

Entrevista a Adela Cortina

Repensar el futur d'Europa a la Convenció

Francesc Trillas / Doctor en Ciencias Económicas

Adela Cortina es catedrática de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valencia. Ha escrito numerosos libros, como Ciudadanos del mundo y Ética aplicada y democracia radical; el último publicado se titula Por una ética del consumo. A lo largo de su obra aborda numerosos aspectos de gran importancia para la izquierda, como la necesidad de una ciudadanía activa, la interacción entre ética y ciencia, las relaciones entre liberalismo y socialismo, el gobierno de las organizaciones, o el papel del Estado. También dirige la fundación ÉTNOR (Ética de los Negocios y las Organizaciones), tema con el que abrimos la entrevista.

¿Cómo surge la idea de ÉTNOR?

La idea de ÉTNOR surge de una doble convicción. Por una parte, la pésima experiencia de escándalos como el del Watergate había recordado a las empresas norteamericanas algo que no hay forma de que se aprenda, y es que la falta de ética no es buena ni para la empresa ni para los gobiernos. A raíz del escándalo surgió la business ethics en los años setenta del siglo XX, que se extendió por Europa en los ochenta, y nosotros (un conjunto de académicos y empresarios valencianos) quisimos construir una ética de la empresa con la convicción de que la ética, a medio y largo plazo, fomenta la viabilidad de la empresa.

Pero otra convicción tan importante o más nos llevó a crear ÉTNOR: si no parece haber una alternativa radical al sistema capitalista, sí que hay que transformarlo internamente hacia mejor, de forma que pueda cambiar desde dentro. Eso exige, entre otras cosas, fomentar la ética de las empresas, en el sentido de potenciar su atención a los distintos stakeholders, a los distintos afectados por la empresa.

La costumbre de los grupos progresistas de prescindir de las empresas como si ése fuera un mundo amoral es un error: la actividad empresarial es una actividad humana y, por lo tanto, puede estar más o menos alta de moral, pero no puede situarse más allá del bien y del mal, no puede permitir cualquier cosa.

Es preciso exigir a las empresas que asuman su responsabilidad en la tarea de crear riqueza pero, eso sí, para todos los seres humanos.

¿En qué medida pueden servir sus reflexiones sobre ética de la empresa para el debate actual sobre la reforma del gobierno de las empresas, que tiene lugar tanto en Estados Unidos como en los países europeos?

En la medida en que la ética en la empresa, como en todo lo demás, sirve más para prevenir que para curar. Cuando en Estados Unidos se produjo el escándalo ENRON, los mejores informativos de televisión entrevistaron a casi todos los catedráticos de Ética de la empresa de las distintas universidades, conscientes de que si se hubiera actuado con ética el desastre no se habría producido. Un desastre que alcanzó a los trabajadores, e incluso al gobierno, como ya ocurrió con el Watergate.

Y es que «ética» significa «forja del carácter». Las empresas, como los partidos políticos, tienen un carácter que se van forjando día a día. Si las empresas intentan en el quehacer cotidiano ofrecer productos de calidad con un buen precio, ser justas con los trabajadores y contar con ellos desde un nivel de corresponsabilidad, ser transparentes en sus cuentas, sin «contabilidad creativa», cumplir con los accionistas y con los proveedores, y no jugar sucio con los competidores, difícilmente se producirán esas situaciones de falta de confianza, de quiebra del capital social, como las que se han producido en Estados Unidos y en todos los demás países de la Tierra.

En este sentido, es una buena noticia que la Unión Europea elabore un Libro Blanco de la Responsabilidad Corporativa de la Empresa.

Para mejorar el gobierno de las empresas algunos proponen la creación de códigos de buen gobierno. Sin embargo, su aplicación y contenido concretos suscitan controversias. ¿Cree usted que estos códigos deberían ser de obligado cumplimiento? ¿Cree que deben dirigirse a proteger mejor los derechos de los pequeños accionistas, o también los derechos de todos los interesados (stakeholders)?

Un código de buen gobierno puede ser un instrumento útil para mejorar el gobierno de la empresa. En España el primer intento se produjo con el «Código Olivencia», y parece que actualmente está en proceso un código más detallado. Los problemas son inevitables, pero el propósito debería estar claro, y es el de proteger los derechos de todos los interesados en la empresa o, como a mi me gustaría traducir, los afectados por ella. Que el código sea o no de obligado cumplimiento depende, a mi juicio, de si se quiere elaborar un «código ético» que aconseje actuar en una línea determinada con el fin de crear un «clima ético» en la empresa, o un «código legal», que señala sanciones para los casos de incumplimiento. Ambos son, como siempre en la historia, complementarios.

¿No cree que existe el riesgo de que pidamos a las empresas y a las organizaciones de la sociedad civil que aborden objetivos que deberíamos exigir al Estado? ¿No podría estar pasando que, poniendo nuestras esperanzas en una sociedad civil mejor, nos olvidáramos de mejorar y reformar el instrumento que ha nacido para defender los intereses públicos?

Eso depende de quién pida a la sociedad civil que asuma responsabilidades públicas. Si son ciertos grupos neoliberales que quieren privatizar la sanidad, la enseñanza, incluso la seguridad, y encomiendan esas tareas a la sociedad civil, entonces lo que están haciendo es eximir al Estado de las tareas a las que está obligado y poner en

manos del mercado lo que en realidad debe estar garantizado por el Estado. En esa trampa no hay que caer en modo alguno.

Otra cosa es, como se hace desde sectores progresistas, en los que me incluyo, recordar a las empresas y a las organizaciones cívicas que ellas también tienen responsabilidades públicas; que el hecho de que una empresa se financie con capital privado no significa que sus actividades no tengan repercusiones públicas.

En este sentido es en el que vengo defendiendo hace tiempo, y muy expresamente en Ciudadanos del mundo (Alianza, 1997), que hay que exigir al Estado que se ocupe de la justicia, es decir, de proteger los derechos civiles y políticos, económicos, sociales y culturales de todos los ciudadanos; a las empresas, que asuman su responsabilidad de crear riqueza para todos los seres humanos desde organizaciones éticas; y a las organizaciones cívicas, que denuncien injusticias y hagan tareas de solidaridad.

En sus reflexiones sobre el gobierno y la moral de las instituciones se habla del Estado, de las organizaciones solidarias, de las empresas... Sin embargo, a uno se le ocurre que se podría hacer una reflexión parecida sobre la importancia del gobierno de los partidos políticos. ¿Esta omisión en su obra es casual, o se debe a que usted ha perdido las esperanzas de que el funcionamiento de los partidos políticos pueda reformarse?

Por una parte, intento –o algunos intentamos– llenar un vacío, porque de la ética de las empresas o del papel de las organizaciones solidarias, en lo que se refiere a que unas y otras deben asumir responsabilidades públicas, se ha hablado menos que de la estructura y la tarea de los partidos políticos. Se ha olvidado en exceso que no hay Estado democrático sin sociedad civil responsable.

Pero, por otra parte, una cierta desesperanza en la democratización de los partidos ya tengo. Y no porque no haya bibliografía sobre las posibilidades de reformar su estructura, sino porque desde hace años amigos que pertenecen a partidos progresistas me insisten en que «la cosa no tiene remedio», que la estructura piramidal no hay quien la cambie, que las cúpulas hacen y deshacen, que la célebre «democracia en los partidos» es más difícil todavía que la democracia en la empresa, que ya es decir. Como se trata de militantes inteligentes y honestos, convencidos de los valores éticos por los que están en el partido y sumamente realistas, voy creyendo que tienen razón. Y además, es lo que se aprecia en la vida cotidiana. Creo que es a los partidos a los que compete, con sus actuaciones, disipar esta desconfianza.

¿Cree que la sociedad española ha reaccionado suficientemente contra la corrupción?

No, no lo ha hecho. Y creo que, entre otras razones, porque cada uno admite cierto grado de corrupción en el ambiente en que vive, sea en la empresa, en el partido político, en la profesión, en la universidad, en el oficio. Está muy extendida la creencia de que la corrupción es inevitable y que, de alguna manera, es el aceite que engrasa las ruedas de las relaciones sociales para evitar que chirríen, como dicen algunos funcionalistas. Por eso todas las instituciones y todas las organizaciones tienen muertos escondidos en los armarios, y las gentes respiran aliviadas cuando el que se

abre es el armario ajeno, pero no se atreven a decir demasiado, no sea cosa que alguien abra el propio.

Todo esto es un desastre social, claro, porque la corrupción, en cualquier ámbito, tiene efectos perversos, y yo quisiera aquí recordar cuatro: privilegia a unas personas frente a otras a la hora de sacar ventajas de algún bien colectivo; genera inevitablemente exclusión, porque los no privilegiados, que necesariamente tienen que existir, quedan fuera; perjudica siempre a los peor situados en poder o riqueza, que son los que quedan fuera; y socava la confianza en las instituciones y en las personas. Socava ese capital social, que es tan difícil de acumular, tan fácil de dilapidar, tan costoso de reponer.

En su obra habla mucho del liberalismo social o de socialismo liberal. En otros lugares utiliza el concepto de socialismo procedimental. ¿Cuáles son los rasgos que, a su juicio, deberían definir el socialismo del siglo XXI?

El socialismo del siglo XXI debería ser, como apunté en *Ética aplicada y democracia radical* (Tecnos, 1993), un «socialismo democrático liberal», empeñado en aprovechar lo mejor de esas tres tradiciones.

De la tradición democrática, la convicción de que ninguna persona es mejor juez que ella misma acerca de sus propios bienes e intereses, que es a lo que se llama «autonomía», y la convicción de que en esto todas las personas son iguales. Autonomía igual en el gobierno sería, pues, el primer rasgo del socialismo del futuro.

De las tradiciones liberales, la idea de que una sociedad justa reclama la defensa de las «libertades básicas» de conciencia, expresión, asociación, reunión. Que estas libertades no deben anularse por ningún concepto.

De las tradiciones socialistas, un triple reconocimiento: no se puede llegar a ser libre si no es trabajando solidariamente por la libertad de todos; la igual autonomía exige la liberación de la necesidad, que las gentes puedan disfrutar de los bienes básicos para llevar adelante sus proyectos de vida feliz, y que esos bienes no queden al juego del mercado; es preciso empoderar a los menos aventajados reduciendo las desigualdades naturales y sociales.

De resultas, el socialismo del siglo XXI debería intentar crear un Estado de justicia, en el que todos los ciudadanos vean reconocida su ciudadanía social, lo cual exige impedir que queden al juego del mercado bienes básicos, como un ingreso básico de supervivencia digna, atención sanitaria y educación de calidad, jubilación y desempleo, y hacer posible la ciudadanía económica. Esa ciudadanía económica debe ser cosmopolita, como he expuesto en *Por una ética del consumo* (Taurus, 2002), y el socialismo no puede aspirar a menos.

Recientemente ha fallecido John Rawls. ¿Qué supone su legado para la izquierda moderna?

John Rawls se encuadra en ese ámbito del liberalismo social o liberalismo solidarista, que podría considerarse también socialdemocracia. Su legado para la izquierda moderna es valiosísimo, y podríamos recordar aquí seis aspectos, al menos.

En primer lugar, Rawls recuerda que las instituciones sólo son legítimas si pretenden ser justas: la justicia es la virtud exigible a las instituciones sociales.

En segundo lugar, una sociedad para ser justa necesita la «civilidad» de sus ciudadanos, la disposición a trabajar por ella, la cooperación de todos sus miembros, y eso no debe conseguirse con proclamas más o menos emotivistas, sino mediante un programa de justicia distributiva aceptada por ellos.

En tercer lugar, una sociedad es justa cuando dota a sus ciudadanos de igual libertad, cuando trata de corregir las desigualdades creadas por la lotería natural y social, y cuando la distribución económica es tal que ninguna otra podría favorecer más a los menos aventajados.

En cuarto lugar, la sociedad debe distribuir de este modo unos bienes básicos, unos bienes primarios según un criterio de equidad. Los bienes primarios son aquéllos con los que cualquier persona desearía contar para poder llevar adelante cualquier plan de vida que se quiera proponer (derechos y libertades básicos, libertad de movimientos y libre elección del empleo, poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, ingresos y riqueza, bases sociales del autorespeto) y, como vemos, en ellos se considera bienes no medibles y calculables, como son derechos, libertades, autoestima. En esto Rawls representa una fuerte contestación al utilitarismo, como también lo hace Sen.

El criterio de distribución es la equidad, lo que decidirían personas libres e iguales ignorando su «lotería natural y social». Ciertamente, la enumeración de los bienes primarios obliga a situar la posición de Rawls en la tradición socialdemócrata del «mínimo decente» o «mínimo razonable». Desde la perspectiva del mínimo razonable, las instituciones de una sociedad democrática, para ser justas, deben pertrechar a sus miembros de esos bienes básicos que les permitirían elegir sus planes de vida.

En quinto lugar, una sociedad democrática debe defender un pluralismo razonable, lo cual significa ser una sociedad laica (no laicista, ni confesional), en la que conviven todas las cosmovisiones dispuestas a respetar y promover unos mínimos de justicia, sean religiosas o de otro tipo. En este punto es fundamental el ejercicio de la razón pública.

Por último, es preciso pensar en la posibilidad de un derecho internacional, en el que puedan caber al menos aquellos países que tienen un amplio concepto de derechos, para ir construyendo esa «paz duradera» de la que hablaba Kant.

Algunos dirigentes socialistas han apelado a corrientes como el «comunitarismo» o el «republicanismo» para definir mejor los perfiles ideológicos de la izquierda. ¿En qué consisten estas corrientes? ¿Cree realmente que en ellas se halla algo sustancial para la identidad de los movimientos progresistas?

En lo que se refiere al comunitarismo, nace en los ochenta del siglo pasado, en polémica con el liberalismo, y propone frente a él una alternativa en puntos como los siguientes: (1) el individuo no es anterior a la comunidad, sino que para la conformación de un individuo los valores de su comunidad son decisivos; (2) no es posible decidir qué es lo justo sin tener una noción compartida de qué es lo bueno; (3)

los derechos no son más importantes que las valoraciones y las virtudes; (4) la comunidad no se crea por contrato, sino que es anterior al individuo; (5) es imposible determinar cuáles son las normas morales sin atender a los contextos concretos de acción; (6) los lazos más valiosos no son los que se pueden contraer y disolver voluntariamente, sino que los lazos con los que se nace son esenciales para la vida de los individuos; (7) la libertad no es la característica radical de los seres humanos, y además es imposible ser libre si no es en comunidad.

En los años noventa los debates entre comunitarios y liberales llevan a la conclusión de que ambos tienen parte de verdad y que, por lo tanto, es necesario hacer una síntesis de lo mejor de cada uno. La síntesis se producirá en una noción de «ciudadanía», que sintetiza las dos ideas básicas de ambos grupos, la de justicia (liberal) y la de pertenencia (comunitaria), como he intentado desarrollar en Ciudadanos del mundo (Alianza, 1997). Creo que los movimientos progresistas deben tomar de los comunitarios la convicción de que es importante trabajar en el nivel local, y no sólo en el global, fomentar los valores que llevan a poner de relieve ciertos derechos y cuidar las redes sociales. En este sentido he propuesto un «cosmopolitismo arraigado», y no un cosmopolitismo abstracto (Alianza y Contrato, Trotta, 2001).

En lo que hace al republicanismo, es Philip Pettit quien lo puso de nuevo sobre el tapete de la discusión en Republicanismo (Paidós, 1999), defendiendo un republicanismo liberal.

En este sentido, sus aportaciones centrales para los movimientos progresistas serían, a mi juicio, las siguientes: (1) Entender la libertad, no sólo como libertad negativa (independencia), sino como no dominación. Lo cual significa crear unas instituciones políticas que hagan imposible la dominación de unos ciudadanos por otros, que las gentes tengan que rebajarse para obtener con actitudes serviles lo que se les debe en derecho. (2) Promulgar leyes que sean expresión de la libertad, no mandatos heterónomos para quienes tengan que cumplirlas. (3) Percatarse de que la virtud cívica de quienes persiguen una misma meta y respaldan con sus hábitos las leyes queridas por ellos es indispensable para el buen gobierno de la polis. (4) Establecer mecanismos para que las decisiones políticas se tomen a través de la deliberación común, que lleva a determinar lo justo, no desde negociaciones y pactos de politiqueros, que perjudican a los más débiles, a los que deben contentarse con poco para no perderlo todo. Cultivar el capital social que tiene un doble origen, la riqueza de asociaciones sociales, revestidas de determinadas características, y los valores éticos que cohesionan a la comunidad política (Carles Boix, Introducció a Robert D. Putnam, Per a fer que la democràcia funcioni, Proa, 2000, 9-50; Adela Cortina, Alianza y Contrato, cap. VI).

Estos rasgos irían generando esa «mano intangible» que transformaría las preferencias particulares en metas comunes. No la mano invisible, presuntamente armonizadora de preferencias en conflicto, sino la intangible de las convicciones comunes, que congrega a los individuos tras un mismo propósito público.

En nuestra sociedad persisten desigualdades escandalosas. ¿No debería la izquierda centrarse en sus valores originales, de lucha eficaz y sostenida contra estas desigualdades? Quiero decir, como dijo Félix Ovejero en un artículo: ¿no deberíamos dar por supuesto que compartimos con la derecha democrática la

defensa de las libertades (aunque ellos hayan llegado a regañadientes a defenderlas) y la aceptación del mercado, y centrarnos en la justicia social?

A mi juicio, «volver a los valores originales» significa recordar que el ejercicio de las libertades básicas tiene como presupuesto necesario la «liberación de la necesidad», que sin un ingreso básico, educación, atención sanitaria, mal puede la gente formarse su propia conciencia y expresarse libremente: que los derechos civiles y políticos tienen que venir respaldados por los económicos, sociales y culturales, y que la justicia social supone proteger unos y otros.

En este sentido, creo que es muy adecuada la propuesta de Amartya K. Sen, de lograr que todos los seres humanos del planeta tengan iguales capacidades básicas, corporales, mentales, sociales y «de la singularidad». Es decir, que no es que la izquierda defienda la justicia además de las libertades, sino que la justicia consiste en que todos los seres humanos tengan la libertad necesaria (las capacidades) para llevar adelante sus planes vitales. Para lo cual resulta necesario que empoderar determinadas capacidades no quede al juego del mercado, sino que es responsabilidad de los Estados, en el nivel nacional y en el transnacional.

En su obra usted defiende una conciencia crítica global, pero a la vez alerta contra la posibilidad de echarle las culpas de los problemas a entes abstractos y exógenos, como «el sistema». Desde esta perspectiva, ¿le parece que los movimientos por una globalización alternativa suponen una esperanza de un mundo mejor, o una señal de que no se ha comprendido la globalización?

Por supuesto, considero como un soplo de aire fresco, como un respiro y una esperanza, que existan quienes defienden que la globalización se oriente de otra manera, que se oriente de una manera ética, inédita hasta ahora. Pero siempre que esa actitud venga acompañada de propuestas alternativas a las actuales, que sean técnicamente viables y éticamente deseables. No basta con decir «no queremos esta globalización», hay que decir «queremos que sea de esta otra forma».

Las propuestas alternativas tienen que venir desde abajo, como es el caso del gobierno descentralizado de Porto Alegre, la banca de los pobres, las cooperativas de crédito, pero también desde arriba, como ocurre en el caso de las tasas financieras y medioambientales o la iniciativa, tomada por Kofi Annan, de proponer un «Global Compact», al que se unan empresarios, trabajadores y asociaciones cívicas y, por supuesto, las exigencias constantes (entre otros, de Stiglitz) de hacer que los organismos supranacionales funcionen de acuerdo con sus metas legítimas.

Organizar una política económica internacional con sentido ético, una política en que se comprometan los tres sectores sociales (político, económico y social), es, en este sentido, de primera necesidad.

La construcción europea puede entenderse como un intento de hacer posible un modelo que combine libertad e igualdad. ¿En qué estado cree que se encuentra el sueño europeo de construir en paz un sistema basado en la libertad, la eficiencia y la justicia social?

Desgraciadamente, creo que nos queda mucho camino por andar. Y no porque los documentos que se van redactando no sean importantes, como el referente a los Derechos Fundamentales, la Carta Social, los libros blancos sobre responsabilidad social de las empresas, medio ambiente, etc., sino porque falta cohesión entre los países de la Unión, cosa que se ve en cuanto alguno de ellos tiene un problema; porque estamos copiando el modelo estadounidense que mina nuestra tradicional economía social de mercado, mucho más justa que la norteamericana; porque no estamos respondiendo al imperativo de la justicia y la solidaridad con el mundo de la inmigración; y porque no estamos sabiendo explotar nuestra «ventaja competitiva» frente a otras potencias, que debía consistir –a mi juicio– en lograr la eficiencia justamente a través de la economía social.

En Europa se puso en letra impresa la idea de que «cada persona es un fin en sí misma y no puede ser tratada como un simple medio, tiene dignidad y no precio», y el «sueño europeo» debería consistir en lograr que los imperativos de eficiencia se logren siempre a través del imperativo de la humanidad.

¿Qué opina de los intentos de mencionar las raíces cristianas en la Constitución europea? ¿Es eso compatible con el laicismo? ¿No sería mejor aceptar que somos una sociedad multicultural, donde además en un día no lejano puede que en nuestros países haya más musulmanes practicantes que cristianos practicantes?

Este punto está siendo muy debatido actualmente y yo creo que de un modo un tanto desenfocado. Evidentemente, la Constitución europea, como la española, ha de ser laica, es decir, ni laicista (empeñada en eliminar las religiones) ni confesional (adscrita a una sola religión). Tiene que reconocer que en su seno conviven distintas «éticas de máximos» que comparten ya una «ética cívica mínima». Eso no significa que si en la Constitución hay un lugar en el que se mencionen las raíces históricas, evidentemente las cristianas deben estar presentes, porque es un hecho histórico. Pero esas menciones no pueden servir nunca para excluir de la Unión a países de tradición no cristiana, porque la Constitución es laica, ni laicista ni confesional.

Usted está implicada también a fondo en el debate sobre la ética y los avances científicos. ¿Hasta qué punto cree que el ciudadano corriente y, por lo tanto la izquierda, debería preocuparse por cuestiones como la ingeniería genética o el proyecto del genoma humano?

Hasta todos los puntos. Las biotecnologías son instrumentos de un inmenso poder que de momento están totalmente a merced del mercado, y pueden crear entre pobres y ricos una dependencia mayor aún que aquella que se pensó en referencia a las materias primas. En el tema de los alimentos transgénicos, la realidad de las patentes hace dependientes de nuevo a quienes quieren hacer uso de esos organismos genéticamente modificados (OGM). Y, en el caso de los seres humanos, se está planteando tanto en Estados Unidos como en Europa la posibilidad de una eugenesia liberal, es decir, que los padres con capacidad adquisitiva para hacerlo puedan indicar que se modifiquen ciertos caracteres de la herencia a través de las biotecnologías. El derecho de educación de los padres se ampliaría al de modificación del patrimonio

genético, con lo cual no sería una eugenesia autoritaria, como fue la del nazismo, sino una eugenesia liberal.

Si la izquierda no entra en estos debates perderá uno de los trenes más importantes del futuro, porque son cuestiones de justicia social, y de justicia social básica.

En su último libro usted propone una ética del consumo. ¿Cuál sería el objetivo de esa propuesta? ¿Qué tiene en común y en qué se distingue de las propuestas de Naomi Klein, la activista «antiglobalización», que en su libro No Logo lanza una diatriba contra la publicidad y las marcas?

El objetivo de Por una ética del consumo consiste en invitar a los ciudadanos a que sean «ciudadanos económicos», es decir, que tomen las riendas de la economía desde el consumo, que es lo común a todos los seres humanos y, por tanto, lo que está en su poder, y desde él dirijan la producción. La famosa pregunta de la economía «qué se produce, para quién y quién lo decide» en realidad está ligada a la pregunta «qué se consume, quién lo hace y quién lo decide», porque hoy por hoy el consumo es el motor de la producción.

En esto los liberales aseguran que los consumidores somos soberanos, que elegimos con perfecta racionalidad y libertad, como si no hubiera quienes no tienen la más elemental capacidad adquisitiva, como si los demás no consumieran influidos por publicidad, medios, vecindad, familia. Los seguidores de Galbraith, por su parte, aseguran que somos esclavos de lo que nos quieren vender los tiranos productores. Sin embargo, yo considero que el consumidor no es soberano, pero tampoco esclavo: es ciudadano, tiene que ser su propio dueño, junto con sus iguales, también de su consumo. Tiene un poder mucho mayor del que cree, porque si los consumidores cambiáramos la forma de consumir, cambiaríamos el curso de la economía y, con él, el curso de la globalización.

La publicidad es un factor más, pero no nos quita la capacidad de elegir; a las marcas les ocurre lo mismo, y además también permiten identificar el origen de un producto y pedir responsabilidades. En esto el poder político debe ser muy exigente con la actividad publicitaria y empresarial, las empresas han de asumir su responsabilidad y las asociaciones de consumidores deben ser muy insistentes.

Pero, a mi juicio, el poder fundamental está en manos de los consumidores y tenemos que ejercerlo para orientar la globalización en un sentido ético. El gran reto del siglo XXI consiste en que los ciudadanos cobren conciencia de su poder y sean protagonistas de sus vidas, también de su consumo. Un consumo que debería ser libre, justo y gratificante; un consumo que debería poner los bienes al servicio de las capacidades de una vida digna de ser vivida.