però ho fa, sobretot, en el que pertoca a l'anàlisi de les organitzacions, quan tracta de les burocràcies públiques, en la mesura que, com ja hem vist, la modernització no queda reduïda al desenvolupament de l'economia capitalista,

treballadors, creiem que el seu punt de referència dominant és aquell sense el qual no és possible parlar de capitalisme.

⁷⁹ Vegeu Riesman (1950) essencialment el capítol primer per a la tipologia, encara que tot el llibre és molt útil per a aquest replantejament.

⁸⁰ Podem trobar aquest èmfasi tant en la Introducció als seus escrits sobre sociologia de la religió (Weber, 1920, pàg. 11-24) com en les pàgines que dedica a les categories sociològiques de la vida econòmica a Economia i societat (Weber, 1922, pàg. 46-169).

sinó que inclou també l'estat i el dret i, per tant, els funcionaris (i la seva organització) que són necessaris perquè sigui viable. Del capitalisme en parla més accentuant els aspectes individuals (motivacions, disposicions, psicologia...), els aspectes estructurals i formals (mercat, formes d'acció social...) o els aspectes culturals (idees, creences, ethos...). Però ja en una nota a peu de pàgina en la seva Introducció assenyala, tot criticant Sombart, "l'específic d'Occident, que és l'organització racional del treball"⁸¹.

El paper clau de la racionalitat, doncs, no afecta tan sols disposicions com ara el càlcul estable de guanys, la comptabilitat, la separació de les economies domèstica i empresarial o la peculiaritat d'un esperit metòdic i d'una educació del caràcter. S'expressa també en l'organització del treball, (un treball que, per cert, Weber qualifica en algun moment com a formalment lliure). Organització del treball que crea específicament una contraposició entre empresaris i assalariats. La comprensió d'aquesta organització del treball esdevé, doncs, un aspecte decisiu.

Tanmateix, i simptomàticament, l'afirmació que la institucionalització dels processos de racionalització social es realitza mitjançant l'economia capitalista i l'Estat modern no sembla que el porti a una anàlisi dels models d'organització de cada un d'ells, sinó més aviat a posar l'accent, en el segon cas, en la forma organitzativa i, en el primer, en la figura de l'empresari⁸². "La burocratització és per a Max Weber un fenomen clau per entendre les societats modernes. Aquestes es

⁸¹ Weber, 1920, pàg. 15.

⁸² Aquesta afirmació podria ser matisada en un estudi més detallat, però creiem que és pertinent en el que fa referència als trets generals. I creiem que la qüestió és important perquè, seguint aquesta línia, arriba fins als nostres dies la confusió (o l'assimilació) entre economia capitalista i empresa, cosa que fàcilment pot portar a diluir l'especificitat organitzativa en els trets generals del sistema. Que aquest perill arriba fins als nostres dies és el que mirarem de fer veure en l'apartat següent.

caracteritzen, en efecte, per l'aparició d'un nou tipus d'organització: la producció econòmica queda organitzada en termes capitalistes amb l'ajuda d'empresaris que calculen racionalment, i l'administració pública queda organitzada en termes burocràtics amb l'ajuda de funcionaris especialitzats de formació jurídica; ambdues queden, doncs, organitzades en forma d'empresa o d'institut"⁸³. El lligam producció econòmica-capitalisme-empresaris és equivalent al lligam administració pública-burocràcia-funcionaris? El paral·lelisme entre capitalisme i burocràcia no pot difuminar, en el primer cas, la seva especificitat organitzativa, malgrat que s'hi hagi insistit verbalment?

Hom ha distingit sis usos del terme "burocràcia"⁸⁴. Segons Weber, la burocràcia implica l'administració per part de funcionaris assalariats. Però quan la utilitza com a tipus ideal per entendre el procés de modernització capitalista, aleshores afegeix a l'estructura organitzativa la seva correspondència amb un tipus específic de legitimitat: la racional-legal. Un cop més, aquí racionalitat significa disposar de l'organització per part de qui ocupa el poder. Altrament dit, la burocràcia comporta - políticament parlant - la submissió a una autoritat no burocràtica. O, per dir-ho en termes formals⁸⁵, la burocràcia comporta la separació entre política i administració (o entre

⁸³ Habermas, 1981 II, pàg. 433.

⁸⁴ Segons cada ús, s'identificaria "burocràcia" amb: 1. administració pública; 2. organització; 3. administració ineficaç; 4. sistema organitzatiu que maximitza l'eficiència; 5. govern dels funcionaris; 6. administració duta a terme per part de funcionaris assalariats. (Panebianco, 1986, pàg. 368).

⁸⁵ El mateix Weber va fer notar que, en la pràctica, aquesta separació formal sovint no era més que això: formal. Perquè moltes vegades l'opacitat, els coneixements tècnics i el control dels procediments poden fer de les burocràcies un nucli de poder autònom: "La qüestió és sempre aquesta: qui domina l'aparell burocràtic existent? [...] el conseller professional imposa gairebé sempre, a la llarga, la seva voluntat al ministre no professional" (Weber, 1922, pàg. 178). De màxima actualitat és també l'anàlisi weberiana de l'estructura burocràtica dels partits polítics, però això ara s'aparta dels nostres objectius.

direcció econòmica i administració).

De tota manera, Weber fa un parell de reserves summament significatives en el que pertoca a la burocràcia. La primera (que el tipus pur de burocràcia mai no el trobarem en cap organització real) no ens ha de sorprendre, coherent com és amb el concepte de tipus ideal. Però la segona té la seva importància, perquè considera que, des del punt de vista de la dominació, la forma "legal" no correspon només a l'Estat, sinó també a l'empresa capitalista privada i a qualsevol organització que disposi "d'un equip nombrós i jeràrquicament articulat"⁸⁶; és a dir, que la burocràcia com a tipus no es limita a l'Estat, però aquest n'és el patró de referència.

Ara no cal que descrivim amb detall els trets de l'organització burocràtica⁸⁷. Perquè el que ens interessa és l'anàlisi que se'n fa i les conseqüències que pot tenir per a la comprensió de les organitzacions. Per què la forma burocràtica és la forma de dominació més racional? Doncs ho és "en els sentits següents: en precisió, continuïtat, disciplina, rigor i confiança; calculabilitat, per tant, per al sobirà i els interessats; intensitat i extensió en el servei; aplicabilitat formalment universal a tota mena de tasques; i susceptibilitat tècnica de perfecció per assolir l'òptim en els seus resultats"⁸⁸. Un perfil organitzatiu, doncs, perfectament adequat per a una acció racional amb relació a fins; un perfil organitzatiu que, segons Weber, s'imposarà a totes les formes d'associacions de masses; però, també, una forma de saber actuar amb relació als propis interessos només superada per l'empresari capitalista. Perquè l'empresari -no l'empresa!- capitalista és l'única instància immune davant la ineludible dominació científico-racional de la burocràcia.

⁸⁶ Weber, 1922, pàg. 707.

⁸⁷ Hom pot trobar el gruix de les anàlisis weberianes a Weber, 1922, pàg. 170-182 i 704-752.

⁸⁸ Weber, 1922, pàg. 178.

La comprensió del fet organitzatiu va lligada, per tant, a una percepció diferenciada de l'empresa i l'empresari. I el que distingeix l'acció directiva en el si de l'orientació econòmica és, justament, la forma racional amb relació a fins que exigeix sempre l'existència de pla, formes de control i càlcul de costos i beneficis expressats en diners. Fins al punt que, en ser considerat com a estrany a l'explotació tot el que no estigui directament interessat en la rendibilitat continuada de l'empresa, Weber resol, per exemple, el problema que planteja la consideració òbvia de l'existència d'altres criteris en el nomenament i l'exercici de les funcions directives considerant-ho una irracionalitat material específica de l'ordre econòmic modern. Com ho és també, per posar un altre exemple, "que només sigui possible el màxim de racionalitat formal en el càlcul de capital mitjançant la submissió dels obrers a la dominació de l'empresari"⁸⁹. Al capdavall, hom pot acabar pensant que la realitat de la vida organitzativa no és res més que una irracionalitat material que contrasta amb l'ideal de la racionalitat institucionalitzada organitzativament.

Perquè en l'anàlisi de l'activitat econòmica Weber continua contraposant -molt coherentment, val a dir-ho- la racionalitat formal (que comporta calcular allò que és tècnicament possible) amb la racionalitat material (que comporta orientar una acció social de caràcter econòmic per postulats de valor, que poden ser extremadament diversos, com és obvi). La diferència entre ambdues és que la primera és inequívoca, i la segona completament equívoca. I, a més, que la segona avalua les conseqüències de l'acció econòmica amb relació a valors i la primera calcula tècnicament mitjans amb relació a fins. Hi ha, doncs, el que potser podríem anomenar una divisió formal del treball que ens permet la diferenciació analítica, però que ens pot bloquejar també l'articulació pràctica de la pluralitat de racionalitats en la mesura que s'afirmen contraposadament i, alhora, es reconeix que, en les situacions reals, hi són totes elles sempre

⁸⁹ Weber, 1922, pàg. 109.

presents en graus i proporcions diversos⁹⁰.

Aquesta distinció entre racionalitats pot acabar fomentant, a l'efecte de l'anàlisi organitzativa, una separació entre processos i resultats que comportaria, segons la mena d'anàlisi o de reflexió que hom es proposi, absolutitzar una dimensió o altra de la vida organitzativa. Sobretot si hom confon, en el que pertoca a l'aplicació a la realitat dels tipus ideals, el que podríem caracteritzar com "allò que no hi pot deixar de ser present" amb "allò que únicament hi hauria de ser"⁹¹. Confusió que, val a dir-ho, el mateix Weber pot propiciar.

Per això és important notar que, quan Weber recupera el concepte de burocràcia per comprendre l'empresa capitalista⁹² ho fa per fer notar en què consisteix l'eficàcia que possibilita el principi de divisió del treball: a fer funcionar una organització com si fos una màquina⁹³, fent abstracció de qualsevol dimensió humana. Com més es deshumanitza, més assoleix les seves virtuts, i en això -en no fer accepció de persones- coincideixen les exigències del mercat i les de l'administració de justícia. No és gens estrany que Weber qualifiqui -i reconegui- el model ideal de gestió i organització científica del treball com una "organització disciplinària de l'empresa", i que consideri la

⁹⁰ "S'ha de tenir present que és possible, independentment d'aquesta crítica material dels resultats econòmics i, enfront d'ella, una crítica ètica, ascètica i estètica de la consciència econòmica i dels mitjans econòmics. Per a totes elles la funció "purament formal" del càlcul en diner pot aparèixer com a subalterna o fins i tot com a enemiga dels seus postulats" (Weber, 1922, pàg. 65).

⁹¹ Per posar un exemple una mica elemental: una cosa és que el càlcul orientat al benefici no pot deixar de ser present en l'orientació empresarial, i una altra que sigui l'única orientació que s'hagi de tenir en compte.

⁹² Vegeu, per exemple, Weber, 1922, pàg. 730-731 i 888-889.

⁹³ L'extraordinari pes que ha tingut la metàfora burocràtico-maquinal i, sobretot, les seves limitacions com a paradigma de racionalitat en contextos organitzatius ben diferents dels weberians han estat objecte d'anàlisis detallades a Mintzberg, 1979; Morgan, 1986 i Perrow, 1986.

gran empresa com un dels més importants mitjans per educar en la disciplina (en la mesura que la racionalitat de l'organització comporta jerarquia i control).

Conclusions

Creiem, doncs, que és important fer notar la connexió que hi ha entre els models d'acció social, la teoria de la racionalitat i les formes organitzatives de tipus burocràtic per tal de poder-nos preguntar fins a quin punt l'ètica del capitalisme que permet plantejar i afirmar Weber no és més aviat l'ètica de l'empresari, però no una anàlisi d'ètica empresarial o de les empreses. I, per tant, que les seves coordenades analítiques només permeten parlar en termes de valors morals personals que tenen repercussions econòmiques, però no d'una anàlisi ètica de les organitzacions, que estan sotmeses jeràrquicament, i en tots els sentits, a la figura de l'empresari.

Quan Weber ha analitzat el procés de modernització com a procés de racionalització i, consegüentment, la separació d'àmbits o esferes de valor, ens ha deixat un marc de referència per pensar els problemes als quals ens veiem abocats que, en molts sentits avui encara sembla insuperable. Insuperable, però, tant en la seva fecunditat com en les seves limitacions. I tant més limitador com més hom el pren com a punt d'arribada i no com a punt de partença. En la mesura que la modernització abasti tant un procés de racionalització cultural com un procés social de creació d'institucions val la pena preguntar-se fins a quin punt els debats sobre les anàlisis weberianes no han donat massa prioritat als aspectes conceptuals i han deixat en segon terme els aspectes institucionals. I, a aquestes alçades del segle, si alguna cosa ha canviat són les formes organitzatives de dues de les institucions que Weber considerà clau: l'estat i l'empresa. Canvis que, com veurem tot seguit, són indissociables, entre altres coses, d'una profunda transformació dels models i els criteris de gestió. En contrast amb les aproximacions weberianes, sembla digna de ser presa en consideració una anàlisi que

arrenqui de la mediació organitzativa, i no la consideri només el lloc on es posen en joc els valors individuals o els dinamismes del sistema. Com si els processos organitzatius (siguin ara, als efectes de la nostra anàlisi, tant els de les empreses com els de les administracions públiques) no contribuïssin també a configurar específicament els esmentats valors o dinamismes.

La distinció analítica dels models de racionalitat sense cap marc de referència que possibiliti una articulació en la pràctica -que sempre escapa per definició a la puresa del model- permet fer veure, ni que sigui per contrast, la necessitat de l'arrelament motivacional i de l'orientació a valors en l'acció humana i, alhora, permet comprendre el procés contemporani de desertització del sòl cultural i institucional que els hauria de nodrir. Però, si no mirem d'atendre també la mediació institucional, ens podem trobar, al capdavall, estrafent o caricaturitzant Weber. És a dir, no fent res més que reclamar un ethos funcional a les noves formes organitzatives; constatar les nostres impotència i perplexitat amb una retòrica amb relació a valors que va per lliure un cop el sistema ja funciona i s'autolegitima en la mesura que sigui eficaç; o subratllar que l'ètica del capitalisme és una qüestió sempre analíticament present, però -també sempre- intractable pràcticament.

D'aquí la nostra hipòtesi que l'enfocament del problema tal vegada es veuria enriquit si exploréssim les possibilitats d'una reflexió ètica que tingués per objecte un territori molt assenyalat, però poc transitat: la mediació organitzativa.

1.3 La persistència contemporània del problema: tres notes

Fins ara hem mirat de posar de manifest alguns elements de la matriu que sol predominar, de manera implícita o explícita, quan es tracta d'analitzar èticament les empreses i organitzacions. I ho hem fet mitjançant un recorregut per alguns trets dels plantejaments d'Smith i Weber, en la mesura que els seus treballs són un referent paradigmàtic en el procés de constitució de les categories que permeten entendre tant l'economia capitalista com els processos de modernització. Hi hem trobat -sota diferents registres- el reconeixement que és possible una consideració ètica del capitalisme i que és necessària una consideració ètica en el capitalisme. Hi hem trobat el reconeixement que l'ètica és un element del capitalisme, per bé que ja no hi hàgim trobat tantes coincidències en el que pertoca a l'explicitació dels seus trets constitutius i, sobretot, a la seva justificació. Tot i reconèixer la necessitat de parlar d'ètiques del capitalisme (Conill, 1993a) -en plural, i no pas en singular-, també hem de reconèixer que aquestes ètiques estan més afirmades o analitzades que no pas justificades o articulades. I no tan sols això, sinó que, a més, aquestes afirmacions o anàlisis es duen a terme arrossegant una atribució de funcions que, de fet, desconnecta l'ètica i l'economia, tot atribuint a la primera competències en el que pertoca a la comprensió de l'acció i la vida humanes... un cop hom n'ha segregat el que fa referència a les actuacions que responen a criteris o objectius econòmics; i, en el que pertoca a l'economia, hom li atribueix unes finalitats i uns patrons de conducta intractables directament en termes morals.

Per això, en el que pertoca al nostre objectiu, hem volgut emfasitzar que quan es vol refer la connexió entre ètica i activitat econòmica se sol fer mitjançant un discurs que parla fonamentalment en termes personals (o individuals) i socials (o de sistema). Així, per tal de caracteritzar aquesta connexió, es parla, en el que pertoca a les persones, de sentiments, d'interessos, d'ethos, de caràcter, de motivacions, de guies -racionals o no- per a l'acció, etc. I, en el que pertoca a la

societat o el sistema, es parla sobretot de la seva dinàmica, de les lleis del seu funcionament, dels seus resultats, de les guies -racionals o no- que imposa als qui s'hi volen moure, etc. Ambdós pols s'articulen tant teòricament com pràcticament (o no) però, en tot cas, i és el que ens interessa subratllar, sense mediacions. I, sobretot, sense consideració de la mediació organitzativa o institucional com un element rellevant per a l'anàlisi ètica: aquesta remet, pel cap alt, al sistema o als individus¹. És ben cert que aquesta mancança no sembla que sigui imputable als autors estudiats, en la mesura que la problemàtica de les organitzacions i la seva gestió, com a màxim, només començava a notar-se quan varen elaborar el gruix de la seva obra. Però també és cert que fora ingenu creure que avui, si volíem desenvolupar una reflexió ètica que tingués per objecte les empreses i organitzacions², en tinguem prou a limitar-nos només a projectar-hi o aplicar-hi conceptes i models analítics que s'han bastit sense tenir-les específicament en compte.

Per això volem cloure aquest primer capítol auscultant³ l'estat d'aquesta problemàtica en tres autors contemporanis: D. Bell, P. Berger i J. Habermas. Com que no volíem ser panoràmics, els hem triat per diverses raons, que, en la nostra opinió, no abunden tant com sembla totes ahora en el pensament contemporani. Es tracta d'autors reconeguts en el camp de les ciències socials, fins i tot per part dels seus crítics; que s'han plantejat les possibilitats i els límits dels processos de modernització; que han treballat en la comprensió del desenvolupament i les crisis

¹ Ja assenyalarem més endavant que la consideració ètica de la mediació organitzativa no exclou la dels individus o la del sistema, ni s'hi contraposa.

² És obvi que també podem pensar que això no és possible, desitjable o pertinent. Però ara només ens estem plantejant com fer-ho si volem fer-ho. Sobre la seva viabilitat i sobre el seu estatut teòric en parlarem a bastament en la segona part.

³ Ens permetem usar metafòricament aquest terme mèdic atès que els autors que explorarem també utilitzen aquesta mena de terminologia (síntoma, diagnòstic, teràpia) quan analitzen els problemes i els conflictes contemporanis.

de les societats industrials avançades; que s'han preocupat de les transformacions culturals i del debat ètic i ideològic dels darrers anys; que han analitzat específicament la dinàmica econòmica del capitalisme contemporani; que s'han preocupat de l'evolució i la crisi de l'Estat del Benestar, i que han emmarcat reflexions que afecten directament el terreny que volem explorar. Però no sembla que s'hi hagin arribat a endinsar explícitament. Podríem dir que, gràcies a ells, el mapa queda dibuixat amb molta més precisió i que, en quedar més ben dibuixat, il·lustra també les dificultats per elaborar una ètica de les institucions, que avui constitueixen l'ordit del nostre món. Però és així com ens queda la porta oberta per intentar una reflexió que es plantegi temàticament aquesta ètica i justifiqui -o no- la seva plausibilitat i la seva legitimitat.

Daniel Bell, o les paradoxes d'unes contradiccions

Sembla difícil comprendre els plantejaments de Bell (i els de Berger) sense emmarcar-los en el corrent neoconservador⁴. Val a dir, de passada, que el terme que ha fet fortuna va ser encunyat pels seus adversaris⁵, i que els autors enquadrats en aquest corrent ample i divers s'han hagut de resignar -no sempre de grat⁶- a la denominació. De fet, el moviment⁷ neoconservador és sobretot un moviment intel·lectual que aplega gent no sempre tan

⁴ I també a l'inrevés: Bell ha estat considerat el sociòleg arquetípic del moviment (vegeu un compendi de les referències bibliogràfiques a Pastor, 1981).

⁵ En concret, per Harrington, un líder del socialisme democràtic usamericà, per tal de desacreditar-ne l'ala dreta. Per a la gènesi històrica es poden consultar Mardones (1991); Oliet (1993) i Quesada (1989).

⁶ Vàrem tenir l'oportunitat de tractar aquesta qüestió amb el mateix Bell, en un seminari amb ocasió d'una seva estada a Barcelona: la seva insistència era que el terme estigmatitzava políticament i caracteritzava intel·lectualment uns plantejaments que només en un aspecte ben específic es podien qualificar amb propietat de conservadors.

⁷ Segons alguns dels que hi són adscrits, no són ni moviment: pel cap alt, tendència (vegeu Lipset, 1988).

coincident com Berger, Bell, Kristol, Novak, Lipset o Kickpatrick⁸, per citar-ne només alguns dels que han tingut més ressò entre nosaltres. Aquest moviment intel·lectual, però, té una forta voluntat d'incidència política, i molts dels seus membres s'han caracteritzat pel seu suport -i fins i tot per la seva participació activa- envers els plantejaments del partit republicà, als Estats Units. En tot cas, un dels seus comuns denominadors és la bel·ligerància contra els plantejaments socialistes i socialitzants, bel·ligerància que, curiosament, prové de gent que originàriament s'hi havia adscrit.

La tradició conservadora, després de la Segona Guerra Mundial, aixoplugava corrents tan diversos com els opositors al New Deal, els anticomunistes militants (i viscerals) o els tradicionalistes o conservadors culturals (Mardones, 1991). Però avui és convenient no fer més barreges del compte, i, malgrat que sovint s'utilitzen políticament com a sinònims, no els hem de confondre amb els neoliberals ni -menys encara- amb els postmoderns, encara que puguin coincidir o aliar-se davant de circumstàncies concretes o en l'enfocament de determinats problemes⁹. Un dels seus pals de paller fonamentals és el que fa referència a l'acceptació o el rebuig de la Modernitat. El seu tarannà respon més aviat a una acceptació crítica o, si es vol, parcial dels seus plantejaments i resultats, però de cap manera una acceptació en bloc¹⁰. En definitiva, la perspectiva neoconservadora "està estructurada per un capitalisme reticent envers un excessiu intervencionisme estatal i un Welfare State extens; propugna les funcions reguladores de la producció i distribució del mercat;

⁸ En el context europeu, hom pot trobar una presentació del que podríem dir la "versió germànica" del neoconservadorisme a Dubiel (1985).

⁹ Com han assenyalat tant Habermas (1983a, 1983b) com Offe (1988) i, entre nosaltres, Cortina (1990), Mardones (1986a, 1988d) o Quesada (1989).

¹⁰ Òbviament, no és aquesta l'opinió dels seus crítics. En concret, Habermas (1983a, 1983b, 1985) ha considerat que tant els neoconservadors com els postmoderns són una mostra més de la tradició contrail·lustrada.

defensa una democràcia representativa que sospita de qualsevol centralisme estatalitzant i de la politització de les necessitats socials, vehiculades per les estructures intermèdies i les elits dels representants; propugna una cultura amb sabor transcendent (religió) i centrada en l'individu, pluralista i recuperadora de l'ètica puritana; adreça les seves crítiques més agres a la nova classe del coneixement i, especialment, als intel·lectuals del socialisme democràtic. El seu objectiu és assolir un nou consens social que legitimi aquesta concepció de la societat i asseguri el predomini polític dels seus defensors"¹¹. Aquesta condensació -tal vegada excessivament premsada, però adient- de la perspectiva neoconservadora ens fa veure que, en tot cas, el prefix neo (tan abundós en els darrers anys, juntament amb la seva parella post) vol expressar tant una insatisfacció com una proposta: insatisfacció davant de la realitat social on ha desembocat el desenvolupament del capitalisme en les societats avançades, i proposta de solució per tal de poder actuar sobre el que -creuen- ha propiciat aquesta línia de desenvolupament. Però potser expressa també una incapacitat: la de donar nom propi a les noves realitats emergents del nostre present.

Com veurem en les anàlisis de Bell, els neoconservadors atribueixen a les transformacions culturals la -diguem-ne- culpa del malestar per què travessen les nostres societats. No és, doncs, que no prenguin en consideració els processos socials i econòmics¹² que han contribuït a configurar el nostre present, però sí que adopten una perspectiva que carrega en el compte de la cultura tots els costos de la modernització econòmica i social

¹¹ Mardones, 1989b, pàg. 75.

¹² En la nostra opinió, això no sempre ha estat prou considerat pels seus crítics: com que volen refutar que tot ho redueixin als aspectes culturals, no solen prendre gaire en consideració la pertinença -o no- de les seves anàlisis econòmiques o polítiques. En presentar-los com a legitimadors del capitalisme (i considerar això ja com una desqualificació suficient) obvien l'esforç d'aclarir en què consistiria una alternativa no capitalista a les propostes neoconservadores. Creiem que aquest ha estat un tret dominant en la recepció que hi ha hagut entre nosaltres de les tesis neoconservadores.

(Habermas, 1983). Tres nuclis temàtics destaquen en l'elaboració progressiva de les seves tesis: en primer lloc, el debat sobre la fi de les ideologies¹³; en segon lloc, el problema de la ingovernabilitat; en tercer lloc, el desenvolupament de la cultura conservadora com a tal (Mardones, 1991; Oliet, 1993; Quesada, 1989).

En el que pertoca a les anàlisis neoconservadores de la ingovernabilitat cal tenir present, d'entrada, que el mateix

¹³ Avui, quan hem pogut assistir fins i tot a un debat sobre la fi de la història, parlar de la fi de les ideologies sembla una formulació menys punyent. Però en el seu moment ho fou, i molt. Certament, va tenir un cert pes -i encara en té- una interpretació ideològica de la qüestió. Els mateixos autors la van propiciar, en la mesura que de vegades semblava no res més que una manera de qüestionar la vigència del socialisme i el marxisme i, per tant, una fase més d'una confrontació eminentment política (els crítics dels neoconservadors solen propiciar també aquesta interpretació: vegeu Oliet (1993) o Quesada (1989)). Això hi era, certament. Però l'èmfasi d'autors com ara Bell assenyalava que les ideologies del XIX -amb la seva pretensió de veritat- es podien considerar esgotades (i, de passada, les pretensions d'influència social dels intel·lectuals que les sostenien). Sobretot quan aquestes ideologies pretenien articular moviments socials (que, segons Bell, mobilitzen la gent si aconseguen "simplificar les idees, establir una reivindicació de la veritat i, alhora, exigir un compromís per a l'acció" [Bell, 1960, pàg. 448]). De tota manera, Bell, en l'epíleg que va escriure el 1988 a la reedició de la mateixa obra, subratlla que, a més de l'evident intenció política, hi havia una intenció sociològica, que ell considera que les crítiques esbiaixades ideològicament -la majoria- van deixar de banda (cosa que nosaltres creiem que continua passant avui). Aquesta no era altra que la consideració que el socialisme havia deixat de ser rellevant per donar resposta als problemes de les societats industrials avançades després de la Segona Guerra Mundial. Ell mateix recorda per exemple que, explícitament, no desautoritzava la utopia com a discurs social, sinó que plantejava la pregunta de quines condicions de formulació havia de tenir una utopia per ser vàlida avui: en primer lloc no ser un simple objecte de creença sinó plantejar també el què i el com del que es desitja, com també els costos que cal pagar i qui ho ha de fer. Creiem que la dimensió política del debat va eclipsar la sociològica que, comptat i debatut, apuntava a la necessitat de (re)plantejar la comprensió dels problemes de cohesió social i d'articulació cultural que planteja la realitat de les societats industrials avançades. Ens temem que, en molts aspectes, aquest eclipsi encara perdura avui. Sigui com sigui, però, aquest primer aspecte no va de dret al tema que ens ocupa, per bé que ajuda a entendre els plantejaments contemporanis del neoconservadorisme.

terme ha anat evolucionant. En el context que estem resseguint, fa referència sobretot a la capacitat dels estats de conjuminar eficàcia i legitimitat¹⁴. Segons l'anàlisi neoconservadora, l'estat cada cop més se sent impotent davant l'acumulació de les expectatives que se li adrecen. Podríem dir -estrafent el títol d'un conegut informe al Club de Roma- que no hi ha límits al creixement de demandes que s'adrecen a l'estat. Aquesta manca de límits l'aboca inexorablement al creixement, a la ineficiència i, finalment, al col·lapse: no tan sols no pot satisfer les demandes, sinó que, en no fer-ho, també es deslegitima¹⁵. Ens trobem més enllà de la tradició conservadora tradicional, que es presenta reticent davant els excessos intervencionistes (o davant tot el que li sembla que ho és). Aquí del que es tracta, més aviat, és de despolititzar moltes qüestions i desigs que en els darrers anys han passat a tractar-se en termes polítics per tal de poder descarregar l'estat no ja tan sols de determinades responsabilitats, sinó també -i sobretot- d'expectatives¹⁶. Però, simultàniament, també cal desactivar els excessos democràtics: les expectatives de participació també són desmesurades, i res no justifica la pretensió de portar l'ideal de participació democràtica a tots els problemes i a totes les institucions.

Fins aquí, tal vegada podríem dir que, en la llista de les grans qüestions pendents de resolució, els neoconservadors no es

¹⁴ Es pot trobar una presentació sintètica d'algunes de les qüestions més rellevants plantejades al respecte a Giner i Arbós (1990). És important no confondre aquests plantejaments -que prenen com a referència els problemes dels estats dels països desenvolupats- amb una perspectiva que es planteja la governabilitat no com un afer intraestatal, sinó com un problema mundial, atesa la creixent interdependència econòmica i tecnològica. Per bé que hi pugui haver connexions conceptuals, l'objecte de referència és diferent (King i Schneider, 1991).

¹⁵ Com veurem, aquesta temàtica és recurrent en autors allunyats de les postures neoconservadores, i crítiques envers elles.

¹⁶ Es tracta, per tant, de reduir-ne les dimensions, no d'anar a parar a alguna mena d'"estat mínim".

distingeixen tant dels seus crítics més aferrissats¹⁷. Però les diferències apareixen quan se'n plantegen el tractament. Perquè sembla que pretenen resoldre els problemes polítics i econòmics que han detectat mitjançant transformacions de caire cultural. I això ja ens interessa més directament, perquè davant dels problemes de legitimació i de cohesió social que detecten proposen com un element cabdal la recuperació de determinades tradicions ètiques i religioses. Aquesta proposta pretén resoldre els problemes de cohesió social i de desmesura d'expectatives mitjançant la reconstrucció d'una ètica cívica (que atorgui sentit de responsabilitat tot propiciant la pertinença a comunitats intermèdies) i la recuperació dels trets que posen èmfasi en l'ascetisme i l'autocontrol, típics de l'anàlisi weberiana de l'ètica protestant¹⁸.

Quan es tracta de presentar les tesis neoconservadores en el que pertoca a aquest punt, el referent és el llibre de Bell sobre les contradiccions culturals del capitalisme (Bell, 1976). La influència del llibre esmentat és de tal magnitud que, sovint, en presentar el pensament neoconservador, hom en fa directament una glossa o el converteix en el pal de paller de l'exposició¹⁹. Procedir d'aquesta manera està fins i tot justificat, per tal com en aquest llibre Bell expressa de manera paradigmàtica les claus que s'han considerat típicament neoconservadores en el que

¹⁷ Vegeu, per exemple, l'anàlisi que fan del creixement de l'estat i dels consegüents problemes de governabilitat autors com ara O'Connor (1973) o Offe (1988).

¹⁸ No ens detenim ara en el debat sobre fins a quin punt això no és res més que una instrumentalització de la religió, tot convertint-la en una variable funcional del sistema econòmic. Òbviament, això ho neguen els autors neoconservadors, si bé entre ells també hi ha diferències d'apreciació sobre el paper que ha de tenir la religió. Vegeu una presentació detallada del debat a Mardones 1988c, 1989b, i, sobretot, 1991.

¹⁹ Habermas (1983, pàg. 132) considera que en aquest llibre Bell no opera com a neoconservador o, si més no, com a neoconservador estricte. De tota manera, aquesta consideració està molt lligada a la distinció habermasiana entre "joves" i "vells" conservadors, que no sempre és suficientment clarificadora.

pertoca a l'anàlisi dels problemes de les societats occidentals. Nogensmenys, cal no oblidar que Bell considera aquest llibre estretament lligat a un llibre immediatament anterior (L'adveniment de la societat postindustrial²⁰), i aquest lligam ja no se sol tenir tant en compte. De fet, la seva proposta analítica sobre la separació d'àmbits n'és un referent comú. Creiem que, si moltes discussions amb Bell tinguessin en compte aquesta connexió, s'haurien de plantejar haver de discutir altres problemes, a més del seu evident esbiaixament vers els aspectes culturals de les crisis contemporànies²¹.

L'element clau en l'anàlisi social de Bell és el que anomena la "separació d'àmbits"²². Això significa que rebutja qualsevol concepció holista de la societat i que, en canvi, la divideix - analíticament - en tres àmbits, que anomena tecnoeconòmic, polític i cultural. Aquests àmbits no són congruents, cadascun d'ells segueix el seu propi ritme de canvi i només l'anàlisi específica ens pot il·lustrar sobre la seva articulació en un moment concret. Però sobretot (des de la nostra perspectiva) cal destacar que "segueixen normes diferents, que legitimen tipus de conducta diferents i fins i tot oposats"²³. Cada àmbit s'articula amb un principi axial. En l'ordre tecnoeconòmic (que es refereix

²⁰ No tan sols ho explicita en aquests llibres, sinó que hi insisteix en el seu epíleg de 1988 a La fi de les ideologies. Al capdavant, a la introducció a l'Adveniment ja va avisar que "en aquest llibre m'he preocupat principalment per les conseqüències socio-estructurals i polítiques de la societat postindustrial. En una obra posterior tractaré de les seves relacions amb la cultura" (Bell, 1973, pàg. 29).

²¹ No creiem contradictori amb relació al que acabem d'assenyalar el fet que nosaltres ens centrarem ara en les Contradiccions. En primer lloc, perquè reprendrem algunes de les qüestions centrals plantejades en l'Adveniment en la segona part de la tesi. I, en segon lloc, perquè és el lloc on més clarament es pot mostrar el que hem anomenat la persistència contemporània del problema.

²² Vegeu Bell, 1976, sobretot pàg. 17-41. Igualment, Bell, 1973, pàg. 17-29. Amb aquesta separació pretén distanciar-se explícitament tant del marxisme com del funcionalisme.

²³ Bell, 1976, pàg. 23.

a l'organització de la producció de béns i serveis) el principi axial és racionalitzar i la manera de regular, economitzar; l'estructura axial és burocràtica i jeràrquica i articula rols, no persones²⁴. En l'ordre polític (que es refereix a la justícia i el poder socials i, per tant, a l'ús legítim de la força i la regulació de conflictes) el principi axial és la legitimitat, que porta implícita la idea d'igualtat; l'estructura axial és la de representació o participació, sigui per mitjà de partits polítics o de grups d'interessos²⁵. Finalment, l'àmbit de la cultura l'identifica amb les formes simbòliques o el simbolisme expressiu amb relació al sentit de la vida; per tant remet sempre a situacions existencials. Els conflictes contemporanis són deguts al fet que, abans, aquests tres àmbits estaven integrats en un grau o altre; ara, en canvi, generen en els subjectes exigències i orientacions contradictòries²⁶.

²⁴ És important notar com aquí Bell és molt més convencional i "cosificador" en el que pertoca als principis rectoris i organitzatius de l'àmbit tecnoeconòmic que quan parla en termes més prospectius, on justament fa notar que aquests principis organitzatius també estan, de fet, en crisi.

²⁵ Curiosament, Bell nota que els aspectes administratius són d'ordre tecnocràtic, cada cop més complexos i de més difícil administració. Cosa, tanmateix, que no el porta a considerar la possibilitat que, en el que pertoca a les dimensions administratives o organitzatives, les fronteres entre els dos àmbits siguin en alguns punts força tènues: concentra el pes exclusivament en els elements polítics. Per raons òbvies (atès el nostre objecte) deixarem de banda d'ara endavant el que fa referència a l'àmbit polític.

²⁶ "Abans, aquestes tres àrees estaven relligades per un sistema comú de valors (i en la societat burgesa per una estructura comuna de caràcter). Però actualment s'ha produït una creixent disjunció de les tres" (Bell, 1973, pàg. 28). "Dintre d'aquest marc, podem discernir les fonts estructurals de les tensions en la societat: entre una estructura social (principalment tecnoeconòmica) que és burocràtica i jeràrquica, i un ordre polític que creu, formalment, en la igualtat i la participació; entre una estructura social que està organitzada fonamentalment sobre la base de rols i l'especialització, i una cultura que s'interessa pel reforçament i la realització del jo i de la persona "total". En aquestes contradiccions es perceben molts dels conflictes socials latents que s'han expressat històricament com a alienació, despersonalització, atac a l'autoritat, etc. En aquestes relacions adverses es percep la separació d'àmbits". (Bell, 1976, pàg. 26).

És en l'àmbit de la cultura on Bell situa -entre altres- la moralitat, com a concepció moral i com a estil de vida. Retrobem, doncs, la separació taxativa (principis axials diferents) entre allò que regeix i estructura la vida moral i el que regeix i estructura els dinamismes econòmics i organitzatius. Però no tan sols això, sinó que, a més, constata com un fet definitori de la societat contemporània "la radical separació entre l'estructura social (l'ordre tecnoeconòmic) i la cultura"²⁷. En què consisteix aquesta radicalitat? Doncs que la primera s'orienta per criteris de racionalitat funcional, eficàcia i eficiència; mentre que la segona s'orienta per criteris d'irracionalitat, gaudi, subjectivisme de l'experiència, autoexpressió i autorealització. Contradicció, doncs, que ràpidament donarà lloc a un judici que Habermas reformula dient que "el neoconservadorisme dirigeix cap al modernisme cultural les incòmodes càrregues d'una modernització capitalista amb més o menys èxit de l'economia i de la societat. La doctrina neoconservadora difumina la relació entre el grat procés de modernització social, per una banda, i el lamentat desenvolupament cultural per una altra"²⁸. Altrament dit, aquesta contradicció comporta el que -exagerant la formulació- podríem anomenar una atribució de culpabilitat: els mals de la societat contemporània vénen del predomini d'unes formes culturals disfuncionals amb relació a les exigències tecnoeconòmiques. Formes culturals que palesen un lligam de fons entre l'apologia de l'artista bohemí i independent²⁹, els plantejaments contraculturals, l'aparició del postmodernisme³⁰ i

²⁷ Bell, 1976, pàg. 48.

²⁸ Habermas, 1983a, pàg. 25.

²⁹ Vegeu, per exemple, Berman (1982), on es mostra com aquesta altra cara ha estat sempre present en el desenvolupament del procés de modernització (fins i tot en les anàlisis de Marx).

³⁰ Deixem de banda tot el debat al voltant de la Postmodernitat (que, com a tal, sembla un foc d'encenalls ja extingit) no tant perquè no hagi aportat plantejaments interessants sinó perquè no ha tingut repercussions en el camp de la teoria de l'organització (o, si ho fet, ha estat en el context del debat molt més ample i complex sobre la relació entre racionalitat i organització). Sobre les relacions entre teoria

el paper crític i massa influent dels intel·lectuals.

Aquest lligam es palesa en el centrament en el jo, viscut en termes d'identitat. La cultura accentua el culte al jo, la seva expressivitat, la seva realització; l'experiència i la sensibilitat desconnectades esdevenen criteri de valoració, els desigs il·limitats no tenen fre ni instància crítica. En resum, una "derrota"³¹ que ha de portar -és la seva proposta- a redefinir el propi jo i la societat liberal. I aquest procés implica actuar, fonamentalment, en l'àmbit de la cultura.

Perquè és en l'àmbit de la cultura on, segons Bell, s'han produït les disfuncions i els problemes. Que no consisteixen en res més que en la substitució del control ascètic (típic de l'ètica protestant) per la idea de plaer en el que pertoca a la manera de viure. I en la substitució de la relació entre necessitats i recursos pels desigs, en el que pertoca a les demandes públiques. Reconstruir les creences dissoltes no és fàcil perquè, a diferència dels processos tecnoeconòmics, aquestes reconstruccions són lentes. El narcisisme creixent esdevé, al capdavall, un problema per a la convivència, perquè dissol tota possibilitat de construcció d'una civitas i del sentit de responsabilitat envers el bé comú que li és inherent³². Bell situa l'origen del problema en l'"erosió de l'ètica protestant i el temperament purità, els dos pilars que sostenien el sistema

de les organitzacions, Postmodernitat i BE es pot veure, per exemple, Burrell, 1988; Clegg, 1990; Duska, 1993; Green, 1993; Magala, 1992; Nielsen, 1993. Ens hem ocupat de diversos aspectes amb relació a la Postmodernitat a Lozano, 1989; 1990; 1992b.

³¹ És l'expressió de Bell en les darreres pàgines del llibre (Bell, 1976, pàg. 263).

³² Al voltant d'aquest punt, Cortina ha formulat amb precisió l'opció neoconservadora: "el neoconservadorisme opta per l'arrelament, per la civitas, amb el risc de caure en parroquialisme; la Modernitat crítica, si més no de moment, per l'universalisme, per l'humanitas, amb el risc de desarrelament" (Cortina, 1990, pàg. 143). Desenvoluparem més la tensió ètica implícita en aquesta disjuntiva en el segon capítol.

valoratiu tradicional de la societat burgesa nord-americana"³³. Erosió, però, que ell mateix afirma que ha estat provocada per l'èxit del capitalisme, en esdevenir un capitalisme de consum³⁴, que transforma les seves contradiccions estructurals en contradiccions vitals: "d'una banda la corporació de negocis vol un individu que treballi durament, segueixi una carrera, accepti una gratificació postergada, és a dir, que sigui, en un sentit matusser, un home de l'organització. Tanmateix, en els seus productes i en la seva propaganda, la corporació promou el plaer, el gaudi del moment, la despreocupació i el deixar-se anar. Hom ha de ser recte de dia i un tronera de nit. Vet aquí l'autorealització"³⁵. Però el que resulta paradoxal no és tan sols que atribueixi a l'àmbit cultural les contradiccions contemporànies, sinó que ho vulgui resoldre recuperant els valors i les creences d'èpoques anteriors, un cop el mateix Bell ha afirmat que s'han esquerdat les seves condicions socials de possibilitat: és el mateix desenvolupament del capitalisme -com ell reconeix- el que ha propiciat la pèrdua de l'ètica que troba a faltar. Estem ben lluny d'actituds intel·lectuals com les de Riesman (1950) o Sennett³⁶ (1970) que, tot i ser crítics amb allò mateix que és crític Bell, es plantegen la necessitat d'uns nous models socials i ètics per afrontar les noves realitats socials, les mateixes que Bell també emfasitza: la societat de masses, l'aparició de les grans corporacions, l'orientació al consum de

³³ Bell, 1973, pàg. 63.

³⁴ Bell identifica l'ètica del consum amb una ètica de l'hedonisme, el plaer i el joc.

³⁵ Bell, 1976, pàg. 78. Simptomàticament, Bell no desenvolupa sistemàticament el pes específic que tenen els dinamismes corporatius en el procés que analitza. Des de la nostra perspectiva això s'hauria d'aprofundir com un element intrínsec al problema que s'està plantejant.

³⁶ Bo i reconeixent tota l'ambigüitat que té el plantejament, creiem força pertinent -almenys com a provocació intel·lectual- la seva consideració que els sistemes de valoració (i ètics) dels quals disposem no són assumibles immediatament per tal com han estat engendrats en contextos que no podien tenir en compte dos dels eixos vertebradors de les societats contemporànies: l'opulència i la vida urbana.

tot el sistema, i la desaparició de les petites comunitats estables com a unitat de convivència.

Per afrontar la nova sensibilitat i la manca de referents axiològics comuns, els neoconservadors no tan sols es pregunten què pot substituir la religió (que consideren que fins ara sempre ha anat fosa amb la cultura), sinó com es poden recuperar les seves funcions i com es pot resoldre el dèficit de sentit. I això és així perquè atribueixen a la religió una sèrie de funcions: control social; nucli de la cultura en la donació de sentit; base de l'ètica cívica, i resposta a les qüestions límit de l'existència humana³⁷. Ens trobem, doncs, davant d'una proposta que, per una banda, detecta amb precisió el malestar social contemporani, les crisis d'identitat personal i les seves expressions culturals³⁸. Però, per una altra banda, un cop ha assenyalat les transformacions en tots els àmbits i la seva interrelació, recomana paradoxalment una teràpia exclusivament cultural i que accentua els seus trets regressius sense, finalment, explicar com es pot fer aquesta regressió cultural acceptant sense reserves les transformacions tecnoeconòmiques amb les quals s'ha articulats.

Persisteix, doncs, des del nostre punt de vista, l'esquema separatista segons el qual l'ètica és necessària per al desenvolupament del capitalisme, però una ètica que s'injecta des de fora de la lògica tecnoeconòmica, i que no té res a dir directament sobre ella. No és aliena a aquest plantejament, en la nostra opinió, la confusió en l'ús de termes com ara moral, ethos i ètica per part de Bell, confusió que propicia l'accent en l'expressivitat moral, en detriment de la reflexió ètica. Hi ha un reduccionisme cultural que acaba prohibint a l'ètica qualsevol consideració sobre els altres àmbits als quals no els sigui funcional. Fins i tot, acceptant les distincions

³⁷ Vegeu Mardones, 1991, pàg. 220-222. També García-Roca, 1988.

³⁸ Reprendrem aquestes qüestions en el capítol segon.

analítiques de Bell, podríem preguntar-nos si l'afirmació dels principis axials de cada àmbit exclou absolutament que en les realitats personals i socials s'hi operi, a més, amb altres principis (amb les tensions corresponents entre ells, és clar). El mateix Bell afirma que hi ha llocs on es produeixen creuaments³⁹. No caldria, també, elaborar un marc de referència per pensar aquests creuaments i no tan sols cada un dels elements que es creuen? Creiem que les mateixes anàlisis de Bell portarien a plantejar aquestes qüestions, si no fos que el seu model genera unes autorestriccions que, si més no, dificulten que es prenguin en consideració.

Perquè, continuant amb el nostre fil conductor, podem dir que Bell parla en termes d'individu i societat -certament- però que no oblida pensar les mediacions. Però, en tractar la qüestió en termes culturals, només emfasitza, com a mediació, la comunitat. I el cas és que el mateix Bell creiem que posa tots els ingredients per afrontar els nous problemes de les mediacions organitzatives. Però per detectar-ho hauríem de retornar a l'Adveniment on assenyala clarament (al voltant del debat sobre la responsabilitat social de l'empresa⁴⁰) l'especificitat irreductible del fet organitzatiu i les seves repercussions socials⁴¹. Això, afirma, comporta un desplaçament conceptual, que implica reconèixer l'organització també com "un fet sòcio-psicològic cardinal sobre les relacions humanes"⁴². Si hi afegim que en les Contradiccions posa com a exemple privilegiat de les

³⁹ Per exemple, el mercat com a creuament d'estructura social i cultura (Bell, 1976, pàg. 63).

⁴⁰ Al qual ens referirem àmpliament en la segona part.

⁴¹ "Potser l'antiga definició de resultats és massa estreta. La qüestió que apareix aleshores implica no tan sols la responsabilitat social de qualsevol corporació particular, sinó també la rectitud del model més ample d'organització social i de les metes socials de la comunitat. I en la mesura que la corporació ha estat la institució constitutiva del model existent, es converteix en el punt de partença d'una nova investigació" (Bell, 1973, pàg. 317).

⁴² Bell, 1973, pàg. 334. El subratllat és nostre.

escissions contemporànies la que es produeix -sobretot en les organitzacions- entre rol i persona, hom es planteja per què no sorgeix la pregunta per la necessitat -o la possibilitat- d'una reflexió ètica que afronti adequadament també des de dintre aquestes noves realitats. I creiem que, entre altres, ho impedeix la persistència de l'esquema separatista que fa de l'ètica, pel cap alt, una instància externa per a la correcció (o la legitimació) de dinamismes sobre els quals no hi té directament res a dir⁴³. Com també ho impedeix una perspectiva analítica que concentra les qüestions morals rellevants en allò que fa referència al caràcter, els valors o les expressions individuals; o en allò que fa referència a les creences socials: la mateixa separació temàtica -i física- que es visualitza en l'edició de l'Adveniment i les Contradiccions n'és, creiem, un símbol eloqüent.

Peter L. Berger: modernització i consciència

Per bé que a Berger se'l sol situar -amb raó- dins del moviment neoconservador, la seva aportació té uns trets que li donen entitat pròpia pel que fa al nostre problema. De la seva producció, prendrem en consideració el que creiem més rellevant per a nosaltres: la seva tesi de la "construcció social de la realitat", la seva anàlisi dels processos de modernització i la seva comprensió del capitalisme.

Curiosament -i simptomàticament- en la BE s'han aprofitat molt més les reflexions de Berger sobre el capitalisme que no pas les seves aportacions de caràcter més sociològic⁴⁴. Val a dir, dit sigui de passada, que això ho ha propiciat el mateix Berger, i, com veurem, no és gens contradictori amb el seu pensament.

Si una cosa no es pot dir de Berger (i de Luckmann) és que no

⁴³ Això, si no volem parlar, simplement, d'una ètica domesticada (Gimbernat, 1989).

⁴⁴ Si excloem, en els darrers anys, algunes referències en el que pertoca a la temàtica de les cultures organitzatives i al desenvolupament de les "organitzacions que aprenen".

titula bé. Molts dels seus títols es poden utilitzar amb ple rendiment com a expressió i resum de les seves tesis. Aquest és el cas de La construcció social de la realitat (Berger i Luckmann, 1967), on no vol sostenir altra cosa que el que anomenem "realitat" és el resultat d'una construcció social, i analitzar els processos mitjançant els quals això s'esdevé⁴⁵. Segons aquests autors, en la constitució tant d'allò que anomenem "coneixement" com del que anomenem "realitat" hi té un paper decisiu l'entitat autoevident que té la vida quotidiana. Fins i tot els problemes que s'hi plantegen es manifesten com a ruptures d'aquesta mateixa entitat i determinats processos reflexius com a distanciaments analítics que perden sentit quan es viuen com a aliens -és a dir, quan sembla que perden connexió- a les exigències quotidianes⁴⁶. Cal tenir present, a més, que "la realitat de la vida quotidiana se'm presenta com un món intersubjectiu, un món que comparteixo amb altres"⁴⁷, cosa que significa que, en aquesta construcció social de la realitat, hi tenen un paper determinant els "altres significatius" amb els quals hom interactua "cara a cara" habitualment⁴⁸. I en aquesta interacció és on hom objectiva lingüísticament entitats que són el resultat de la mateixa interacció i on manté i transmet el

⁴⁵ La lectura que proposem de les anàlisis de Berger fa referència només a aquells elements nuclears que connecten (o podrien connectar) amb la nostra problemàtica.

⁴⁶ No cal dir el que això comporta per a un discurs ètic que hi "atterra" des de fora: determinades problemàtiques que afecten tant la institucionalització de l'ètica en l'empresa com la formació ètica dels directius quedarien més il·luminades tenint en compte aquest plantejament. Es pot veure una expressió gairebé immediata i no reflexa d'aquestes problemàtiques, per exemple, a Andrews, 1973; Bowie, 1991; Center for Business Ethics, 1986; Gandz i Hayes, 1988; Nash, 1993; Stead & Miller, 1988.

⁴⁷ Berger i Luckmann, 1967, pàg. 40. El problema, en l'àmbit econòmic, és que aquest genera també un món en el qual competeixo amb els altres.

⁴⁸ El debat sobre la tensió entre les estructures formals i les no formals en les organitzacions i sobre les cultures organitzatives -al qual ens referirem àmpliament en la segona part- es podria situar en aquest context.

"coneixement" que les consolida com a tals⁴⁹. Sembla, doncs, que l'experiència viscuda en el dia a dia hauria de ser un camp privilegiat (o, si més no, mai negligit) per al desenvolupament pràctic de la BE, des d'aquesta perspectiva⁵⁰.

Tanmateix, cal no oblidar mai que la realitat quotidiana té una mena de doble cara: l'experimentem com una objectivitat que configura processos subjectius i, alhora, n'és el resultat. La realitat té, doncs, un dimensió objectiva i una dimensió subjectiva⁵¹. Els humans tenim, biològicament, la capacitat de construir sistemes socials i formes de coneixement que ens permeten donar resposta adequada a les exigències de l'entorn. Podríem dir, seguint Berger, que les nostres característiques biològiques demanen que construïm ordres socials. És aquí on s'esdevé el procés d'institucionalització que es produeix sempre que hi ha "una tipificació recíproca d'accions habituals per tipus d'actors"⁵². La institucionalització, doncs, es produeix quan aquests hàbits (i el "coneixement" que els acompanya) són compartits i estan disponibles col·lectivament sota la forma de "normalitat" en el que pertoca a la manera d'actuar⁵³. Això

⁴⁹ La presentació detallada es troba a Berger i Luckmann, 1967, pàg. 13-65.

⁵⁰ En el darrer capítol reelaborarem aquesta qüestió en termes d'aprenentatge.

⁵¹ Phillips (1991) ha fet una relectura de les anàlisis de Berger i Luckmann des de la perspectiva de la BE que -tal vegada simplificant una mica- ens sembla que no consisteix en altra cosa que a substituir per "organització" allà on els nostres autors escriuen "societat". Aquest exercici creiem que no deixa de ser productiu; però, sobretot, propicia encara més l'interrogant de per què Berger no el fa. I a més, simptomàticament, Phillips no creu que per fer el seu treball li faci cap falta remetre's a cap dels tractaments que Berger fa de la crisi moral del capitalisme o de la BE (Berger, 1981; 1986a; 1986b).

⁵² Berger i Luckmann, 1967, pàg. 76.

⁵³ "És important retenir que l'objectivitat del món institucional, per massiva que li pugui semblar a l'individu, és una objectivació de producció i construcció humanes. [...] El món institucional és activitat humana objectivada, així com ho és cada institució de per si. En altres paraules, malgrat