

Ética, angustia y colapso moral en el caso de Bernard Madoff

Rafael García Pavón*, Abraham Nosnik Ostrowiak**

Universidad Anáhuac, Mexico

Abstract: El objetivo del presente trabajo es analizar la dificultad y los límites para comprender el significado ético de las decisiones profesionales. Éstas denotan tensiones dialécticas entre lo que el individuo considera su responsabilidad directa y las condiciones en las cuales se ve obligado a actuar y no puede controlar. En otras palabras, se cree actuar con buenas intenciones y razones legítimas y termina determinado por una cadena de acciones que lo llevan a un colapso del significado moral. Proponemos que la ética puede comprender estas tensiones si se toman en cuenta las problemáticas existenciales internas de la persona que decide, como son la angustia y la desesperación. Para ello se analiza el caso de las decisiones del fraude financiero llevado a cabo por Bernard Madoff.

Keywords: angustia, desesperación, libertad, responsabilidad moral, psicología.

*Email: rgarcia@anahuac.mx **Email: anosnik@anahuac.mx

ISSN 2533-0675

JPC © 2018

DOI: 10.17605/OSF.IO/NCM6Y

journalpc.org

1. Introducción

En este trabajo, desde perspectivas diferentes y complementarias, de la psicología social y de la antropología filosófica, intentaremos reconstruir los aspectos más importantes de dos eventos simbólicos y detonadores de la crisis moral, ética y de valores más importante, y quizá más representativa de nuestra época: por un lado, el fraude cometido por Bernard Madoff, hasta hace tiempo un respetado inversionista norteamericano y la previsible, según algunos, crisis generalizada detonada por el manejo irresponsable de préstamos hipotecarios, uso abusivo de instrumentos financieros y manifestación de intereses egocéntricos sectoriales y profesionales además de actitudes y comportamientos de ambición y avaricia desenfrenadas tanto de actores personales como de agentes económicos institucionales, además de una aparente negligencia de los regulares gubernamentales alertados del posible desastre de esta situación tiempo antes de que se manifestara con toda su fuerza.

Expuestos los principales datos e información sobre el caso Madoff, mostraremos el origen, desarrollo, desenlace y consecuencia tanto del colapso moral como de la angustia de los agentes y personajes de esta historia, en especial Bernard Madoff, que provocaron estos acontecimientos.

Con la intención de abordar el tema desde una visión psicológica no reducida al visión cientificista, el colapso moral se abordará desde dos perspectivas integradas: primero planteando cinco hipótesis desde la visión psicosocial de las decisiones, actitudes y decisiones tipificados por el estudio de la conducta humana, y segundo, desde el análisis filosófico-existencial de la angustia en la condición humana y sus implicaciones,

que para este caso extremo de conducta inmoral y no ética se desarrollará con base en las ideas del filósofo danés Søren Kierkegaard. Dando cuenta así de la complejidad psicológica en un sentido amplio de las decisiones humanas y sus implicaciones morales.

2. Cinco hipótesis del colapso moral en el caso de Bernard Madoff

Bernard Lawrence Madoff es un financiero con una imagen y reputación de hábil y muy creativo inversionista avecindado en la ciudad de Nueva York. Ideó un esquema tipo Ponzi por medio del cual los intereses (en promedio del 8% anual) de los primeros en invertir se pagaban eventualmente con las inversiones frescas de gente que consideraba un honor el que Madoff los invitara a su fondo. Este tipo de esquemas piramidales aparecen atractivos a quienes invierten y, de resultar en fraudes y quebrantos, como en este caso, destruyen fortunas y patrimonios de familias e individuos, de especialistas y personas sin mayor conocimiento financiero que confían sus ahorros, en algunos casos los ahorros de prácticamente una vida, a terceros.

Se calcula que el daño causado por Madoff y su compañía y asociados asciende a 65 billones de dólares. Madoff purga una pena de 150 años en una cárcel de Carolina del Norte, EUA. La lista de clientes engañados incluye inversionistas y bancos tanto norteamericanos como europeos, principalmente.

Quienes confiaron en el fondo creado y manejado por la compañía de Madoff son dueños de equipos de béisbol y fútbol americano, familias tradicionales conocidas por su larga trayectoria en el mundo de las finanzas y las inversiones, fondos de inversión. Las actividades de Madoff se llevaron a cabo durante años sin la detección aparente de irregularidades de las autoridades respectivas como la Security Exchange Commission (SEC). Hubo una investigación en 1992 y se le denunció, por parte de sus rivales, en 1999, y en medios periodísticos en el año 2000. Sin embargo, lo anterior no se concretó en una suspensión o sanción de algún tipo a Madoff y sus asociados. El daño no sólo es monetario o económico sino en especial afecta la confianza de cientos e incluso miles en el sector financiero, es decir, lesiona fundamentalmente el proceso básico que sostiene y da sentido a esta industria.

Las razones para lo que llamaremos el colapso moral de Bernard Madoff, o de individuos con comportamientos similares en circunstancias parecidas, pueden ser varias. En este análisis presentamos hipótesis sobre cinco posibles orígenes o razones que pueden dar pistas acerca de las motivaciones de actitudes y comportamientos que implican consecuencias devastadoras para miles de personas. ¿Por qué gente normal aparentemente sin una patología reconocible hace cosas malas?

a. La primera hipótesis corresponde a la enajenación o extravío de la conciencia explicada por la relación Ser-Tener tal y como lo plantea Erich Fromm en dos de sus obras (Fromm 1975, 1986; 1989, 1996).

b. La segunda hipótesis echa mano del concepto de Albert Bandura de congelamiento moral (en su original en inglés, “moral disengagement”) (Bandura 1986).

c. La tercera hipótesis examina la explicación de Evandro Agazzi acerca de la relación entre libertad y responsabilidad en la toma de decisiones humanas (Agazzi 2011).

d. La cuarta hipótesis se basa en el trabajo de Stanley Milgram y sus experimentos de conformidad inducida (Milgram 1973).

e. La quinta y última hipótesis se construye a partir de la experiencia y el análisis del llamado “Experimento de la Prisión de Stanford” ideado y conducido por Phillip Zimbardo y que dio pie al estudio científico del “efecto Lucifer” (Zimbardo 2008).

Las primeras tres hipótesis corresponden al ámbito particular del individuo: su enajenación (Fromm), su esfuerzo por separar en compartimentos distintos ámbitos de su conducta que pueden crearle conflictos consigo mismo (Bandura) y los vicios o miopías o sesgos en la toma de decisiones racionales (Agazzi).

Las dos últimas hipótesis se refieren a una vieja distinción entre la personalidad o las características personales y la situación social que las envuelve. El hecho de no darle suficiente peso o valor en nuestra atribución de causalidad, es decir, al explicar las causas de las motivaciones o actos humanos, a las situaciones sociales en las que se encuentran los individuos hace que caigamos en errores o sesgos al percibir y tratar de explicar, o en todo caso, deslindar responsabilidades en sociedad. En concreto, los fundadores, defensores y científicos de la psicología social (en la tradición iniciada por Kart Lewin, de origen alemán, en Estados Unidos a partir de los años treinta del siglo pasado) argumentan que este campo de conocimiento estudia la interacción entre personalidad, características personales o individuos y las situaciones sociales en las que se encuentran

y, como veremos en los experimentos de Milgram y Zimbardo, los atrapan. Veamos cada hipótesis.

a. La enajenación o extravío de la conciencia explicada por la relación Ser-Tener como explicación del colapso moral de los humanos

Para iniciar nuestro análisis del caso Madoff quisiera acudir a la Teoría de los Tres Mundos de Karl R. Popper, distinguido filósofo de la ciencia que vivió buena parte de su vida profesional en Londres asociado a la London School of Economics and Political Science (LSE). Según Popper (1979a y 1979b) la realidad es tridimensional. Consiste de tres mundos: uno físico, otro social y un tercero que denomina objetivo o de los productos de la mente humana. Lo que Popper llama mundo 1 o físico corresponde a la naturaleza. El mundo 2 se refiere a la conciencia humana o subjetividad, es decir, el mundo de la naturaleza humana. Finalmente, el mundo 3 se refiere al mundo de la creatividad humana, de la mejora de sus obras y de su perfeccionamiento con base en los errores que se van descubriendo en ciencia, tecnología, el arte y la cultura en general. Es un mundo infinito en sus posibilidades (Popper y Lorenz 1992, 1995).

Los productos humanos de carácter material son resultado de la acción creativa del ser humano para sobrevivir físicamente y lograr la mayor comodidad posible en el medio ambiente donde habitan, el mundo 1 (Damasio 1998, 2008; 2003). El mundo 2, de la conciencia, en donde el origen de la conciencia es aun motivo de controversias y discusiones. Lo que sí se afirma con cierto nivel de acuerdo es que el lenguaje influyó

de forma decisiva en su desarrollo al igual que la interacción con los demás. (Mead 1934) Individuos que nacieron en comunidades lingüísticas muy evolucionadas pueden desarrollar habilidades mentales superiores. Aquellos individuos que crecen en aislamiento, soledad o son criados por animales salvajes (lobos, osos) no lo han logrado (ver el trabajo del médico español Rolf Carballo, las películas *El niño salvaje de Averoyne* de F. Truffaut y *El extraño caso de Kaspar Hauser* de Werner Herzog). El caso de artistas, científicos e incluso ciudades, ha llegado a conclusiones similares (Bronowski 1978). El mundo 3 o de las creaciones humanas corresponde al ámbito de nuestra iniciativa o espíritu emprendedor.

La explicación de la enajenación del hombre contemporáneo, según Fromm, se ve exacerbada y reforzada por el éxito de la Sociedad Industrial caracterizada por la producción de bienes materiales en grandes volúmenes y su consumo masivo y muchas veces irracional. El código de lo material es el crecimiento y la acumulación. Es decir, consumimos una gran mayoría de cosas que se alejan de nuestras necesidades básicas de supervivencia y comodidad. El exceso crea confusión y nos hace confundir los medios con los fines. Los propósitos y los fines del ser humano, es decir, lo que nos guía en la vida, nos brinda un sentido de avance o perfeccionamiento, es lo espiritual. El código de lo espiritual es el desarrollo y la plenitud.

El mundo 1, el mundo físico es el mundo de las cosas. Las cosas en tanto estructuras son cerradas, resisten el cambio y están completas. El mundo 2 y 3, de la conciencia y la creatividad, es el mundo de los procesos inacabados y la necesidad de trascender, de unirnos o hacernos uno con algo magnífico, más fuerte y poderoso que nosotros. La enajenación como nos la explica Fromm en sus obras *Anatomía de la destrucción*

humana (Fromm 1975, 1986) y *Del tener al Ser. Caminos y extravíos de la conciencia* (1996, texto póstumo) y cuyos extremos son la trascendencia (representado por el Ser) y el materialismo (representado por el Tener) corresponden a lo que él llama “buena disposición a la vida” y la “agresión maligna” en cuyo extremo patológico se incluyen la crueldad, la destructividad y la necrofilia o el placer asociado a la muerte. Sin embargo, el tener no siempre llega a su extremo patológico, puede incluir por ejemplo “el tener funcional” y “el tener no funcional”. El tener funcional reconoce que la propiedad es un medio para poder existir, que es como sobrevivió el homo sapiens sapiens durante los primeros cuarenta mil años. Este tener le llama Fromm “el tener orientado al ser”.

El tener no funcional (o “propiedad muerta”) “ocurre en el momento en que la posesión deja de ser un medio para la vida y la productividad (similar a lo que Damasio identifica como comodidad) transformándose en un medio de consumo pasivo-receptivo” (Fromm 1996, p. 133). Y agrega: “Cuando la función principal del tener es satisfacer la necesidad de consumir cada vez más, ya no es una condición para ser más, y en lo esencial, no se distingue de la ‘posesión de guardar’. Esto puede sonar raro, porque “guardar” y “gastar” se contraponen. Pero sólo si abordamos la cuestión superficialmente. Si la abordamos dinámicamente, comparten una cualidad fundamental: tanto el miserable como el derrochador son íntimamente pasivos e improductivos. No se relacionan activamente con nada ni con nadie. No cambian ni se desarrollan con la vida, sino que sólo representan dos formas distintas de no vivir. Estas consideraciones muestran que la diferenciación entre el tener de posesión y el tener de uso debe atender al doble sentido de uso: uso pasivo (el consumidor) y uso productivo (el artesano, el artista y el obrero especializado, – es decir, el

que crea por medio de su trabajo, agregado del presente autor)” (Fromm 1996, p. 133).

De esta primera hipótesis resulta que al acumular materialmente en exceso, el ser humano se confunde e invierte la relación Ser-Tener. Al invertir esta relación, se desorienta y privilegia lo material por la guía de lo espiritual. Su sentido de propiedad se transforma de ser un medio para sobrevivir, abierto a la vida, creativo y productivo en una propiedad muerta, con un uso patológico, una acumulación sin fin que lo hace pasivo (busca recibir cada vez más) e improductivo (no mejora el mundo con su riqueza): “El dinero [...] confunde y cambia todas las cosas, es la confusión y el trueque universal de todo, es decir, el mundo invertido, la confusión y el trueque de todas las cualidades naturales y humanas [...]. La cuestión esencial, finaliza Fromm, es si la posesión fomenta la actividad y la vitalidad del individuo o si paraliza su actividad y favorece la indolencia, la pereza y la improductividad” (Fromm 1996, p. 136). La tragedia de Bernard Madoff es que su genio convertido en disfuncionalidad incluyó la destrucción de su propia familia.

b. El congelamiento moral (en su original en inglés, *moral disengagement*) como causa del colapso moral de los humanos

Bandura (1986) mantiene que “los individuos en ocasiones congelan (*disengage*, en inglés) sus responsabilidades morales. Es decir, aun si los individuos violan sus estándares normales, no siempre perciben su conducta como no ética” (Psychlopedia 2011). En general, todos los seres humanos tenemos la tendencia de vernos a nosotros mismos

como éticos y justos. En caso de que esto no sea posible, los supuestos o creencias se arreglan de tal modo internamente que encontramos una justificación suficiente para nuestros actos. Es una lógica similar a la encontrada por Festinger en sus experimentos de la “disonancia cognoscitiva” (Festinger 1957), a los hallazgos de Argyris en relación a gente poderosa o exitosa profesionalmente que atribuyen la responsabilidad de los errores que sucedieron a terceros (Argyris 1991) y a los resultados de estudios sobre gente exitosa y no exitosa que tienden a identificar respectivamente, dentro (su responsabilidad y esfuerzo) o fuera de sí mismos (la circunstancias adversas y la conducta de los demás) como el lugar de control de sus logros (o incumplimientos) y resultados. En casos extremos, como la responsabilidad de los crímenes en contra de la Humanidad, una consecuencia que destacó la filósofa y estudiosa del poder Hanna Arendt fue la trivialización del mal.

En relación al caso de Madoff encontramos evidencia en dos direcciones. Primero, Madoff reconoce en un entrevista concedida al Financial Times su responsabilidad directa en el fraude y explica cómo las autoridades responsables de supervisarlos (SEC) no lo hicieron con la minuciosidad requerida por su trayectoria y credibilidad. Reconoce también que la austriaca Sonja Kohn, que canalizó 9 billones de dólares en el fondo de Madoff y que se le acusa de ser corresponsable en el fraude a sus clientes europeos, no sabía mayormente del esquema criminal de estas operaciones. Segundo, cuando habla de cómo confesó a su familia del tipo de negocios que en realidad había organizado se transparenta una actitud de compromiso con ellos y de fracaso por este comportamiento.

Sin embargo, hay muchas cuestiones aun sin aclarar. ¿Por qué reclama que sus socios iniciales lo presionaron a obtener ganancias cada vez

más atractivas?; ¿por qué bancos importantes arriesgaron a invertir con él y hasta ahora no ha quedado clara su responsabilidad en todo esto? y ¿por qué a pesar de sentir una carga casi imposible de sobrellevar por dieciséis años, según su propio testimonio, fueron sus hijos y no él los que comunicaron e hicieron pública la información a las autoridades y se conociera a través de los medios esta historia? Es algo que seguramente nunca lo llegaremos a saber, aunque tengamos herramientas para entender la psicología de su congelamiento moral, mientras duró el proceso de defraudación más grande de la historia reciente que el mismo diseñó, planeó y operó con su propia familia.

c. La relación entre libertad y responsabilidad en la toma de decisiones humanas como condición del colapso moral

Evandro Agazzi expuso en una reciente conferencia (2011) que la libertad debe pensarse como un espacio vacío que contiene opciones. Si cuando menos las opciones que el decidor contempla son dos, el mecanismo de la responsabilidad aparece y el proceso ético se impone. Muchos jóvenes, decía el filósofo de la ciencia italiano, no saben dónde van y cómo enfocar sus decisiones porque no se enfrentan a conflictos o restricciones que les impongan dilemas que los hagan crecer internamente. Están protegidos por una cultura científica, técnica y tecnológica tan exitosa que no se dan cuenta que ese ambiente artificialmente creado por el ser humano no es capaz de definir fines y propósitos sino consiste en medios y mecanismos muy capaces para satisfacer necesidades

humanas (ver un tratamiento más amplio del tema por el mismo autor en Agazzi 1996).

Es así como el planteamiento de la linealidad de las decisiones se complementa con la enajenación explicada por Fromm causada por la confusión entre Tener y Ser y el planteamiento de cómo congelamos nuestros juicios morales acerca de nosotros mismos de Bandura.

Podemos especular acerca de que Madoff pudo sobrevivir con aparente calma y normalidad tantos años durante el desarrollo de su actividad fraudulenta, dado el hecho de que sus decisiones nunca incluyeron un análisis consciente, intencional y minucioso de las posibles consecuencias no deseables e imprevisibles, la destrucción potencial al patrimonio de terceros y la crisis generalizada al propio sistema financiero norteamericano que enmarcaba sus operaciones. Consciente o inconscientemente busca mantener en el espacio mental de su libertad sólo una y única opción para sí : dar rendimientos muy altos al capital invertido de los inversores y mantener un esquema que con suficiente tiempo (de largo plazo) le permitiera encontrar suficientes fondos frescos para mantener su engaño. Su caída, mostrada por las insuficiencias del modelo mental de decisiones mostradas por Agazzi, se corresponde con un principio atribuido a Abraham Lincoln, considerado uno de los presidentes más honestos en la historia de los Estados Unidos: “Puedes engañar parte del tiempo a parte de la gente. Sin embargo, no puedes engañar todo el tiempo a todos los demás”.

d. y e. Los procesos de influencia social en el individuo como causa de colapso moral

Por razones de mayor claridad nos gustaría exponer los experimentos de Stanley Milgram y Philip Zimbardo juntos. El experimento de obediencia inducida de Milgram (1973) consistió en una situación donde un sujeto recibía órdenes de un científico (un personaje dotado de autoridad) respecto de aplicar una corriente eléctrica a otro sujeto, el cual no veía pues estaba en otro cuarto si acaso el segundo no respondía adecuadamente a una pregunta. El resultado del experimento fue controvertido y polémico porque algunos sujetos estuvieron dispuestos a cumplir la instrucción de inducir mayor corriente eléctrica y por tanto, inducir más dolor, a pesar de los gritos del sujeto castigado y su petición de parar el estudio. Por supuesto, el sujeto aparentemente castigado con choques eléctricos nunca sufrió daño físico alguno pues estaba de acuerdo con el investigador.

Phillip Zimbardo por su parte, organizó un segundo estudio similar al de Milgram pero diferente. Zimbardo (2008) construyó en los años setenta en el sótano del edificio de Psicología de la Universidad de Stanford una cárcel. Asignó alternativamente a sus alumnos para desempeñar el papel ya sea de prisioneros o de guardias. Lo inesperado fue que, a los pocos días de iniciado el experimento, los guardias empezaron a exhibir conductas sádicas respecto de los prisioneros. La conducta llegó a un potencial destructivo tal que el investigador tuvo que suspender el experimento y recibió todo tipo de críticas y descalificaciones por parte de la comunidad científica y la opinión pública en general. Años después

Zimbardo compartió las enseñanzas y reflexiones causadas por esta experiencia en un libro titulado *El efecto Lucifer*.

Los estudios de Milgram y Zimbardo muestran una parte oscura de nuestra naturaleza humana. Estamos dispuestos a obedecer a pesar de que estamos conscientes del dolor y sufrimiento que causamos a los demás y al paso del tiempo, con el suficiente poder que nos da ser autoridad, podemos dar pie a nuestro potencial destructivo evidenciado por conductas patológicas prohibidas y reprobadas por la sociedad de la que somos parte.

Tanto los sujetos obedientes de Milgram como los guardias sádicos de Zimbardo nos confrontan con una realidad difícil de aceptar: existen situaciones en las que estamos atrapados sin una salida legítima o viable y sólo un acto de valentía puede hacer frente a la destrucción, irresponsabilidad o incluso barbarie que atestiguamos. Sin embargo, el potencial de activar nuestros demonios, el Lucifer que llevamos dentro, siempre está allí como posibilidad.

La aplicación de estas últimas dos reflexiones acerca de la naturaleza compleja de los seres humanos se ilustra claramente con algunos de los títulos de los artículos que se han publicado de el caso de Bernard Madoff: “Los Madoff, el fraude y la tragedia”, “La bola de nieve que nadie paró”, “Madoff dice que se dejó llevar por la codicia de los inversores” y “Los bancos fueron cómplices”.

Lo incómodo de nuestro tema es que, como dice Bandura (1986) tendemos, o quizá necesitamos, pensar que somos gente ética, confiable y decente. Sin embargo, con la suficiente enajenación, fragmentación inter-

na y las condiciones propicias del medio ambiente podemos caer más bajo de lo que alguna vez imaginamos.

3. Ética y angustia en el colapso moral de Bernard Madoff

El caso del colapso moral de Bernard Madoff despierta de nuevo viejas y actuales preguntas de la filosofía práctica y las ciencias sociales que tienen un sentido ético ¿cómo es posible que una persona con los talentos y privilegios de los que gozaba Madoff, sin alguna patología específica que pudiera explicar sus acciones, sino hasta con tintes de genialidad, pueda haber cometido tal tamaño de daño no solo al sistema financiero, sino a las formas de vida que afecto incluyendo la suya propia, y además que lo sabía con claridad? A esta pregunta se han dado varias respuestas, pero ciertamente varias de ellas han carecido de la reflexión moral en relación con los procesos y condiciones psicológicas que permiten a un individuo decidir éticamente.

Ciertamente el caso de Madoff no es el único, ni el primero en su tipo, sí probablemente el más visible en el siglo XXI. (baste recordar los análisis de Hanna Arendt sobre Eichmann o los casos de la Universidad de Yale o de Columbine en los Estados Unidos) Sin embargo, puede ser que lo que llame la atención del caso de Madoff a diferencia de Eichman, por ejemplo, es que actuó por sí mismo, con su propia compañía y no movido por el cumplimiento inexorable de las ordenes de un dictador o un sistema totalitario, y a diferencia de los casos de Yale o de Columbine, sus intenciones directas no eran saciar una finalidad de violencia justificada racionalmente, como decía el mismo Madoff (Gilles y Gillian 2011, p. 2).

La tendencia general a dar una explicación a estos fenómenos, que de hecho son algunas de las respuestas que desde los analistas financieros o sociológicos se han querido dar al caso de Madoff (Jackall 2010, p. 8) , nos resultan insuficientes y finalmente caen en uno de dos extremos: o bien lo convierten en una víctima del sistema macroeconómico convirtiéndose en un símbolo o un ícono de los nuevos sacrificados, o bien le adjudican a sus malas decisiones toda la responsabilidad y el peso de la culpabilidad. Tanto una respuesta como otra lo que dejan de lado es dos elementos esenciales de la reflexión ética: la complejidad e incertidumbre inherente de las decisiones humanas, en las cuales se determinan las posibilidades morales de la acción, y segundo que éstas se dan siempre en relación con otros seres humanos que se encuentran en situaciones o condiciones existenciales semejantes, es decir las condiciones de decisión moral de Madoff en sus circunstancias particulares y en función de las decisiones que fue tomando no son exclusivas de su caso, sino que pertenecen a la esencia misma de la condición existencial humana, de alguna forma todos podríamos ser Madoff.

Probablemente esta ceguera se ha provocado no por la deficiencia de los sistemas de regulación sino por la visión del ser humano que se tiene en estos mecanismos, como si el ser humano no pudiera actuar de maneras trascendentes a las regulaciones, como si no existiera libertad. Se ha denotado como en el mundo financiero la regla moral es “to look the other way unless one’s own interest are directly at stake” (Jackall 2010, p. 12). Es decir un principio utilitarista sin las condiciones morales que el mismo John Stuart Mill hubiera considerado, además de señalar la in-

competencia de los comisionados de la SEC, que son expertos juristas pero no tienen conocimientos adecuados de movimientos financieros.

Lo que queremos decir es que la respuesta no puede encontrarse ni en la sola explicación de los mecanismos del sistema económico como si fueran determinantes en las decisiones de los individuos –si condicionan más no son sistemas absolutos- y por otro lado no puede atribuírsele solo a la maldad o la incompetencia del individuo que directamente está en relación, en el fondo la perspectiva debe darse en las condiciones que hacen posible estas relaciones del individuo, es decir en la comprensión de las características existenciales por las cuales nuestra vida adquiere un sentido ético y en la visión del ser humano que se tiene sobre su vida práctica, podría decirse en un enfoque sistémico (Agazzi 1996).

Creemos que el pensamiento de Søren Kierkegaard desde su análisis de la angustia podría darnos luz para la interpretación del carácter moral en la toma de decisiones en un sentido más universal que puedan a la vez ayudarnos a comprender este tipo de casos y por ende ser parte integrante de una comprensión ética.

3.1. La complejidad de la toma de decisiones

La toma de decisiones se enfrenta siempre ante un grado de complejidad y de incertidumbre moral en las acciones o en la vida práctica que le son inherentes a la condición humana de libertad para realizarse. Esta condición provoca un estado de ánimo que es la angustia y la gestión de la angustia por llamarlo de alguna forma, de la educación

que tengamos con la angustia dependerá nuestra dirección abierta hacia la realización del bien ético o el mal como diría Kierkegaard (2007, p. 270).

Por otro lado, en la toma de decisiones echamos mano de diversos sistemas o conocimientos con los que pretendemos reducir o controlar de alguna forma esta complejidad. Y al final construir un instrumento como un sistema formal de conocimiento que pueda con cierta facilidad totalizar la complejidad y que pueda convertirse en algo manejable, utilizable y controlable. En términos del pensamiento de Kierkegaard sería reducir la infinitud del espíritu a la mundanidad de lo inmediato y el cálculo de lo probable, lo cual finalmente sería una dulce forma de perder toda esperanza de ser lo que se es por naturaleza, una síntesis sostenida por el espíritu (Kierkegaard, 2010).

La tesis es que la pretensión de reducir la condición humana a estos sistemas motivados por la ambición de satisfacer preferencias personales lleva a la utilización de todos los privilegios a la mano para deshacerse de esa condición de insuficiencia, de apertura radical, que implica una actitud de espera, de paciencia, de estar dispuesto a la revelación de lo real y no a su configuración. El mal moral viene por perder la visión de la propia condición humana y del carácter de la libertad como vinculador, y no como sujeto de control.

Esta paradójica estructura de las decisiones humanas, en las cuales nos jugamos la propia vida, y donde se vuelve complejo comprender el bien o el mal moral de un individuo, Søren Kierkegaard lo plantea en El concepto de la angustia haciendo una analogía de la condición de cualquier hombre con un análisis filosófico de la figura de Adán o el Pecado Original . Pues en el fondo es la misma pregunta que nos hacemos con el caso de Madoff y de otros parecidos, y para ello es necesario compren-

der ¿qué significa ser libre y en qué condiciones anímicas del mundo se presenta? ¿qué implicaciones y exigencias tiene para nuestra forma de ser? En otras palabras, para Kierkegaard la fuente de la vida moral de un individuo es el saber enfrentarse con su propia condición libre que se vive en la angustia.

3.2. Angustia y condición humana libre

Kierkegaard plantea la existencia humana desde una estructura dialéctica y dialógica que le permite conceptualmente comprender el fenómeno de cómo llevamos existencialmente a cabo una decisión. Si describimos el fenómeno de una decisión, como la de Adán o la de Madoff, no hay explicación racional, o más bien no hay una mediación como en un silogismo el término medio, que pueda justificar sus actos, es decir, las acciones humanas, no se derivan de forma necesaria de una premisa a otra, como si una situación fuera la condición necesaria del desarrollo de la otra. Si así fuera ni Adán ni Madoff podrían comprenderse, pues uno y otro tenían condiciones y situaciones privilegiadas para actuar tendiendo al bien casi de forma necesaria y lógica, sin embargo no lo hicieron.

Además es innegable que el acto de decidir es intransferible o incommunicable, no podemos no decir que fue Adán o Madoff quienes llevaron el acto, esto acrecienta el problema, y nos pone ante otra dirección en su comprensión, puede haber razones antes o después de la decisión, como argumentos y consecuencias, pero el acto mismo de decidir, dice Kier-

kegaard, no es ni mejor ni peor por la acumulación de razones apriori o aposteriori, es un salto de tipo cualitativo (Kierkegaard 2007, p. 72).

Todo ser humano posee una estructura dialéctica de su existencia – siguiendo a Hegel pero deconstruyéndolo – en la que cada uno es una síntesis de varias esferas o dimensiones: antropológicamente hablando, de cuerpo y alma sostenido por el espíritu; de necesidad y posibilidad, de finitud e infinitud, desde categorías abstractas; y de eternidad y temporalidad. Como lo dice en *El concepto de la angustia*: “El hombre es una síntesis de alma y cuerpo. Ahora bien, una síntesis es inconcebible si los dos extremos no se unen por un tercero. Este tercero es el espíritu. [...] Esta relación desde luego es subsistente, pero en realidad no alcanza la subsistencia sino en cuanto el espíritu se la confiere” (Kierkegaard 2007, p. 90).

En *La enfermedad mortal* define esta síntesis en términos dinámicos existencialmente, cuando dice que el ser humano es espíritu, y el espíritu es el yo, y este yo es una relación que se relaciona consigo misma; no es la relación clásica de alma y cuerpo, sino lo que hace que esa relación se relaciones consigo misma. Relación que una de dos fue puesta y se justifica por sí misma o fue puesta y justificada por otro, para Kierkegaard la respuesta es la segunda, pues si la primera lo fuera una persona narcisista o ególatra no sería ningún problema moral y existencial, pues tendría en sí misma toda fuente de justificación (Kierkegaard 2010). En este sentido, hay que decir que la concepción de la relación moralmente adecuada del individuo consigo mismo, como esa síntesis, no se justifica en sí, sino en relación con Otro fundamental u otros. En este sentido, podríamos decir que por lo mismo se denota en al final de una entrevista de Madoff un anhelo de justificación que no puede encontrar en sí mismo, es una tarea abierta.

Esta concepción nos ayuda a comprender que para Kierkegaard la decisión no se encuentra ni reducida a la finitud de la inmediatez de estar en el mundo corpóreamente o inmersos en una determinada historia, pero tampoco la decisión es quedarse en sus meras posibilidades futuras en las que puede perderse para siempre. Sólo la decisión que hace posible en el tiempo la relación es la realización plena de la misma, pero por lo mismo no se da de una vez y para siempre, sino que debe repetirse en el tiempo y así está puesta a prueba en cada momento. En otras palabras, la existencia es un camino de prueba de fidelidad a esa realidad que somos esencialmente como espíritus.

La decisión, por tanto, de ser una síntesis puede darse en tres caminos y solo uno es el camino del bien, que es la elección de la libertad o el elegirse a sí mismo como ser libre, los otros dos son elegir determinarse o por la finitud o perderse en la infinitud. Por ende estos dos serían las opciones malas moralmente, porque serían formas de no ser sí mismo, de no ser espíritu, de privarse a sí mismo de sí mismo y de lo común a los otros seres humanos, y de pretender justificarse por sí mismo y no en relación al propio fundamento.

El centro de la cuestión es que esta dialéctica de ser espíritu, de ser libertad, se experimenta de facto como angustia que es el estado de ánimo natural de un ser libre y que se sabe libre, es decir, con posibilidades, como dice Kierkegaard en *El concepto de la angustia*: “¿Cómo se relaciona el espíritu consigo mismo y con su condición? Respuesta: esta relación es la de la angustia. El espíritu no puede librarse de sí mismo; tampoco puede aferrarse a sí mismo mientras se tenga a sí mismo fuera de sí mismo; el hombre tampoco puede hundirse en lo vegetativo, ya que está determinado como espíritu; tampoco puede ahuyentar la angustia, porque la ama; y

propriadamente no la puede amar, porque la huye. [...] Es ignorancia, pero no una brutalidad animalesca, sino una ignorancia que viene determinada por el espíritu, aunque en realidad es angustia, pues su ignorancia gira en torno a la nada” (Kierkegaard 2007, pp. 90-1). Pues las posibilidades mientras son planteadas como determinaciones del espíritu o formas de ser de la relación y no se ha resuelto por ninguna, son nada.

Es evidente que cuando hablamos de realización moral estamos implicando que es un tipo de realidad y por tanto de verdad, de sentido o significado el que se lleva a cabo en el tiempo. Es la realización de un ser en el tiempo, de las relaciones complejas entre verdad y tiempo.

La verdad ética es llegar a ser un individuo singular en el tiempo, espíritu en el tiempo. Y esto significa que por un lado hay una verdad objetiva que le corresponde que podemos comprender por nuestra historia, nuestra herencia, nuestras condiciones de especie, pero nada más y que llamamos objetividad de la verdad y que de alguna forma tiene un carácter cuantitativo. Pero hay un segundo momento en que esas verdades deben cobrar formas de ser en nuestras posibilidades y nuestra imaginación en el futuro, lo cual Kierkegaard llama reduplicación o verdad subjetiva, verdades que implican para serlo encarnarse en un sujeto de la acción en una situación o circunstancia determinada concreta en tiempo y espacio. Pero finalmente, el salto viene cuando decidimos asumir y buscar los medios en nuestra finitud para la realización de la posibilidad imaginada y ahí como se dice coloquialmente, es “la hora de la verdad”, porque la realización revela sus propias contingencias y la hace testimonio de la insuficiencia y limitación omnisciente de nuestra conciencia. La realización moral proviene de esta revelación en la cual se lleva a cabo la acción.

Teniendo en mente el esquema planteado ante una situación dada, como en Adán o Madoff, hay ciertas motivaciones objetivas, disposiciones objetivas, que cuando nos planteamos realizarlas nos damos cuenta que estamos abiertos a una posibilidad infinita de formas de ser de lo mismo, el mundo de la posibilidad en un primer momento, el de la inocencia como ignorancia de las diferencias que trae la hora de la verdad, en este sentido todo es posible. Este momento es la propia posibilidad del significado de ser espíritu, es decir de ser un yo, que se muestra con toda la fuerza de su incertidumbre fáctica, como si estuviera soñando nos dice Kierkegaard (2007, p. 87).

Por ello Adán y Madoff en un principio, no pueden saber del todo la diferencia entre el bien y el mal, es decir, entre ser o no ser espíritu, entre ser sí mismo o no ser sí mismos. Esta ignorancia lo que provoca es angustia, pues la diferencia, como hemos explicado, al ser una realidad moral que se realiza en la encarnación del sujeto solo se da en la acción. Por ejemplo, Kierkegaard al hablar del caso de Adán comenta que en el momento de la prohibición Adán no podía saber el significado del bien o del mal porque este sentido se encuentra en la diferencia entre elegir ser libre o no, y esta se da solo en la acción de llevarla a cabo, e incluso cuando se le dice que morirá si lo hace, la posibilidad de su sentido se hace más reflexiva. Lo que está en juego es más bien un problema de confianza y por tanto de justificación, en el fondo el bien es la realidad del espíritu en concreto y no en abstracto.

La angustia es el estado de ánimo de saber que se desconoce la verdad revelada que tiene que ver con las posibilidades imaginadas de las verdades objetivas comprendidas, en palabras más simples, no se trata de cualquier verdad, sino de la verdad que puedo llamar yo, y que se sabe en

la angustia no suficientemente determinada por sí misma, sino como fundada de antemano por una realidad que no conoce, el eterno otro desconocido. De esta forma la angustia es, dice Kierkegaard: “La realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad. [...] La angustia es una antipatía simpática y una simpatía antipática [...]. Así es la angustia el vértigo de la libertad; un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad hecha la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse. En este vértigo la libertad cae desmayada” (Kierkegaard 2007, pp. 88, 118).

La angustia es así un estado de ánimo que al mismo tiempo nos hace sentir atraídos ante la posibilidad pero simultáneamente prefiere quedarse en su zona de confort o de control o de economía del conocer. Es este estado de ánimo ambivalente de la angustia el que permite al mismo tiempo que la decisión sea auténticamente libre y que la libertad le pertenezca como individuo, es la angustia la que trasciende todo sistema, la que hace un misterio la propia decisión, inclusive a veces para el mismo sujeto.

En este sentido y en los términos que hemos venido exponiendo la angustia es el estado de ánimo de la incertidumbre de las propias posibilidades que hacen complejas las relaciones del hombre con su medio social y natural, no son simples objetos, sino horizontes de posibilidad infinitamente abiertos. Esto lo denota Madoff en su entrevista o en el artículo sobre la economía de casino. En un primer momento, la ambición va de la mano con una gran dosis de angustia porque se muestra inocente ante todas las posibilidades a la mano, como muestra, si le creemos a Madoff, en su entrevista: “Yo pensaba que podía hacerlo. ¡Lo hice! Tome el dine-

ro – digamos \$1 bn, en ese entonces- y estaba convencido de que cuando el mercado se corrigiera podría ser capaz de cubrir las cosas” (Gellies y Gillian 2011, p. 4).

Pero, como decíamos, hay tres posibles decisiones, y no es porque en una y otra la angustia desaparezca, en realidad nunca desaparece y negar esta afirmación es el camino más dulce dice Kierkegaard para hacerse más parecido a un animal o a un objeto. Estas decisiones se dan en ese doble movimiento del que habla Kierkegaard en *Temor y temblor*: el de la reflexión, imaginación y fantasía, en el cual se produce la angustia, y el de resolución de un acto de confianza. En cierta forma, la angustia se da cuando ante la posibilidad proyectada se vuelve incierto lo que sucede conmigo, la justificación del acto, en el salto. Esta posibilidad se nos muestra muchas veces como imposible en su realización real, precisamente porque no es del reino de lo natural o lo necesario, por lo que muchos deciden no arriesgarse y para escapar a esa responsabilidad deciden quedarse y creer que su justificación está en cómo han sido las cosas hasta ese momento, o algunos otros en creer que en la infinitud de sus posibilidades, en donde tiene todo el control, pueden justificarse igualmente o forzar la realidad a ser de acuerdo a su propia imaginación. Tanto en una como en otra no hay un reconocimiento del ser libertad como acto de vinculación en la cual algo depende es de mí y algo no depende de mí, sino de la forma que tenga en recibirlo. Este último sentido del acto es lo que a muchas personas y a lo mejor en el caso de Madoff, puede al mismo tiempo ser atractivo o rechazable, atractivo abriéndose a lo real, y rechazable cuando no queremos que lo real sea de ninguna manera diferente a lo imaginado.

Es solo en este salto de regreso del aire a la tierra, como un acto de confianza de fe de creer que lo que parece imposible es posible asumiendo

los posibles riesgos que esto implique, el camino del bien. Porque por un lado es el camino de la verdad moral, y por otro es el camino por el cual con pasión y humildad asumo mi condición, y en ese acto de regreso estoy a la espera de una revelación de recibirme no como ya era en la tierra, ni como ya controlaba en la imaginación, sino como realmente me pongo en relación con el mundo al que pertenezco, la elección no es entre un bien finito u otro, sino entre elegirse así mismo o no, como dice Kierkegaard (2007, p. 201).

En cierto sentido el mal moral, no ser sí mismo, es pretender lo que de verdad es imposible, escapar de la propia condición de complejidad, de apertura y de posibilidad. Paradójicamente porque las posibilidades en sí mismas pueden parecer imposibles, queremos escapar a lo imposible haciendo lo que de verdad es imposible, por ello como diría Žižek hay que arriesgar lo imposible. Y lo que sucede es que la decisión es siempre un grado de ruptura, de desamparo antes ese o eso otro desconocido y que en la decisión me hago disponible o me pongo disponible a recibirlo revelando de verdad lo que soy, lo cual es el sentido absoluto de la diferencia entre elegirse a sí mismo y de crearse a sí mismo.

Por eso la ambición o el ego desmedido son formas de escapar a la libertad y a la angustia misma. La angustia se desarrolla en el tiempo y si su crecimiento no se controla nos puede paralizar, y en esa parálisis se puede dar un colapso moral. Kierkegaard lo explica en un desarrollo cuádruple: existe la angustia antes de actuar en la inocencia, la angustia ante no querer tener angustia o falta de espíritu, la angustia después de actuar y que puede ser ante el bien o el mal de forma reflexiva.

La primera ya la hemos explicado, se da ante la legítima y auténtica ignorancia de la diferencia entre el bien y el mal en sentido moral, es decir

como significado en mi propia subjetividad; la segunda se da cuando ya una vez se ha actuado, las posibilidades son más definidas y por tanto la angustia más reflexiva, o puede serlo cuando entre una posibilidad hay más posibilidades, la angustia se intensifica en la interioridad y busca no ser consciente de ellas, refugiándose en los sistemas racionales de reducción de complejidad y así se cree dominar la angustia de todas formas, cuando en realidad lo que se hace es querer ignorar que se angustia, ignorar su libertad y condición, a esto Kierkegaard le llama falta de espíritu, pero como no se puede reprimir este puede explotar en un ataque de pánico. La angustia después del acto puede ser también con respecto a las posibilidades de un pasado que se ve como futuro aún o con la historia o lo que se llama destino, y finalmente, después de actuar y tener conciencia de la diferencia entre el bien y el mal, puede haber una angustia hacia el mal, lo que indicaría estar situado en dirección al bien, o hacia el bien lo que indicaría estar situado hacia el mal.

Aplicándolo al caso de Madoff, por lo que dice en su propia confesión y los análisis de la situación, su colapso moral se dio como un crecimiento exponencial de la angustia hasta que le fue imposible confrontarla. Como dice Madoff: “Yo estaba bajo mucha presión – mucha [...]. Y estaba avergonzado. Era la primera vez en mi vida que algo no había funcionado. Simplemente era tonto. ¡Tonto! Comenzando con el inicio de los 1990’s no había oficios. Sólo era papel. Pero déjame decirte [...] se veía real” (Gilles y Gillian 2011, p. 5). Pues como dice Kierkegaard y como hemos expuesto, la única manera de hacerle frente es decidiendo con confianza, honestidad y paciencia, de otra forma ella crece internamente con el tiempo hasta provocarnos ciertas falacias que pueden llevarnos al suicidio de una u otra forma (Kierkegaard 2007, pp. 272-3, 276).

Por un lado vemos cómo en Madoff al principio de sus gestiones, sus decisiones iban enfocadas en ser aceptado por el grupo de Wall Street, y en ese sentido la angustia se da en la inocencia de los sueños de grandeza, posteriormente cuando se va dando cuenta de que está engañando con consecuencias desproporcionadas, por un lado decide olvidar su angustia acallándola con los inversionistas (Gilles y Gillian 2011, pp. 5-7), que le exigen seguir el mismo camino y por otro lado la misma va creciendo al grado que los riesgos, y las posibilidades reales de daños se hacen inimaginables, se ven como abstracciones que no tienen un contenido concreto, y ahí es cuando viene el colapso, no hay forma de retornar, más que confrontando las posibilidades reales que ya están a la puerta de su casa.

Por un lado crece la tensión y la angustia misma del significado de lo que está siendo, de creer que lo puede controlar, y por otro lado de falta de espíritu, de creer que no hay tal angustia por sentirse protegido y demasiado confiado en su historial de no haber fallado nunca. Es en este punto cuando se da la angustia del mal, de no volverlo a hacer, cuando se entrega con su familia dice Madoff: “En la necesidad casi me sentí aliviado [...] la presión bajo la cual había estado en los últimos 16 años era casi insoportable. Hubiera deseado que me atraparan antes [...]. Es horrible. Ellos sentían como si los hubiera traicionado. Y así fue. Pero no tuve opciones. Para el momento en que me dí cuenta, ya no podría salirme” (Gilles y Gillian 2011, p. 8) y antes al ser preguntado por cómo se siente de haber arruinado a todas esas personas ordinarias inocentes dice: “Mrs. Greens? [...] me asuste hasta la muerte [...] no tenía ninguna satisfacción en esto. No había acciones maliciosas de mí parte [...]. Había gastado mucho tiempo en orden de figurarme cómo había podido hacerlo” (Gilles y Gillian 2011, p. 6).

4. Conclusiones

El caso de Madoff nos da qué pensar de nuevo sobre las relaciones complejas que existe entre las acciones humanas libres y la justificación de sus actos, así como el significado conceptual que uno y otro tienen. Inclusive como vemos, le da qué pensar al propio Madoff como sujeto de responsabilidad del acto cometido, esto quiere decir que la problemática de la determinación ética de un individuo no puede decirse que dependa exclusivamente de las circunstancias en las que se ve obligado a actuar o de las intenciones explícitas del sujeto, sino de lo que se revela de sí mismo en la acción en que se pone en relación consigo mismo, los otros y el mundo.

En otras palabras, no se da en el reino de la necesidad, sino del ámbito de las decisiones libres, en las cuales lo que está en juego no es un bien u objeto finito, sino la propia determinación de la forma de ser como un ser libre o no, perspectiva que puede escapársele al sujeto de la acción, pero que definitivamente vemos se le ha escapados a los sistemas financieros en su manera de proceder a regular los actos del propio sistema, queremos decir, que no hay valores de finalidades humanas superiores a la mera finalidad técnica e inmediata.

Esta relación se comprende con la dialéctica que cada individuo debe enfrentar en su existencia para realizar en plenitud la tarea de ser con significado y con sentido, que en último término es el sentido de la reflexión ética. En esta dialéctica de elegir ser libertad entre elementos contradictorios se encuentra en su realización verdadera la angustia. La cual ayuda a comprender varios elementos de la decisión y de su determinación moral y espiritual: 1. La angustia como estado de ánimo indica

que la decisión que cada individuo debe enfrentar no es en abstracto, sino en relación a una realidad concreta, ni tiene una condición de necesidad de ser realizada, sino que de alguna forma nos involucra en cuanto individuos, y no en cuanto funciones, o ideas o sistemas. La angustia indica que cada decisión se pone en juego la forma de ser del individuo y le pertenece el valor generado. 2. Si bien la angustia explica esta relación, implica que el valor moral se determina en la forma de llevar a cabo la relación principalmente, más que en el objeto mismo de la relación, en la que se determina si el individuo justifica o no su forma de existir. 3. Esta idea de la justificación, implica la concepción del significado del bien o el mal moral, no entendido como idéntico a una verdad objetiva que puede catalogarse bajo alguna categoría, sino que su diferencia se sabe en el momento de actuar si la relación realizada es asumiendo y enfrentando la angustia con fe y confianza, o si más bien ha sido una forma de escape. 4. La angustia nos deja ver que la complejidad de las decisiones, entendidas en cuanto apertura radical de las posibilidades, son reducidas en cuanto momentos pragmáticos, pero no puede creerse que toda complejidad es reducida al sistema formal, lo que da la tentación de dejar de elegirse y elegir que el sistema elija pro nosotros.

En el caso particular de Madoff, tenemos cómo en un sistema de alto riesgo en cuanto posibilidades materiales de financiamiento y sus representaciones simbólicas, la angustia puede hacerse crecer exponencialmente hasta el punto de hacerse insoportable o no manejable, sino se resuelven y enfrentan las decisiones en función de lo que los procesos van mostrando como tendencias negativa son positivas de riesgo, probablemente por ello se denota que es una especie de casino, en la cual las decisiones están en manos de las mismas probabilidades de ser o no ser,

en vez de que los actores tengan una cierta responsabilidad sobre el tipo de valores y el tipo de personas que se conforman al actuar.

Existe un problema que la angustia deja abierto a tratar de comprender, ¿cómo es que los valores que tienen que ver con nuestra realización como seres humanos se confunden o se relacionan con emociones específicas? Los valores tiene un grado de comprensión afectiva, pero ¿cómo pueden indicar una relación de bien si a veces se confunden con otras emociones como a veces el sentimiento de justicia se confunde con venganza? La angustia misma es el estado de ánimo en el cual se ponen en conflicto estas relaciones de forma dialéctica en un horizonte de apertura que indica la propia responsabilidad de la libertad.

Finalmente ¿qué justifica los actos moralmente cuando los llevamos acabo? Parece que en Kierkegaard esta justificación es un descubrimiento por la misma acción en concreto y la falla reside en no querer relacionarse con este descubrimiento que se denota como posibilidad en la inocencia en un primer momento, el escape a la libertad o a la angustia. Por lo que, ¿en qué sentido este descubrimiento implica la caída y la reconciliación? ¿será el diálogo una forma de poner en acto esta libertad que pueda resolver la angustia?

Referencias

Nota: La traducción de las citas de los artículos originales en inglés es propia.

Agazzi, E. 1996. *El Bien, el mal y la ciencia*. Madrid: TécnoS.

Agazzi, E. 2011. “Ética y Tecnología” (conferencia dictada en la Universidad Anáhuac México Norte en el tercer seminario de investigación del CIETAV-AXIOS, Huixquilucan, Edo. De México, 12 de octubre de 2011).

Argyris, Ch. 1991. “Teaching smart people how to learn”. In *Harvard Business Review*, May-June.

Bandura, A. 1986. *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Bronowski, J. 1978. *The Origins of Knowledge and Imagination*. New Haven, CT: Yale University Press.

Cortina, A. 1999. *Ética de la empresa*. Madrid: Trotta.

Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza. Joy, sorrow and the feeling brain*. Orlando, Florida: Harcourt.

Damasio, A. 2008. *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica.

Festinger, L. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Fromm, E. 1986. *Anatomía de la destructividad humana*. México: Siglo XXI Editores.

Fromm, E. 1996. *Del tener al ser. Caminos y extravíos de la conciencia*. México: Paidós Mexicana.

Fromm, E. 2009. *¿Tener o Ser?* México: Fondo de Cultura Económica.

Gilles, D., y Tett, G. 2011. “From behind bars, Madoff spins his story”. In *Financial Times Magazine*, April 8, 17:04.

Jackall, R. 2010. “The Madoff Affair and the Casino Economy”. In *Hedgehog Review*, 12, 2.

Kierkegaard, S. 2007. *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza.

Kierkegaard, S. 2010. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.

- Mead, G. H. 1934. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Milgram, S. 1973. *Obedience to Authority*. New York: Harper and Row.
- Popper, K. R. 1979a. "Epistemology without a knowing subject". In *Objective Knowledge. An evolutionary approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Popper, K. R. 1979b. "On the theory of the objective mind". In *Objective Knowledge. An evolutionary approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Popper, K. R., y Lorenz, K. 1995. *El porvenir está abierto*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Psychlopedia. 2011. Recuperado el 28/09/2011 de <http://www.psych-it.com.au/Psychlopedia/article.asp?id=390>.
- Velázquez, M. 2004. *Ética de los negocios*. México: Prentice-Hall.
- Zimbardo, Ph. 2008. *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. New York: Random House.