

UNIVERSIDAD DEL CEMA
Buenos Aires
Argentina

Serie
DOCUMENTOS DE TRABAJO

Área: Negocios

**EL BIEN COMUN, LA RESPONSABILIDAD
SOCIAL EMPRESARIA Y EL PENSAMIENTO
SOCIAL DE LA IGLESIA**

Luisa Montuschi

Diciembre 2007
Nro. 363

ISBN 978-987-1062-31-7
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Copyright – UNIVERSIDAD DEL CEMA

www.cema.edu.ar/publicaciones/doc_trabajo.html
UCEMA: Av. Córdoba 374, C1054AAP Buenos Aires, Argentina
ISSN 1668-4575 (impreso), ISSN 1668-4583 (en línea)
Editor: Jorge M. Streb; asistente editorial: Valeria Dowding <jae@cema.edu.ar>

Montuschi, Luisa

El bien común, la responsabilidad social empresaria y el pensamiento social de la iglesia. - 1a ed. - Buenos Aires : Univ. del CEMA, 2007.

31 p. ; 22x15 cm.

ISBN 978-987-1062-31-7

1. Responsabilidad Social Empresaria. I. Título
CDD 171.4

Fecha de catalogación: 10/03/2008

EL BIEN COMUN, LA RESPONSABILIDAD SOCIAL EMPRESARIA Y EL PENSAMIENTO SOCIAL DE LA IGLESIA.

por

Luisa Montuschi *

RESUMEN

El concepto de Bien Común, como bien comunitario e individual, pero distinto de la mera sumatoria de los bienes individuales, tiene una larga historia que se remonta a 2000 años en el pasado. En el presente parecería haber caído en desuso por el predominio de una noción que prioriza como valor supremo los derechos naturales individuales. Pero el concepto no ha perdido su vigencia en el pensamiento de la Iglesia Católica y se ha reafirmado en la llamada Doctrina Social de la Iglesia, en especial a partir de la Encíclica ***Rerum Novarum***. El Bien Común es la dimensión social y comunitaria del bien moral “el bien de todos los hombres y de todo hombre”. Puede desarrollarse una concepción de la Responsabilidad Social Empresaria fundada en el Bien Común y relacionarla con el moderno criterio de responsabilidad hacia los *stakeholders*. Pero el Bien Común de los *stakeholders* de una empresa no constituye la totalidad del Bien Común de los *stakeholders* de toda la sociedad, que es lo implícito en la Doctrina Social de la Iglesia. Y una sociedad que pretenda estar al servicio del ser humano debe proponerse el Bien Común como deber de todos los miembros de la sociedad. Mucho más allá de lo que pretende o aspira la teoría de los *stakeholders*.

* Las opiniones expresadas en este artículo son del autor y no necesariamente reflejan las de la Universidad del CEMA.

EL BIEN COMUN, LA RESPONSABILIDAD SOCIAL EMPRESARIA Y EL PENSAMIENTO SOCIAL DE LA IGLESIA.

por

Luisa Montuschi

“La profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista. El deber de justicia y caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al Bien Común según la propia capacidad y la necesidad ajena, promoviendo y ayudando a las instituciones, así públicas como privadas, que sirven para mejorar las condiciones de vida del hombre”.

Gaudium et Spes (#30)

1. El concepto de Bien Común

El Bien Común es un concepto liminar indispensable para alcanzar una cabal comprensión del pensamiento social de la Iglesia. Y también lo es para una concepción abarcadora del concepto de RSE, hoy tan usado y también poco comprendido. Pero, ¿cual sería el significado más aceptable de Bien Común pertinente para el análisis que nos interesa?

La noción de Bien Común tiene una historia que puede remontarse al menos a 2000 años en el pasado. Aparece en los escritos de Platón, Aristóteles y Cicerón. En el presente han resurgido con fuerza las ideas referidas a ese concepto. Por eso se entiende que un criterio fructífero sería encarar el análisis del mismo de manera cronológica. Aunque debe señalarse que el término “Bien Común” no parece ser demasiado utilizado en los últimos tiempos, habiendo sido reemplazado, en muchos casos, por “Interés Público”. Pero existen desacuerdos respecto del hecho de que se trate de significados equivalentes.

En el pensamiento de Platón, no distinguible del de Sócrates, su maestro, se enfatiza lo que denomina la “Forma del Bien” y Aristóteles sostenía la idea del “Bien más elevado”. En general se acepta que se están refiriendo a “un bien propio y alcanzable sólo por la comunidad, pero compartido en forma individual por cada uno de sus miembros”. En tal sentido, este enfoque suministra un

marco de referencia para considerar la relación entre los intereses individuales y los intereses de la comunidad.

Se trata de un *bonum honestum*, un bien genuino o bien virtuoso, no reducible a términos instrumentales o utilitaristas. Los bienes particulares no son subsumibles en el concepto de Bien Común, pero están correlacionados con el mismo¹. Debe enfatizarse el hecho de que el Bien Común es a la vez comunitario e individual. Pero en su consideración surge, de manera inevitable, el contraste entre la comunidad y el individuo y a quien corresponde otorgarle la prioridad, ya que, de acuerdo con algunas teorías políticas fundadas en los derechos individuales, debe ser función de la comunidad proteger los intereses privados de sus miembros.

Fueron San Agustín y Santo Tomás de Aquino quienes generaron los principales principios políticos para la grey cristiana. El primero señalaba que la decadencia del imperio se debía a la falta de virtudes cívicas e interés en el Bien Común que caracterizaba el mundo no cristiano que, por otro lado, poseía dichos rasgos en abundancia. Para Santo Tomás el bien más elevado es Dios y es un Bien Común trascendente. Y no debe ser buscado en forma individual sino por medio del Bien Común inmanente que es la sociedad civil en la cual la persona adquiere las virtudes morales que le habrán de permitir proceder en la búsqueda del Bien trascendente². Y el fin último de la vida humana consistiría en la fruición eterna del Ser Divino. Pero, en tal caso cabe la pregunta de si tal fruición no es por su propia naturaleza estrictamente individual. Para Santo Tomás el Bien Común trascendente sería un fin común a todos pero situado más allá de la sociedad y que, sin embargo, le transmite una real unidad a toda ella. La comunidad es el instrumento mediador hacia ese bien trascendente y sobrenatural pero su goce es individual.

¹ No se trata de la suma total de los bienes particulares.

² Cf. Dupré, L., "The Common Good and the Open Society", **The Review of Politics**, Vol. 55, Fall 1993.

Los principales desarrollos del concepto de Bien Común estuvieron asociados con autores cristianos, posteriores a los sobresalientes mencionados más arriba, especialmente los vinculados con la escolástica. Pero, en muchos de esos escritos se encontró una justificación para una forma absolutista de gobierno fundada en el deseo de la unión para la búsqueda del Bien Común. El compromiso para su búsqueda daba la justificación para el ejercicio del poder por parte del soberano. Esta autoridad debería proceder a unificar la acción común para alcanzar el Bien Común que no podría lograrse por las acciones individuales, generalmente egoístas y en muchos casos guiadas por la ignorancia.

Es en el año 1651 que aparece una obra que sería fundamental en el desarrollo de todo el pensamiento posterior relativo al Bien Común. En su **Leviatan** Thomas Hobbes³ presenta una visión materialista de los seres humanos a quienes considera nada más que materia en movimiento con fines guiados por un objetivo totalmente egoísta: la preservación y promoción de su propia existencia. Sin idea ni propósito hacia el Bien Común.

De acuerdo con el punto de vista de Hobbes el ser humano se encuentra originariamente en lo que denomina el “estado de naturaleza” en el cual es totalmente libre en sus acciones y donde prevalece su sentido de egoísmo. En la búsqueda de satisfacción de sus propias necesidades las personas no tienen sentimientos de simpatía, benevolencia o sociabilidad. Sólo buscan la gratificación de sus deseos personales. En ese estado no existe para ellos el concepto de comunidad ni del Bien trascendente que se postulaba en los escritos de los escolásticos.

Las acciones humanas no podrán calificarse como buenas o malas, correctas o incorrectas por su naturaleza intrínseca. Sólo podrán ser evaluadas en forma transitoria y relativa a cada individuo de acuerdo con los deseos y aversiones del mismo. El estado de naturaleza es un estado de **guerra de todos contra todos**, sin sociedad ni gobierno constituidos, donde las personas tienen derecho a

³ Cf. Hobbes, T., **Leviathan**, 1651.

todo, incluso a la vida de los demás⁴. Como, de acuerdo con Hobbes, todas las personas son bastante similares en cuanto a facultades corporales y mentales⁵ todos tienen igual esperanza de alcanzar sus propios fines. Y si alcanzar los propios fines implica entrar en conflicto con otros sobre recursos escasos, los otros serán vistos como los **enemigos** a los cuales se debe vencer y someter. Y esta es “la condición de la guerra en la cual no habrá lugar para la industria, ni para la cultura de la tierra, ni la navegación, ni las artes, ni las letras, ni la sociedad. Tan sólo el miedo continuo y el peligro de muerte violenta. En el estado de naturaleza la vida será solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”⁶. Solitaria porque nadie tendrá razones para confiar en persona alguna. Pobre porque en el estado de guerra permanente no será posible desarrollar actividades ni comercio y será imposible acceder a la propiedad. Desagradable pues se vivirá sintiéndose amenazado y en el constante temor hacia las restantes personas. Brutal pues cada uno obrará de acuerdo con sus instintos y pasiones, tal como lo haría un animal. Y, finalmente, corta pues en el estado de guerra permanente muchas serán las muertes violentas y prematuras.

En el estado de naturaleza la ética vigente es una suerte de no ética dada por la ausencia total de restricciones morales. En tales situaciones el mayor problema no estaría dado por la falta de ideas morales sino por los graves conflictos que se presentarían entre ideas y juicios morales divergentes donde cada contrincante se ve justificado en la adopción de cualquier medio para imponer su punto de vista.

Por eso el ser humano aspira a cuotas cada vez mayores de poder ya que en el estado de naturaleza necesita utilizarlo para la preservación de su propia naturaleza. Y el derecho natural implica la libertad de utilizar a su antojo tal

⁴ “*To this war of every man against every man this also is consequent: that nothing can be unjust. The notion of right and wrong, justice and injustice have no place*”. En el estado de naturaleza todos tenemos derecho a todo incluso “*to one another’s body*”. Cf. Hobbes, T., **Op.Cit.**, XIII.13 y XIV.4.

⁵ Aunque pueden ciertamente encontrarse casos individuales de diferencias, que se disiparían en el conjunto.

⁶ Cf. Hobbes, T., **Op. Cit.**, 1651.

poder para asegurarse el goce continuado de placer. Pero no existe un poder que le pueda garantizar el ejercicio de ese goce. Pues pueden existir otras personas que, con un mayor grado de fuerza, puedan ejercer su poder para aniquilar el propio, que sería visto por ellas como el de un enemigo.

Hobbes no presupone que todos los hombres sean egoístas, cobardes y codiciosos. Pero basta que algunos lo sean, o que todos en alguna ocasión lo sean, si la ocasión se les presenta, para que tenga sentido lo que postula. Pues, en las palabras mismas de Hobbes *“the wickedness of bad men also compels good men to have recourse, for their own protection, to the virtues of war, which are violence and fraud”*⁷.

En definitiva, mientras exista ese derecho natural de toda persona a toda cosa o todo acto, no puede haber seguridad para nadie. Hobbes enuncia entonces dos leyes de la naturaleza⁸. De acuerdo con la primera “todo hombre debiera esforzarse por la paz, y cuando no pueda obtenerla, pueda entonces buscar toda la ayuda y las ventajas de la guerra”. De esta ley se deducen dos reglas. La primera señala que “debe buscarse la paz y seguirla” y la segunda que “es necesario defenderse por todos los medios que se pueda”.

La segunda ley de la naturaleza, que se deriva de la primera, sostiene que “un hombre está dispuesto, cuando otros también lo están tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz y defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo”. Y sería esta transferencia mutua del derecho que realizan todos los hombres lo que constituye el **contrato social** que, de alguna manera, se emparenta con la idea del Bien Común y la constitución de la sociedad política.

⁷ Cf. Hobbes, T. **De Cive**, 1642.

⁸ Una ley de la naturaleza es un precepto o regla general encontrada por la razón por la cual se le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida o que le arrebate los medios para preservar la misma. Cf. Hobbes, **Op.Cit.** Cap. XIV, 1651.

El contrato social permite a los seres humanos salir del estado de naturaleza, basado en el miedo y en la violencia, pero ello sólo será posible si existe un poder capaz de hacerlo cumplir. Por esa razón, como parte de ese contrato se transfieren en forma incondicional a una persona o cuerpo colectivo, la autoridad soberana, las atribuciones que le permitirán ejercer el poder para asegurar la paz y la justicia que son el objetivo de dicho contrato social y defender a los más débiles de la dominación de los más fuertes. De este modo se justifica el nacimiento del gobierno: el gran Leviatán⁹.

De este modo, sólo la imposición coercitiva desde afuera de un propósito y las líneas de acción para alcanzarlo puede asegurar a los seres humanos la posibilidad de alcanzar el Bien Común. Que sería imposible de lograr en un estado de naturaleza donde prevalecerían los intereses individuales egoístas.

Con la obra de John Locke se comienza a generar una posición distinta. A pesar de que, como en el caso de Hobbes, desarrolla su análisis a partir de la aceptación de la existencia de un estado de naturaleza, sus supuestos y conclusiones son sustancialmente diferentes. Pero el estado de naturaleza que Locke visualizaba era muy distinto de aquel de la “guerra de todos contra todos” que Hobbes había descrito en su Leviatán. En efecto, Locke suponía que tal estado era uno de igualdad donde persona alguna estaría sujeta a la voluntad de otra y “de perfecta libertad para disponer de acciones y posesiones como los actores consideraran conveniente” *“within the bounds of the law of nature”*¹⁰. Sin embargo, no se lo debía interpretar como un estado de licencia ya que nadie debía considerarse libre de destruirse a sí mismo ni de dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones.

Tal estado estaría regido por leyes de la naturaleza que lo gobernarían y que obligarían a cada uno y que cada uno podría hacer cumplir a fin de preservar la paz. Y nadie estaría justificado por invadir los derechos ajenos o por dañar a otras personas, ya que las leyes de la naturaleza demandan la paz y la

⁹ O el dios mortal, de acuerdo con Hobbes.

¹⁰ Cf. Locke, J., **The Second Treatise on Government**, 1690

preservación de toda la humanidad. Quien transgrede las leyes de la naturaleza se estaría declarando como perteneciendo a otro grupo que no estaría regido por la razón y la equidad común que son impuestas por Dios para controlar las acciones de los hombres a fin de asegurar su seguridad mutua. Y el transgresor se vuelve peligroso para la humanidad y puede ser castigado para que se arrepienta. Y, en tal sentido, *“every man hath a right to punish the offender, and be executioner of the law of nature”*¹¹.

El punto de vista de Locke es que, por voluntad divina, el hombre no ha sido creado para vivir solo. En consecuencia, tiene una fuerte coerción por razones de necesidad, conveniencia e inclinación para integrarse en una sociedad. La primera sociedad civil pre-política que existe es la familia, en la cual están presentes ciertos derechos fundamentales como el derecho a la vida y a la propiedad. Pero el poder de la familia es bastante limitado.

En cierto momento el hombre decide ceder sus poderes y entrar en una sociedad. Pero Locke se pregunta cuál sería la razón por la cual estaría dispuesta una persona a renunciar a todas las libertades de las cuales disfruta en el estado de naturaleza en el cual es el señor absoluto de su persona y posesiones. ¿Qué justificativo podría existir para ceder el dominio de tal imperio al control de otro poder? Y a Locke la respuesta le parece obvia. En el estado de naturaleza tiene el poder y las libertades, pero la posibilidad de disfrutarlas es limitada, ya que estaría constantemente expuesto a la invasión de otros y el disfrute se vuelve así incierto e inseguro. Y esto predispone a todo individuo a querer abandonar una posición, que si bien está caracterizada por la libertad está plagada de miedos y peligro permanente. Buscaría entonces unirse en sociedad a otros para la preservación mutua de sus vidas, libertades y posesiones que, en términos generales Locke denomina *“property”*¹².

¹¹ Cf. Locke, J., **Op. Cit.**, 1690

¹² En esto no parece diferenciarse demasiado de lo enunciado por Hobbes. Tal vez la concepción de Locke respecto del estado de naturaleza es levemente más optimista que la de Hobbes ya que el estado de la guerra de todos contra todos, que para Hobbes es una certeza, para Locke parecería ser tan solo una posibilidad.

Para Locke el gran objetivo que induce a las personas a abandonar el estado de naturaleza e integrarse en una mancomunidad bajo un gobierno y sus leyes es justamente la preservación de su propiedad. Ese objetivo se sobrepone a todos los privilegios de los que podría disfrutar en el estado de naturaleza y, al entrar en una sociedad política, se abandona el derecho natural a juzgar y a ejercer poder de policía y se lo transfiere a una autoridad. La misma estará obligada a asegurar la propiedad de todos y, como el poder que detenta se deriva del pueblo que lo ha designado, ante el mismo deberá responder¹³ y su principal obligación será preservar la paz, la seguridad y el bien público del pueblo.

Aparece claramente en el pensamiento de Locke la noción de comunidad y el origen divino de las leyes que rigen las acciones humanas. Pero, aparece también clara la preeminencia de los derechos individuales respecto de los derechos de la comunidad. En este contexto la noción de Bien Común quedaría reducida a la sumatoria de los bienes de sus integrantes¹⁴. En particular el derecho a la llamada "*property*". Existe un predominio de los derechos individuales por sobre los derechos de la comunidad¹⁵.

Para Locke el gran objetivo que induce a las personas a abandonar el estado de naturaleza e integrarse en una mancomunidad bajo un gobierno y sus leyes es justamente la preservación de su propiedad. Ese objetivo se sobrepone a todos los privilegios de los que podría disfrutar en el estado de naturaleza y, al entrar en una sociedad política, se abandona el derecho natural a juzgar y a ejercer poder de policía y se lo transfiere a una autoridad. La misma estará obligada a asegurar la propiedad de todos y, como el poder que detenta se deriva del

¹³ Esta es una diferencia importante con Hobbes para quien el soberano no debía rendir cuenta de sus actos.

¹⁴ Cf. Dupré, L., **Op. Cit.**, 1993.

¹⁵ Por ello Locke es considerado como uno de los pensadores fundacionales del liberalismo.

pueblo que lo ha designado, ante el mismo deberá responder¹⁶ y su principal obligación será preservar la paz, la seguridad y el bien público del pueblo.

Por lo tanto, las personas entran en la sociedad cediendo su igualdad, libertad y poder ejecutivo para que sea administrado de acuerdo con lo que disponga el poder legislativo, que sería el poder supremo. Pero no un poder ilimitado y sin control ya que se trataría de un poder fiduciario a ser ejercido en nombre del pueblo y a favor de sus intereses. Se trataría de un poder concedido de acuerdo con algo similar a un fideicomiso (*trust*) para alcanzar ciertos fines y limitado por los mismos. Y en caso de descuidarlos u oponerse a los mismos el poder debería regresar a manos de quienes lo cedieron: el pueblo.

En definitiva, en el enfoque de Locke el poder es cedido por el pueblo en fideicomiso a la sociedad o mancomunidad que nombra el gobierno y que lo puede remover si no cumple con los fines que le son impuestos. Y entonces el pueblo podrá elegir otro gobierno. Y esto es válido tanto para el poder legislativo pero también para el ejecutivo que tendrá un poder fiduciario tanto en relación con el legislativo como en relación con el pueblo que es el depositario y origen de todo el poder.

El fin del contrato social es lograr un acuerdo con los restantes ciudadanos para nombrar un gobierno cuya obligación será preservar los derechos naturales de sus mandantes. El gobierno surge así en dos etapas¹⁷. En la primera los ciudadanos constituyen la sociedad o mancomunidad y en la segunda los integrantes de la misma eligen el gobierno que deberá responder ante sus electores¹⁸. De no cumplir el gobierno con su mandato y actuar en forma

¹⁶ Esta es una diferencia importante con Hobbes para quien el soberano no debía rendir cuenta de sus actos.

¹⁷ Al diferenciar los orígenes de la sociedad del establecimiento del gobierno Locke parece inspirado en **De jure naturae et gentium** (1672) de S. Pufendorf.

¹⁸ Corresponden dos observaciones respecto de este punto. La primera es destacar la diferencia con el pensamiento de Hobbes de acuerdo con el cual el soberano no debía rendir cuentas ante el pueblo. La segunda se refiere a la visión de Locke de acuerdo con la cual no todos los habitantes de un país serían electores. Ese sería un exclusivo privilegio de los propietarios terratenientes.

arbitraria o tiránica, los ciudadanos tendrán el derecho, y a veces el deber, de rebelarse y sustituirlo por otro que sí cumpla con los fines establecidos en el fideicomiso¹⁹. Al disolverse el gobierno no se disuelve el contrato social y se vuelve al estado de naturaleza, pues el contrato es entre los miembros de la sociedad o mancomunidad. Es claro que para Locke el pueblo y sus gobernantes no se encuentran en un mismo nivel. El pueblo es el dominante y el gobierno debe ser el servidor de la sociedad. Pero no en nombre de un Bien Común sino en defensa de los intereses individuales de los miembros de la sociedad, a los cuales el primero debería subordinarse. Intereses que se corresponderían con los derechos de los que gozarían en el estado de naturaleza.

En el pensamiento de Jean Jacques Rousseau se produce un género de conjunción entre los intereses de los individuos y los intereses de toda la sociedad que, a mi entender, no pueden ser identificados con el Bien Común. Rousseau entiende que la condición natural de los seres humanos es la de libertad perfecta. En el estado de naturaleza el ser humano es un “noble salvaje”, virtuoso en aislamiento, en condiciones de libertad e igualdad y motivado por principios de autoconservación y compasión. Pero ese estado ya no existe²⁰. Por otra parte, Rousseau había declarado de modo explícito que no consideraba al estado de naturaleza como una realidad histórica sino como una idea de la razón, una abstracción desde el “estado de la sociedad”. Y el “hombre natural” no fue nunca entendido como un retrato histórico, sino como una útil hipótesis concerniente a como sería el individuo despojado de todo aquello que la sociedad le confiere²¹.

¹⁹ En este punto también difiere de Hobbes. El Leviatán no debía rendir cuentas sino a sí mismo. En este principio encuentra Locke justificación de la llamada “Revolución gloriosa” de 1688 que depuso al rey James y entronizó al rey William.

²⁰ “*L’homme est né libre, et partout il est dans les fers*”. Cf. Jean-Jacques Rousseau, **Du contrat social**, 1762.

²¹ Casi la mitad de su obra **Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes** (1753) está dedicada a describir su imaginario estado de naturaleza.

La primera ley natural a la cual debe someterse una persona es la de velar por su propia conservación. Pero, en cierto momento, los obstáculos que tiene que enfrentar para mantenerse superan las fuerzas de que dispone para poder conservarse en el estado de naturaleza. Y, en esa situación, deberá cambiar o perecer.

El cambio implica unir fuerzas con otras personas, ya que no se pueden engendrar fuerzas nuevas, sino sólo unir y dirigir aquellas que ya existen. Esta suma de fuerzas puede lograrse si muchos contribuyen a ella. ¿Pero quien querrá comprometer su libertad y su fuerza sin afectar el objetivo principal de velar por sí mismo? Y, entonces, en palabras del mismo Rousseau, “El problema es encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes”²². Y este problema fundamental encuentra su respuesta en el **contrato social**.

Al formar una asociación las personas ceden sus derechos naturales a la sociedad como un todo y esperan que la misma les garantice el goce de su continua libertad e igualdad. Rousseau funda su sistema sobre el concepto esencial de la libertad humana y la voluntad de los integrantes de la sociedad como el único fundamento de la misma.

El concepto de **voluntad general** es considerado como el más importante de los conceptos políticos presentados en la obra de Rousseau. Con el contrato social se crea un nuevo individuo. Y cuando ello sucede “*a l’instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d’association produit un corps moral et collectif composé d’autant de membres que l’assemblée a des voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté*”²³. Una vez creado este nuevo ser, en el cual todos han puesto en común su persona y su poder “*sous la suprême direction de la volonté générale*”

²² Cf. Rousseau, Jean-Jacques, **Op.Cit.**, 1762.

²³ Cf. Rousseau, J.J., **Op.Cit.**, 1762, (Libro I, cap. VI).

el mismo será llamado por sus integrantes estado si es pasivo y soberano cuando es activo. Y los asociados recibirán colectivamente la denominación de pueblo o de ciudadanos como “partícipes de la autoridad soberana”.

Pero la voluntad general, que no es la voluntad de todos, implica un compromiso para el bienestar del todo y es indestructible. Es la voluntad moral que, en un estado ideal, las leyes deberían expresar ya que las voluntades particulares podrían reflejar intereses egoístas. En efecto cada persona, como individuo, podría tener una voluntad particular opuesta o incompatible con la voluntad general que tiene como ciudadano, pero el estado tiene atribuciones para obligarlo a seguir la voluntad general, pues la misma expresa el interés común de todos los ciudadanos y es lo que ellos elegirían si se dieran cuenta de sus verdaderos intereses y de donde reside el Bien Común. En un famoso párrafo final del capítulo VII del Libro I, Rousseau puntualiza que *“Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d’obéir à la volonté générale y sera contraint par tous le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu’on le forcera d’être libre; car telle est la condition qui donnant chaque citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle”*.

Es justamente en el concepto de voluntad general donde podría encontrarse una analogía con el Bien Común. Sin embargo, tal como yo lo veo, no podrían identificarse ambos conceptos. En el caso del Bien Común nos referimos a aquel bien que es bueno para toda la comunidad (sociedad) y del cual pueden gozar todos y cada uno de sus integrantes. La voluntad general de Rousseau, por su parte, debería expresar el interés común de todos los ciudadanos, pero las voluntades particulares podrían resultar incompatibles con la misma y podrían ser obligados a acatarla pues por su ignorancia no llegan a darse cuenta donde se hallan sus reales intereses. Esto no parece ciertamente compatible con un Bien Común que, en los casos anteriores, se consideraba como el Bien Trascendente más elevado (Dios).

Pero, a partir de Hobbes no cabe duda que se produce un cambio importante en la concepción de Bien Común que pasa a estar fundada en la premisa de los derechos individuales naturales de los que deberían gozar todos los individuos de acuerdo con la ley natural en el estado de naturaleza. Pero, existe una importante diferencia significativa con la doctrina de la ley natural que suponía la naturaleza eminentemente social de las personas. Los derechos naturales individuales son prepolíticos y los individuos entran a formar parte de la sociedad (comunidad) para buscar protección para esos mismos derechos que tienen prioridad respecto de cualquier Bien Común distinto de la sumatoria de los bienes individuales²⁴.

Debe tenerse presente que Locke procuró transformar la doctrina de las leyes de la naturaleza en una doctrina de derechos individuales naturales e inalienables. En la sociedad surgida del contrato social las personas conservan todos los derechos y libertades de los que disfrutaban en el estado de naturaleza, pero ahora garantizados y asegurados por el poder del gobierno que la sociedad eligió²⁵. En este enfoque se diluye la noción de Bien Común como el ideal supremo y trascendente. En este pensamiento la autonomía individual es superior a cualquier noción de un Bien Común distinto de la mera maximización de las elecciones individuales hechas con libertad que así se convierten en el valor supremo.

Algunos autores, como John Finnis, han intentado encontrar un nexo entre los derechos individuales y el Bien Común, aunque no consustanciado con un Ser Trascendente. Los seres humanos buscan obtener en la vida lo que denomina

²⁴ Cf. Fortín, E., "The New Rights Theory and the Natural Law", **Review of Politics**, vol. 44, 1982.

²⁵ La idea de las leyes de la naturaleza y de los derechos naturales inspiró a Jefferson en la elaboración de la **Declaración de la Independencia** de los Estados Unidos en 1776 quien tomó la idea directamente de Locke: *"We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain inalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness. That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed. That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or abolish it."*

como “bienes básicos” que, en un sentido aristotélico, habrán de contribuir a su florecimiento, a una buena vida²⁶. Finnis identifica siete bienes básicos fundamentales e irreducibles, presentes en casi todas las teorías de la ley natural: 1) la vida humana; 2) el conocimiento; 3) la experiencia estética; 4) el juego y la diversión; 5) la sociabilidad y la amistad; 6) la razonabilidad práctica y 7) la religión. De acuerdo con Finnis todos son igualmente fundamentales y ninguno puede ser reducido a un aspecto de otros o ser meramente instrumental en la búsqueda de otros. Todos pueden asumir el rol más importante en diferentes puntos del tiempo. No hay diferencias en sus rangos de valor intrínseco. Pero esos bienes no constituyen el Bien Común a pesar de que constituyen bienes para todos y que todos pueden alcanzarlos y gozarlos toda vez que asuman aquello que puede ser considerado como correcto e incorrecto²⁷.

2. El Bien Común en la Doctrina Social de la Iglesia

La teoría del Bien Común parece haber caído en desuso con el predominio de la teoría de los derechos naturales individuales. Sin embargo, esta posición no ha perdido en absoluto vigencia en el pensamiento de la Iglesia Católica. Esta vigencia se ha reafirmado en la llamada Doctrina Social de la Iglesia (DSI), en especial a partir de la aparición en 1891 de la Encíclica ***Rerum Novarum*** del Papa Leon XIII²⁸. Con posterioridad otras encíclicas, documentos y cartas apostólicas de los sucesivos pontífices fueron nutriendo el cuerpo de la Doctrina Social al tiempo que se iba adaptando a las distintas circunstancias históricas y hechos significativos del siglo XX²⁹.

²⁶ Cf. Finnis, J., **Natural Law and Natural Rights**, Clarendon Press, Oxford, 1980.

²⁷ Para Finnis su lista debe ser evidente por sí misma y alude en su apoyo a la teoría de Santo Tomás de Aquino respecto de la *indemostrabilia* de los bienes humanos básicos.

²⁸ Cf. León XIII, Carta Encíclica “***Rerum Novarum***”, 15 de mayo de 1891.

²⁹ Pueden entonces mencionarse como muy significativas y pertinentes las encíclicas ***Quadragesimo Anno*** (1931), ***Mater et Magistra*** (1961), ***Pacem in Terris*** (1963), ***Populorum Progressio*** (1967), ***Octogesima Adveniens*** (1971), ***Evangelii Nuntiandi*** (1975), ***Redemptor Hominis*** (1979), ***Laborem Exercens*** (1981), ***Sollicitudo Rei Socialis*** (1987), ***Centesimus Annus*** (1991), ***Tertio Millennio Adveniente*** (1994),

La DSI es la parte del magisterio de la Iglesia que “formula los resultados de la meditación respecto de las complejas realidades de la existencia humana, en sociedad y en un contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición viva de la Iglesia”. Debe proponer principios y valores que, aplicando las enseñanzas del Evangelio, contribuyan a crear una sociedad digna del hombre, puesto que la persona humana debe ser fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales. Encuentra su fundamento en la regla de oro y se apoya en cuatro principios básicos:

- 1) **La dignidad de la persona humana:** proporciona el fundamento para los derechos humanos. El ser humano creado a imagen y semejanza de Dios tiene una dignidad inalienable y debe ser considerado siempre como un fin y no como un medio, pues “el hombre en la tierra es la sola criatura que Dios ha querido por sí misma”³⁰. En el pensamiento social católico el individualismo no tiene lugar pues el principio de la dignidad humana es el fundamento para el derecho del que debe gozar cada persona de que se asegure su pertenencia a una comunidad, la de la familia humana. El principio y el fin de todas las instituciones de la sociedad es y debe ser la persona humana que no puede existir ni desarrollarse fuera de la vida social.
- 2) **El Bien Común:** ha sido definido por el Concilio Vaticano II como “el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección”³¹. En el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (CDSI) se define su perfil con las siguientes palabras: *“El Bien Común no consiste en la simple suma de los bienes particulares de cada sujeto del cuerpo social.*

Evangelium Vitae (1995). Y además los documentos del Concilio Vaticano II ***Gaudium et Spes*** (1965).

³⁰ Esto fue enfatizado por el Papa Juan Pablo II en su encíclica ***Centesimus Annus*** de 1991. Nótese que ésta es también una de las versiones del imperativo categórico de Kant.

³¹ Cf. ***Gaudium et Spes***, 1965 y Pontificio Consejo Justicia y Paz, **Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia**, Conferencia Episcopal Argentina Oficina del Libro, Buenos Aires, 2005 (en adelante CDSI).

Siendo de todos y de cada uno es y permanece común, porque es indivisible y porque sólo juntos es posible alcanzarlo, acrecentarlo y custodiarlo, también en vistas al futuro. Como el actuar moral del individuo se realiza en el cumplimiento del bien, así el actuar social alcanza su plenitud en la realización del Bien Común. El Bien Común se puede considerar como la dimensión social y comunitaria del bien moral³². En esta concepción el Bien Común es “bien de todos los hombres y de todo hombre” y constituye un deber de todos los miembros de la sociedad. La importancia que la Iglesia Católica asigna al Bien Común queda claramente representada por el hecho de que constituye una de las voces más referidas en el CDSI. Por tal razón, se profundizará luego sobre el tema.

- 3) **La subsidiariedad:** formulado por primera vez bajo ese título por el Papa Pio XI en la encíclica de 1931 ***Quadragesimo Anno***, sostiene que las decisiones deben ser tomadas en el nivel más cercano a los afectados por las mismas. El Estado debe limitar su intervención pues podría amenazar la libertad e iniciativas personales. En tal sentido se opone a toda forma de colectivismo y procura armonizar las relaciones entre individuos y sociedad. Como consecuencia, se entiende que la economía debe ser obra de la iniciativa de los individuos por sí solos o en sociedad, aunados por intereses comunes³³. Este principio concierne a la relación entre la comunidad política y la sociedad civil. Entendido en un sentido positivo sostiene que el estado tiene el deber de crear las condiciones para que las empresas puedan desarrollar sus actividades de forma coordinada con los otros componentes sociales, con el objetivo del Bien Común. Pero también tiene una connotación negativa en el sentido de que el estado debe abstenerse de intervenir para restringir la iniciativa, libertad y responsabilidad de las organizaciones comunitarias³⁴.

³² CDSI, # 164.

³³ Cf. Juan XXIII, Carta Encíclica ***“Mater et Magistra”***, 1961.

³⁴ CDSI, # 186.

4) **La solidaridad:** este principio formulado por Juan Pablo II en la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* de 1987 representa la firme determinación de empeñarse por el bien de todos y de cada uno, es decir por el Bien Común. Y ello no constituye un sentimiento sino una virtud que implica asumir responsabilidades de unos para con otros. Y el deber de solidaridad de las personas debe ser extendido también a los pueblos. Y debe entenderse que la familia humana es una y ello obliga a que “todos seamos verdaderamente responsables por todos”. Es decir, a identificarnos con el otro. Y ello adquiere relevancia en un mundo donde existe una conciencia cada vez más difundida del “vínculo de interdependencia entre los hombres y entre los pueblos”. La solidaridad adquiere valor como principio social ordenador de las instituciones y se constituye en una virtud moral.

En la interacción del individuo con la comunidad y organizaciones sociales que integra hay cuatro valores sociales fundamentales inherentes a la persona humana, cuyo ejercicio sostenido lleva al Bien Común y a la mejora personal del sujeto. La relación entre principios y valores es de reciprocidad. Unos necesitan de los otros y requieren además del ejercicio de las virtudes morales³⁵.

1. **La verdad:** permite que la convivencia de las personas dentro de la comunidad que integran sea “ordenada, fecunda y conforme con su dignidad de personas” y de acuerdo con los requisitos que demanda la moralidad.
2. **La libertad:** el derecho al ejercicio de la libertad constituye una exigencia inseparable de la dignidad de la persona humana y ello no significa un “ejercicio incontrolado de la propia autonomía personal”. Debe basarse en lazos recíprocos dentro de los límites fijados por el Bien Común, las leyes y el marco de la responsabilidad.
3. **La justicia:** constituye una de las virtudes cardinales y significa dar a cada persona, y a Dios, lo que le es debido. Se basa en la voluntad de reconocer al otro como persona. El Magisterio de la Iglesia reconoce las

³⁵ CDSI, # 197- 208.

formas clásicas de justicia: conmutativa, distributiva y legal. Y ha ido adquiriendo creciente relevancia la justicia social que regula las relaciones sociales y es altamente significativa en el mundo actual.

4. **La caridad:** es considerada por el CDSI como “el criterio supremo y universal de toda la ética social” ya que “los valores de la verdad, la libertad y la justicia, nacen y se desarrollan de la fuente interior de la caridad”. La caridad presupone y trasciende la justicia, que por sí sola no es suficiente para regular las relaciones humanas.

Puede resultar interesante mencionar en este punto los conceptos sostenidos, desde una óptica tomista, por el filósofo católico Jacques Maritain, para quien el fin de la sociedad política es perseguir el Bien Común. Y que tal Bien Común no es la mera suma de los bienes individuales. Estos están sin duda comprendidos dentro del concepto pero el mismo incluye también otras cosas, algo más profundo, más concreto y más humano³⁶. Son todas las cosas que constituyen la buena vida humana. Pero no debe ser considerado como un fin sino como un medio para alcanzar los fines últimos y, tal como sostiene Pío XI, “la sociedad es un medio natural del cual el hombre puede y debe servirse para obtener su fin, porque la sociedad humana es para el hombre, y no al contrario”. Y “no hay que entender esto en el sentido del liberalismo individualista, que subordina la sociedad al uso egoísta del individuo”³⁷.

3. El Bien Común y la Responsabilidad Social Empresaria

Los aspectos analizados tienen una indudable relevancia respecto del tema de la responsabilidad social empresaria y puede desarrollarse una concepción de la misma fundada en el Bien Común y en el moderno criterio de responsabilidad hacia los stakeholders³⁸. Cuando el concepto de *stakeholder* se impuso como

³⁶ Cf. Maritain Jacques, **La persona y el Bien Común**, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968.

³⁷ Cf. Pío XI, Carta Encíclica “**Divini Redemptoris**”, 19 de marzo de 1937.

³⁸ Cf. Argandoña, A., “The Stakeholder Theory and the Common Good”, **Journal of Business Ethics**, Vol. 17, 1998.

parámetro para la correcta evaluación de la RSE este concepto adquirió una dimensión que, con algunas excepciones, no había tenido hasta el momento.

Debe recordarse que en esta materia siempre suele haber una ineludible referencia a un conocido, controvertido y muy citado artículo de Milton Friedman en el cual planteó con toda claridad cuáles, a su entender, debían ser los intereses de las corporaciones que sus agentes deberían defender, afirmando que “la responsabilidad social de las empresas es incrementar sus beneficios”³⁹. Friedman plantea una pregunta aproximadamente en los siguientes términos: “¿Los ejecutivos de una corporación pueden estar justificados en defender la idea de la responsabilidad social de la empresa de la cual son agentes?”. Y, obviamente, su respuesta es rotundamente negativa. De acuerdo con lo enunciado por Friedman los hombres de negocios que pretendieran defender la idea de una responsabilidad social de sus empresas serían “*unwitting puppets of the intellectual forces that have been undermining the basis of a free society*” y, añade, estarían “*preaching pure and unadulterated socialism*”⁴⁰.

Las propuestas de Friedman predominaron por casi dos décadas en el pensamiento de los dirigentes de empresas y en la mayoría de los escritos de los economistas académicos. Sin embargo, en esos años la cuestión de la responsabilidad social dio lugar a un sostenido debate, aunque el mismo estuvo restringido al ámbito académico.

Casi simultáneo con el artículo de Friedman, había aparecido un trabajo de Melvin Anshen⁴¹ quien, al observar el surgimiento de nuevas presiones y demandas dirigidas a las empresas, infería que la sociedad se estaba dirigiendo

³⁹ Cf. Friedman, M., “The Social Responsibility of Business is to Increase Its Profits”, **The New York Times Magazine**, 13 de septiembre de 1970.

⁴⁰ Cf. Friedman, M., **Op.Cit.**, 1970. Hay también que tener en cuenta que, dada la revista en que fue publicado el artículo, su extensión y el público al cual se suponía dirigido, Friedman, sin duda, sólo debe haber pretendido que el artículo fuera de divulgación y no que se convirtiera en la suerte de Biblia en que sus seguidores lo han convertido.

⁴¹ Cf. Anshen, M., “Changing the Social Contract: A Role for Business”, **Columbia Journal of World Business**, Vol. 5, Noviembre-Diciembre 1970.

hacia una redefinición del rol y responsabilidad de las empresas privadas. Ello podía ser también visto como una demanda para un nuevo conjunto de relaciones entre las empresas, los gobiernos, las organizaciones no económicas y las personas. En otras palabras un cambio en lo que los filósofos y los teóricos de la ciencia política han denominado “el contrato social”⁴².

Para Anshen estaba muy clara la vigencia de un contrato social implícito entre las empresas y la sociedad. De acuerdo con el mismo la sociedad establecería las normas que estructuran los objetivos y responsabilidades de las empresas de conformidad con los intereses sociales prevalecientes. Si en el pasado estos intereses se centraban en el logro de un rápido crecimiento económico⁴³, visto como fuente de todo progreso, en el presente⁴⁴ tales intereses se orientarían más hacia mejoras en la calidad de vida y en la preservación del medio ambiente. En este caso ya no resultaría adecuado manejarse con los costos privados cargando a la comunidad con los costos sociales. De este modo debería producirse una modificación del contrato social implícito que se manifestase, entre otras cosas, en una internalización de los costos sociales que deberán jugar un rol de importancia en los análisis de costo beneficio que realicen las empresas. Ello habría de implicar una redefinición de la naturaleza y alcances tanto de la responsabilidad del management como del concepto de beneficios.

Anshen veía ciertamente muchas dificultades para lograr, por lo menos en esos años, una implementación efectiva de los cambios que esa nueva orientación habría de requerir. Sobre todo si, como era razonable, la empresa debía retener su natural orientación hacia la búsqueda de beneficios⁴⁵.

⁴² Cf. Montuschi, L., “La idea del contrato social de Sócrates a Rawls: ¿teoría ética o teoría política”, **Documento de Trabajo, Universidad del CEMA**, N° 265, Julio 2004.

⁴³ La maximización del beneficio apuntaría justamente a tal objetivo.

⁴⁴ Se estaría refiriendo a los setenta.

⁴⁵ Sin embargo, Anshen consideraba que era en el propio interés de la supervivencia de las empresas y de la sociedad misma adherir al nuevo enfoque.

Pocos años más tarde el profesor Keith Davis reconocía que, como consecuencia de los debates y controversias que se habían venido produciendo, la opinión pública en forma creciente estaba planteando demandas de tipo social a las instituciones, en particular a las empresas. En relación con las mismas sostenía que “la responsabilidad social se deriva del poder social” que detentan las corporaciones que con sus acciones están afectando los intereses de otros sectores de la sociedad⁴⁶. En consecuencia, “responsabilidad social” significaría, en el pensamiento y propuestas de K. Davis, que el responsable de tomar decisiones corporativas no sólo debe servir los intereses propios de la empresa sino que también debe proteger y mejorar los intereses de la sociedad en la que opera⁴⁷. Tal como lo planteaba Anshen, también para Davis muchas de las cuestiones relativas a la responsabilidad social de las empresas se centraba en la cuestión de los costos sociales.

Pocos años después de la publicación del artículo de Friedman, Kenneth Arrow, quien luego también obtendría el Premio Nobel, rechaza el argumento de Friedman respecto de que la única responsabilidad social de las empresas debe ser maximizar beneficios ya que ese objetivo tendría alguna validez sólo en el caso de mercados competitivos⁴⁸. En mercados imperfectos, sobre todo en el caso de monopolios, no existiría justificación social para la maximización de beneficios. Además, la distribución del ingreso resultante de tal maximización de beneficios irrestricta sería muy desigual y falta de equidad. Y este comportamiento tendería a apartar de la sociedad toda motivación de tipo altruista que puede ser tan legítima como la motivación egoísta. Pero Arrow señala que, aun en el caso en que los problemas anteriores fueran dejados de lado, no podrían ignorarse dos categorías de efectos cuya presencia implicaría que la regla de maximización de beneficios habrá de resultar socialmente

⁴⁶ Cf. Davis, K., “Five Propositions for Social Responsibility”, **Business Horizons**, Vol. 18, junio 1975.

⁴⁷ Cf. Davis, K., **Op.Cit.**

⁴⁸ Cf. Arrow, K. J., “Social Responsibility and Economic Efficiency”, **Public Policy**, Vol. 21, Summer 1973.

ineficiente. El primer caso se daría ante la presencia de externalidades negativas producidas por la contaminación y por la congestión⁴⁹. El segundo caso se presentaría cuando existen desniveles de conocimientos, o información asimétrica, entre el vendedor y el comprador en el mercado⁵⁰. En ambas situaciones Arrow señala que resulta deseable la presencia de cierta idea de responsabilidad social, sea ella “ética, moral o legal”. Dado que entiende que dicha idea no habrá de surgir por sí misma, considera conveniente institucionalizar dicha responsabilidad social a través de regulaciones, impuestos, normas legales o códigos de ética. Está claro que en el trabajo de Arrow ya están presentes los fundamentos del concepto de “responsabilidad social de las empresas” (RSE) que tan amplia difusión ha tenido a partir de la década del noventa.

Es en los ochenta cuando surge con fuerza una muy influyente propuesta de un punto de vista ampliado de la responsabilidad corporativa hacia los llamados *stakeholders*⁵¹. Los análisis derivados del mismo proveyeron un sólido fundamento para el resurgimiento en los noventa del concepto de responsabilidad social de las empresas (RSE), ahora ya no restringido a la sola consideración del mundo académico sino planteado como parte de la estrategia competitiva de las empresas.

De acuerdo con este punto de vista se sostiene que los directivos empresarios en su toma de decisiones no sólo deben tener en cuenta los intereses de sus accionistas sino también deben considerar todos los grupos que también tienen algún interés en la corporación. Estos grupos se denominan *stakeholders* término que se define como “*any group or individual who can affect or is affected*

⁴⁹ Estos son los dos ejemplos que presenta Arrow, aunque bien señala que pueden darse muchos otros.

⁵⁰ Ya que no se cumpliría el supuesto de información perfecta del comprador.

⁵¹ Cf. Freeman, R.E., **Strategic Management: A Stakeholder Approach**, Pitman, Boston 1984. No existe un término equivalente al de *stakeholder* en castellano y su significado de “todos aquellos involucrados o con intereses en el negocio” no queda bien reflejado en el término “interlocutores” que aparece en publicaciones internacionales.

*by the achievement of the organisation's objectives*⁵². Son ejemplos de *stakeholders* los trabajadores, los proveedores, los clientes, los acreedores, los competidores, el gobierno y la comunidad y, por supuesto, los accionistas⁵³ que deben ser vistos como un grupo más aunque con una muy particular relación con la empresa.

Esta propuesta de responsabilidad ampliada de las empresas puede fundarse en varias teorías de la ética normativa. Pero es interesante observar que puede plantearse una suerte de convergencia entre la propuesta del utilitarismo de alcanzar “el mayor bien para el mayor número”⁵⁴ y la formulación del imperativo categórico de Kant que sostiene que debe tomarse siempre a la humanidad como un fin y nunca como un medio⁵⁵.

De todos modos, hay varias cuestiones discutibles en esta materia. En primer lugar, quien puede ser considerado como un *stakeholder*. En segundo, como se identifican los diferentes grupos de *stakeholders* y qué los diferencia⁵⁶. Finalmente, es cuestión de análisis definir la relación que existe entre la organización y los *stakeholders* y determinar si algún grupo tiene precedencia respecto de los otros. En definitiva, de acuerdo con este enfoque el significado que debería prevalecer de la RSE es aquel que se refiere al “logro del éxito comercial de modo que se respeten los valores éticos, la gente, las comunidades y el medio ambiente”.

⁵² Cf. Freeman, R.E., **Op. Cit.**

⁵³ Cf., Goodpaster, K.E., “Business Ethics and Stakeholder Analysis”, **Business Ethics Quarterly**, vol. 1, enero 1991.

⁵⁴ Cf. Mill, J.S., **Utilitarianism: Text with Critical Essays** (editado por Samuel Gorovitz), Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1971.

⁵⁵ “*El hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin*”. Cf Kant, I., **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**, 1785.

⁵⁶ En este punto no puede dejar de mencionarse la llamada “paradoja de Goodpaster” de acuerdo con la cual existen diferencias en la relación fiduciaria que debe darse entre la empresa y los *shareholders* y aquella que corresponde a la empresa y a los restantes *stakeholders*. Cf. Goodpaster, K.E., **Op.Cit.**, 1991.

Pero, ¿cual sería la relación que podría plantearse entre este concepto y aquel basado en el Bien Común de acuerdo con la DSI? Ante todo debe tenerse presente que todas las teorías relativas a la RSE presuponen implícita o explícitamente cierta visión del ser humano y de su inserción en las comunidades y en la sociedad. Así en la propuesta que algunos han denominado del “capitalismo fiduciario”⁵⁷, inspirada esencialmente en las ideas de Friedman, los directivos actúan meramente como agentes fiduciarios de los propietarios de las empresas y su obligación es responder de modo adecuado a los intereses de los mismos⁵⁸ dentro de los límites marcados por la ley y, en alguna medida, también por los usos éticos del lugar. El mercado libre y las libertades individuales son requisitos esenciales. En el presente se han producido algunas extensiones de este modelo en los cuales se reconoce que las consideraciones de tipo social han adquirido una importancia creciente en economías globalizadas en donde el capital de reputación resulta un elemento significativo para capturar y retener mercados y se ha convertido así en una nueva estrategia de negocios.

En este enfoque el individuo es importante como tal y tiene derecho a la vida, a la propiedad y a la libertad. La sociedad sería la suma de todos los individuos que necesitarán acuerdos y arreglos para funcionar (contrato social). Los intereses sociales, así como las regulaciones gubernamentales, sólo habrán de actuar como restricciones en el proceso de maximización individual. Actuando dentro de los límites impuestos por tales restricciones elimina ulteriores responsabilidades por las eventuales consecuencias derivadas de las actividades de la empresa.

Este enfoque está, sin duda, muy alejado de las propuestas de la DSI. El posible criterio de Bien Común pertinente en esta concepción estaría dado por la suma

⁵⁷ Cf. Melé, D., “Mainstream Theories on Normative Corporate Social Responsibility: Analysis from Catholic Social Thought”, **Sixth International Symposium on Catholic Social Thought and Management Education**, Pontificia Università San Tommaso (Angelicum), 5-7 octubre 2006.

⁵⁸ Tal vez no con el alcance que supondría la teoría del “agente leal”.

de los bienes individuales y lo individual sería un bien intrínseco superior al bien social. Lo individual no se supeditaría nunca a lo social. Muchas de las propuestas que se derivan en este análisis parten de la concepción del derecho de propiedad como un derecho absoluto lo cual no es aceptado con tales alcances por la DSI. La DSI acepta la propiedad privada “que asegura a cada cual una zona absolutamente necesaria para la autonomía personal y familiar” y es fuente de “la responsabilidad que constituye una de las condiciones de las libertades civiles”⁵⁹ pero sostiene que en la tradición cristiana nunca se ha aceptado ese derecho como absoluto. Se lo entiende como integrando el contexto de derecho común de todos de usar los bienes, es decir condicionado al destino universal de todos los bienes⁶⁰. En definitiva, la enseñanza social de la Iglesia conduce a “reconocer la función social de cualquier forma de propiedad privada”. Y la empresa privada deberá servir el Bien Común y “la legítima búsqueda del beneficio debe armonizarse con la irrenunciable tutela de la dignidad de las personas que a título diverso trabajan en la misma”⁶¹.

Es claro que, tal como surge de la comparación de estos pocos elementos, la divergencia entre el enfoque del capitalismo fiduciario y la DSI es realmente significativa. No parece posible conciliar ambas posiciones. De acuerdo con la DSI ser ético implica promover el mayor bien propio promoviendo el bien de otras personas.

La teoría de la RSE ampliada hacia todos los *stakeholders* a quienes se considera identificados, en cierta medida, con los intereses y negocios de la corporación y a quienes debe responder en una medida que excede lo que establece la legislación. Al parecer, no queda demasiado claro cuales serían las teorías de ética normativa que estarían dando sustento a este enfoque. El autor que representa de manera más significativa este enfoque no disiente de las variadas propuestas y las compatibiliza entendiendo el modelo como una

⁵⁹ Cf. CDSI, # 176-178.

⁶⁰ Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica **Laborem Excercens**, 1981.

⁶¹ Cf. CDSI, # 336-345.

metáfora en la cual todas encuentran su lugar⁶². La ya mencionada “paradoja de Goodpaster” sostiene la existencia de una diferencia en el carácter de la relación fiduciaria que la empresa tiene hacia sus accionistas respecto de aquella que podría tener hacia los restantes *stakeholders* a quienes no debe verse como meros medios hacia el fin de maximizar los beneficios de los primeros.

¿Pero como podríamos relacionar esto con la doctrina de la RSE basada en el Bien Común que sostiene la DSI? Hay autores que han argumentado que la teoría o enfoque ampliado hacia los *stakeholders* puede ser fundado en el concepto del Bien Común⁶³. Otros, en cambio, a pesar de reconocer los aspectos positivos de este enfoque, señalan que algunas de sus propuestas no están de acuerdo con la posición de la DSI.

En el primer caso, se ha señalado que no debe sostenerse la existencia de un conflicto entre el logro del Bien Común y el del bien individual. Se debe considerar que la sociedad es para la persona y que el bien de los individuos no puede contraponerse al de la sociedad pues forma parte del mismo. El bien individual sólo puede lograrse dentro de la sociedad. Y el Bien Común de la sociedad es creado por sus integrantes, realizado en dicha comunidad y compartido por todos sus miembros. Ahora bien no resulta claro cual sería el fundamento moral para explicar las eventuales obligaciones de la empresa hacia los *stakeholders*. De todas maneras se consideraría que la empresa tiene una obligación fiduciaria hacia todos sus *stakeholders* basada en algún tipo de ética kantiana o en un enfoque contractualista à la Rawls.

En cuanto al primer enfoque se supone que las personas deben ser consideradas siempre como fines y nunca como medios⁶⁴. En consecuencia, cada grupo de *stakeholders* tiene derecho a participar en definir la dirección que

⁶² Cf. Freeman, R.E., “The Politics of Stakeholder Theory: Some Future Directions”, **Business Ethics Quarterly**, Vol. 4, 1994.

⁶³ Cf. Argandoña, A., **Op. Cit.**, 1998.

⁶⁴ Cf. Evan, W.M y Freeman R.E., “A Stakeholder Theory of the Modern Corporation: Kantian Capitalism” en T. Beauchamp y N. Bowie, (eds.) **Ethical Theory and Business**, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1993.

la empresa debe tomar y el objetivo de ésta ya no debería ser maximizar beneficios sino ser el instrumento para coordinar los intereses de los *stakeholders*.

En el análisis inspirado en el contractualismo de Rawls la situación inicial, que podría ser definida como el estado de naturaleza, es la “**posición original**” definida por este autor⁶⁵. Por ella Rawls entiende una situación hipotética, un experimento mental, en la cual los individuos actuando de manera racional, por sí mismos o en representación de otros, eligen los principios de justicia que desearían rigiesen para siempre y para todos como ordenadores de la sociedad en la cual viven. La posición original representa “la igualdad de los seres humanos como personas morales”⁶⁶.

Existen, no obstante, una serie de restricciones a la posibilidad de tener información respecto de esa situación inicial. En efecto, Rawls supone que las decisiones se toman detrás de un “**velo de ignorancia**” que oculta a todas las partes interesadas la información relevante respecto de sí mismos: raza, sexo, religión, nacionalidad, clase social, habilidades naturales, gustos e inclinaciones. Tampoco habrán de conocer las características políticas, económicas y culturales de su propia sociedad. Detrás de ese velo de ignorancia todos los individuos son moralmente iguales, racionales y libres. Es obvio que todos saben que en el mundo real existirán diferencias en la dotación de activos y habilidades naturales que permitirán diferenciar distintos grupos de individuos.

El principio de justicia que habrá de regir en la versión del contrato social de Rawls deberá ser mutuamente beneficioso para todos los integrantes de la sociedad. Debe enfatizarse el hecho de que las restricciones impuestas por el velo de ignorancia representarían la expresión de la demanda moral de imparcialidad dirigida a quienes deben elegir los correspondientes principios.

⁶⁵ La posición original de igualdad es definida por Rawls como la que “corresponde al estado de naturaleza de la teoría tradicional del contrato social”. Cf. Rawls, J., **The Theory of Justice**, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1971.

⁶⁶ Cf. Rawls, J., **Op.Cit.**, 1971.

Existen indudables coincidencias entre lo sostenido por la teoría de la RSE ampliada hacia los *stakeholders* y lo sostenido por la DSI. En tal sentido puede mencionarse el hecho de que deben considerarse los derechos y el Bien Común de todos tales *stakeholders* más allá de lo requerido por las leyes y regulaciones. Pero el Bien Común de los *stakeholders* de una empresa no constituye, por cierto, la totalidad del Bien Común de los *stakeholders* de la sociedad, que éste es el sentido implícito en la concepción de la DSI. Además, en este enfoque de la RSE el interés o intereses individuales, de un grupo o de varios grupos, es aquel que debe tener preeminencia sobre otros intereses que no integrarían esa particular comunidad. Además, debe tenerse presente que, en los hechos, la teoría de los *stakeholders* se refiere esencialmente a los intereses económicos. Y la DSI va mucho más allá al establecer que “la empresa debe caracterizarse por la capacidad de servir al Bien Común de la sociedad mediante la producción de bienes y servicios **útiles**”. Sin embargo, “la empresa desempeña también una función social, creando oportunidades de encuentro, de colaboración, de valoración de las capacidades de las personas implicadas...sin descuidar los valores auténticos que permiten el desarrollo concreto de la persona y de la sociedad”⁶⁷.

Por otra parte, la concepción de la persona humana implícita en la teoría de la RSE hacia los *stakeholders* no coincide con lo sostenido por la DSI. En la primera la persona es autónoma con derechos de valor intrínseco que superan ampliamente el criterio del *homo œconomicus* implícito en el enfoque del capitalismo fiduciario. Sin embargo, aún está lejos de la concepción de la DSI que sostiene el principio que afirma la inviolable dignidad de la persona humana (#107) creada a imagen de Dios. Y la relación entre Dios y el hombre se refleja en la dimensión relacional y social de la naturaleza humana (#110). Y una sociedad justa puede realizarse sólo en el respeto trascendente de la persona humana que no puede ser instrumentalizada para fines ajenos a su propio desarrollo. La vida comunitaria es una característica natural que distingue los

⁶⁷ Cf. DSI, # 338.

seres humanos de otras criaturas⁶⁸. Y la fuente de los derechos humanos se debe buscar justamente en esa dignidad inmanente inviolable. Y una sociedad que pretenda estar al servicio del ser humano debe proponerse el fin del Bien Común en cuanto bien de todos los hombres y de todo el hombre y que constituye un deber de todos los miembros de la sociedad⁶⁹. Mucho más allá de lo que pretende o aspira la teoría de los *stakeholders*.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Anshen, M., "Changing the Social Contract: A Role for Business", **Columbia Journal of World Business**, Vol. 5, Noviembre-Diciembre 1970.

Argandoña, A., "The Stakeholder Theory and the Common Good", **Journal of Business Ethics**, Vol. 17, 1998.

Arrow, K. J., "Social Responsibility and Economic Efficiency", **Public Policy**, Vol. 21, Summer 1973.

Concilio Vaticano II, **Gaudium et Spes**, 1965.

Davis, K., "Five Propositions for Social Responsibility", **Business Horizons**, Vol. 18, junio 1975.

Dupré, L., "The Common Good and the Open Society", **The Review of Politics**, Vol. 55, Fall 1993.

Evan, W.M y Freeman R.E., "A Stakeholder Theory of the Modern Corporation: Kantian Capitalism" en T. Beauchamp y N. Bowie, (eds.) **Ethical Theory and Business**, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1993.

Finnis, J., **Natural Law and Natural Rights**, Clarendon Press, Oxford, 1980.

Fortín, E., "The New Rights Theory and the Natural Law", **Review of Politics**, vol. 44, 1982.

Freeman, R.E., "The Politics of Stakeholder Theory: Some Future Directions", **Business Ethics Quarterly**, Vol. 4, 1994.

Freeman, R.E., **Strategic Management: A Stakeholder Approach**, Pitman, Boston 1984.

Friedman, M., "The Social Responsibility of Business is to Increase Its Profits", **The New York Times Magazine**, 13 de septiembre de 1970.

Goodpaster, K., "Business Ethics and Stakeholder análisis", **Business Ethics Quarterly**, Vol. I, N° 1, 1991.

⁶⁸ Cf. DSI, # 130-151.

⁶⁹ Cf. DSI, # 130-170.

Hobbes, T., **Leviathan**, 1651.

Juan Pablo II, Carta Encíclica **Centesimus Annus**, 1991.

Juan Pablo II, Carta Encíclica **Sollicitudo Rei Socialis**, 1987.

Juan Pablo II, Carta Encíclica **Laborem Excercens**, 1981.

Juan XXIII, Carta Encíclica **Mater et Magistra**, 1961.

Kant, I., **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**, 1785.

León XIII, Carta Encíclica **Rerum Novarum**, 15 de mayo de 1891.

Locke, J., **The Second Treatise on Government**, 1690

Maritain Jacques, **La persona y el Bien Común**, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968.

Melé, D., “Mainstream Theories on Normative Corporate Social Responsibility: Analysis from Catholic Social Thpught”, **Sixth International Symposium on Catholic Social Thought and Management Education**, Pontificia Università San Tommaso (Angelicum), 5-7 octubre 2006.

Mill, J.S., **Utilitarianism: Text with Critical Essays** (editado por Samuel Gorovitz), Bobbs,-Merrill, Indianapolis, 1971.

Montuschi, L., “La idea del contrato social de Sócrates a Rawls: ¿teoría ética o teoría política”, **Documento de Trabajo, Universidad del CEMA**, N° 265, Julio 2004.

Pío XI, Carta Encíclica **Divini Redemptoris**, 19 de marzo de 1937.

Pontificio Consejo Justicia y Paz, **Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI)**, Conferencia Episcopal Argentina Oficina del Libro, Buenos Aires, 2005.

Pufendorf , S., **De jure naturae et gentium** (1672).

Rawls, J., **The Theory of Justice**, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1971.

Rousseau, Jean-Jacques, **Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes**, 1753.

Rousseau, Jean-Jacques, **Du contrat social**, 1762.