

El bien común de la empresa en la tradición aristotélico-tomista

Alejo José G. Sison y Joan Fontrodona*

Recibido: 3 de julio - Aceptado: 12 de diciembre

Las empresas contribuyen al bien común político de dos maneras. Una, a través de los bienes y servicios (la dimensión objetiva del trabajo en común) que satisfacen las necesidades y deseos humanos; y la otra, mediante el propio trabajo conjunto de producción (la dimensión subjetiva), dado que proporciona a los trabajadores una oportunidad de desarrollar sus virtudes técnicas, artísticas, morales e intelectuales. De acuerdo tanto con la tradición aristotélico-tomista como con la Doctrina Social de la Iglesia, la segunda contribución es superior a la primera, aunque la primera es condición necesaria para obtener la segunda.

Palabras clave: Empresa, Bien común, Tradición aristotélico-tomista.

Business firms contribute to the political common good in two ways. One is through the goods and services (the objective dimension of the work in common) that satisfy human needs and wants, and the other, through the joint production effort itself (the subjective dimension), inasmuch as it provides an opportunity for workers to develop technical, artistic, moral and intellectual virtues. In consonance with the Aristotelian-Thomistic tradition, as well as with Church Social Teachings, the second contribution is superior to the first, although the first is a necessary condition to obtain the second.

Keywords: Business Firms, Common Good, Aristotelian-Thomistic Tradition.

**Alejo J. Sison es profesor adjunto de Filosofía en la Universidad de Navarra (ajsison@unav.es). Joan Fontrodona es profesor adjunto de Ética Empresarial en el IESE de Barcelona (fontrodona@iese.edu).*

Traducción del texto inglés de M^a Cristina Bozal.

208 I. ¿Qué es el bien común?

El conocido economista y pensador social de la escuela austríaca Friedrich Augustus von Hayek escribió: “El ‘bien social’, o ‘propósito común’ por el que la sociedad se organiza se suele describir vagamente como el ‘bien común’, el ‘bienestar general’ o el ‘interés general’. No se necesita mucha reflexión para concluir que estos términos no tienen un significado suficientemente definido como para determinar un particular curso de acción”¹. La negación del bien común ha sido una característica no sólo de la particular corriente del liberalismo económico que representa Hayek sino también de toda la filosofía de la Ilustración².

Supuestamente, la noción de “bien común” ha sido empleada por algunos como una estratagema para proponer una agenda totalitaria (por bien intencionada que esté) y atropellar los inalienables derechos individuales, mientras que otros han defendido que, en una sociedad global y crecientemente multicultural, no podría existir tal principio universal³. Por tanto, el término “bien común” ha acabado siendo una especie de palabra clave para referirse a una ética y una política inspirada tanto en la tradición aristotélico-tomista como en la enseñanza moral y social de la Iglesia Católica.

En gran medida, la dificultad de aceptar el bien común podría localizarse en una visión individualista de la persona humana. El ser humano se concibe como si estuviera ya completamente constituido como un individuo previo a su pertenencia a un grupo particular. En un hipotético “estado de naturaleza” carece de dimensión social intrínseca y sólo adquiere esta de modo accidental cuando, motivado por su propio interés, entra en el “contrato social”. Por lo que se

1 Hayek, F. (2001), p. 60.

2 MacIntyre, A. (1988).

3 Keys, M.M. (2006), pp. 5-8.

refiere a los intereses, los individuos realmente no comparten nada en común, ya que cada uno tiene una versión propia de su utilidad o placer privado, usualmente en conflicto con la del resto. Y denominar a ese interés, utilidad o placer, cualquiera que fuera, como un “bien” podría ser un nombre poco apropiado, ya que no implica perfección esencial en absoluto, sino tan sólo la satisfacción momentánea de una inclinación o un deseo. A falta de un bien común, lo que la política debería perseguir, por tanto, es el ideal de justicia, entendido como la observancia de reglas formales en la acción colectiva, sin otra base que los derechos individuales a los que hemos prestado libremente nuestro consentimiento como seres racionales⁴.

Aún dentro de la tradición aristotélico-tomista y de la tradición católica, a la idea del “bien común” no se le han ahorrado las controversias. En tiempos recientes, la polémica más famosa ha girado en torno a la primacía o del bien común o del bien individual, con de Konink abogando por el primero y Eschmann –supuestamente en representación de Maritain– por el segundo⁵. Mientras que para de Konink el bien común o el bien compartido por todos es lo que más eleva la dignidad humana, para Eschmann es el individual, el bien personal único de cada uno. De hecho, no existe contradicción entre ambas posiciones, sino tan sólo una diferencia de acento: de Konink se refiere, sobre todo, a la dignidad del fin de la persona humana, que es su relación con Dios como el bien común último. Eschmann, por su parte, se fija más en la dignidad de la naturaleza de cada persona humana, como principio o punto de partida. Ambas posiciones no sólo son complementarias, sino también necesarias. La dignidad humana reside en el hecho de que, como punto de partida, todos y cada uno son un todo (Eschmann y Maritain) y que, al mismo tiempo, todos somos parte de algo mayor que nosotros mismos (de Konink), como término o punto de llegada.

4 Rawls, J. (1976).

5 Walshe, S. (1995), pp. 83-121.

210 Examinemos ahora los orígenes del concepto de bien común.

I. Aristóteles y el bien común de la *polis*

¿Qué es el bien? En las líneas iniciales de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles define el bien como “aquello a que todas las cosas tienden”⁶, el fin de un apetito, deseo, inclinación o tendencia dada. Basándose en Aristóteles, Santo Tomás de Aquino explica que el bien perfecciona no sólo por vía del conocimiento, como la verdad, sino también, por vía de la realidad, como el mejor estado del ser en sí mismo⁷. En otro lugar enseña que el bien es un aspecto de todo ser, en la medida en que es un objeto de deseo, es perfecto y está en acto⁸. Decimos que algo es “bueno”, por tanto, en cuanto que es o existe y en la medida en que ha alcanzado su fin o perfección, siendo capaz de transmitir esa perfección a otros.

¿Y qué hay acerca del “bien común”? Para Aristóteles, el bien común tiene que ver con la *polis*: “aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades”⁹. El bien común, el bien de la *polis* se explica, entonces, en contraste con el bien exclusivo del individuo, que es inferior. El Aquinate es incluso más explícito en su comentario: el bien común como causa es “más divino porque muestra mayor parecido a Dios, que es la causa última de todo bien”¹⁰.

Aparte del bien común y del bien exclusivo del individuo, todavía encontramos en la *Ética a Nicómaco* otra clasificación de los bienes:

⁶ *Ética a Nicómaco* 1094a.

⁷ *De Veritate* q. 21, a. 1, c.

⁸ *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 1, c.

⁹ *Ética a Nicómaco* 1094b.

¹⁰ *Comentario a la Ética a Nicómaco* I, 2, 30.

aquellos que se buscan por sí mismos y aquellos que se buscan con vistas a otro. Aristóteles indica que un bien perseguido en sí mismo es siempre mejor porque está completo¹¹. Entre los diferentes bienes posibles buscados en sí mismos, la *eudaimonia* o felicidad, una vida humana floreciente, sobresale como la más digna de elección, la más completa y la más autosuficiente¹². Esta autosuficiencia, sin embargo, necesita aclaración: “Pero no entendemos por suficiencia el vivir para sí sólo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social”¹³. Entonces, la *eudaimonia* consiste en una vida buena en común, que se comparte con la familia, los amigos y los conciudadanos de uno en la *polis*. No sólo es este el bien humano supremo sino que es también el bien común.

En esencia, la *Política* de Aristóteles no es más que un tratado sobre cómo el pleno desarrollo humano puede alcanzarse en la *polis*¹⁴. Esto depende de la manera en que se gobierne la *polis*. La pluralidad de regímenes políticos está en función del número de personas que gobiernan y, más importante aún, de los bienes o intereses que buscan al gobernar. A este respecto, “los gobiernos que buscan el interés común [*sumpheron koinon*] se constituyen de acuerdo con los principios estrictos de justicia y, por tanto, son formas verdaderas; pero aquellos que sólo buscan el interés de los gobernantes son todas formas defectuosas y perversas, porque son despóticas, mientras que una *polis* es una comunidad de hombres libres”¹⁵. Aún se hacen especificaciones ulteriores, como que las verdaderas formas de

¹¹ *Ética a Nicómaco* 1097a.

¹² *Ética a Nicómaco* 1097b.

¹³ *Ética a Nicómaco* 1097b.

¹⁴ *Política* 1252a.

¹⁵ *Política* 1279a.

212 gobierno se dividen en “monarquías”, “aristocracias” y “gobiernos constitucionales”, según gobiernen uno, unos pocos o muchos, respectivamente¹⁶. De manera similar, entre las formas defectuosas de gobierno, uno puede distinguir entre “tiránías”, “oligarquías” y “democracias”, dependiendo del número de gobernantes: “tiranía es un tipo de monarquía que tiene como objetivo únicamente el interés del monarca; la oligarquía tiene como objetivo el interés de los ricos; y la democracia, el de los necesitados: ninguno de ellos el bien común [*agathon koinon*] de todos”¹⁷. Por eso, el bien común sirve como criterio para determinar si una *polis* está bien gobernada y logra su meta, que es la *eudaimonia*.

Hacen falta algunas explicaciones respecto de la expresión *sumpheron koinon*, “interés o ventaja común”, que prefiere Aristóteles, y *agathon koinon*, “bien común” que utiliza menos. (Santo Tomás, por su parte, también habla de *utilitas communis*, “utilidad común”, y del *bonum commune*, “bien común”, indistintamente). A diferencia de su traducción al inglés actual y a la mayoría de las lenguas europeas, que están contaminadas por el pensamiento utilitarista, nada hay en los textos originales que nos impida interpretar los dos términos como sinónimos. Michael A. Smith, en una excelente monografía, sugiere que Aristóteles empleó *sumpheron koinon*, “común interés o ventaja”, para distanciarse de la idea platónica de bien: “el bien, para Aristóteles, es el bien de alguien o de algo. El bien común es el bien de todos los miembros de una comunidad política, una vez que estos miembros han realizado su disposición a vivir en común. Ellos se organizan con vistas al bien que la vida política puede proporcionarles, disfrutan de las ventajas de la vida en común. Y esas ventajas pueden variar de un tiempo a otro, y también de un lugar a otro”¹⁸.

¹⁶ *Política* 1279a-b.

¹⁷ *Política* 1279b.

¹⁸ Smith, M.A. (1995), p. 63.

El bien común que Aristóteles propone es concreto, contingente en tiempo y lugar, y específico para una *polis*. Por eso él declara, en alusión a la doctrina platónica, que “si lo que se predica en común como bien fuera algo uno, o algo separado que existiera por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo”¹⁹. Sabía perfectamente que una noción tal del bien habría sido inaceptable para Platón; no obstante, Aristóteles, como filósofo, insiste en que “parece, con todo, que es mejor y que debemos, para salvar la verdad, sacrificar incluso lo que nos es propio”²⁰.

¿Cómo se relacionan los individuos en la *polis* con el bien común? Comparten o participan del bien común por medio de la ciudadanía. En la *Política*, Aristóteles introduce la institución de la ciudadanía al observar que “la *polis* es un compuesto [y] como todo compuesto tiene partes —estas son los ciudadanos que la componen—”²¹. Entonces procede a establecer la identidad del ciudadano y el significado del término mediante una explicación de qué hace el ciudadano. A continuación, Aristóteles diferencia la clase de ciudadanos de las otras clases sociales y distingue entre varios tipos de ciudadanos. Sólo entonces responde a la pregunta “¿qué hace a un ciudadano un buen ciudadano?”.

Según Aristóteles “un ciudadano, en el sentido más estricto” es aquel que “participa en la administración de justicia y en los cargos”²². La tarea esencial del ciudadano es participar en las decisiones acerca de lo bueno y justo en la *polis* y ponerlo por obra. Un ciudadano es un “jurado y miembro de la asamblea” a quien “está reservado el derecho de deliberar o juzgar sobre algunas cosas o sobre la totalidad de

¹⁹ *Ética a Nicómaco* 1096b.

²⁰ *Ética a Nicómaco* 1096a.

²¹ *Política* 1274b.

²² *Política* 1275a.

214 ellas”²³. Aunque muchas personas, de hecho, participan en la deliberación y la decisión sobre el bien común, sólo los ciudadanos lo hacen por derecho. Lo que caracteriza a un ciudadano, por tanto, es “el poder tomar parte en la administración deliberativa o judicial de una *polis*”²⁴. Esto no significa, sin embargo, que un ciudadano siempre deba ocupar un cargo público. Basta con que, al menos, tenga la posibilidad de ocupar un puesto; porque la ciudadanía requiere “participar en el gobierno y en ser gobernado”²⁵. El bien común es el resultado de la deliberación, decisión y acción conjunta de los ciudadanos de una *polis*.

Aristóteles es consciente de que la *polis* necesita de otros tipos de personas aparte de los ciudadanos²⁶. Pone como ejemplo a los niños, que todavía no pueden ejercer un juicio y una deliberación suficientes. Tampoco son ciudadanos los miembros de la clase de los artesanos, compuesta en su mayoría por esclavos y extranjeros. El nombre de “ciudadano” no se refiere a los hombres libres como tales, sino tan sólo a aquellos que se ven libres de tener que realizar trabajos serviles. La ciudadanía requiere haber superado la incertidumbre de poder satisfacer las necesidades diarias de uno, porque participar en la discusión acerca del bien común requiere ocio.

Los extranjeros residentes y los esclavos comparten con los ciudadanos el mismo espacio vital, aunque no los mismos derechos²⁷. Para ser ciudadano, no basta tener el derecho de demandar o ser demandado ante un tribunal, puesto que la representación legal podría ser obtenida también por extranjeros residentes mediante tratados entre la *polis* de origen y la de acogida. Los ciudadanos tienen más dere-

²³ *Política* 1275b.

²⁴ *Política* 1275b.

²⁵ *Política* 1283b.

²⁶ Ver *Política* 1278a.

²⁷ *Política* 1274a.

chos y de mayor alcance. En la medida en que los extranjeros residentes estaban obligados normalmente a tener un ciudadano patrono, sólo podían participar en la comunidad de manera muy imperfecta, nunca en nombre propio y siempre bajo la tutela del ciudadano patrono. Eran como los niños, los ancianos o los débiles, que sólo podían considerarse ciudadanos en un sentido muy limitado.

En la medida en que los ciudadanos se involucran en la decisión sobre el bien común y en la administración de la justicia, son como el alma, el elemento más importante de la *polis*. Aristóteles señala que “al igual que puede decirse que el alma es una parte más verdadera de un animal que el cuerpo, las partes más importantes de la *polis* —puede decirse de la clase guerrera, la clase comprometida en la administración de justicia y la comprometida en la deliberación, que es la ocupación especial del pensamiento político— son más esenciales para la *polis* que las partes que se ocupan de las necesidades vitales”²⁸.

¿Cómo llega uno a ser ciudadano? Excluyendo la ciudadanía accidental, “en la práctica un ciudadano se define como aquél cuyos padres son ambos ciudadanos”²⁹. Para llegar a ser ciudadano, no basta con residir en una *polis* determinada ni disfrutar de unos pocos derechos; uno tendría también que ser un adulto que posee una riqueza más que adecuada y ser hijo de ciudadanos. La naturaleza importa para la ciudadanía³⁰ porque los padres garantizan a los hijos una posición favorable —en términos de riqueza y educación— para ser capaces de cumplir en el futuro con las obligaciones de un ciudadano. Sin embargo, esta condición es suavizada por la dificultad de determinar a cuántas generaciones debería uno remontarse: “nacido

²⁸ *Política* 1291a.

²⁹ *Política* 1275b.

³⁰ Ver *Política* 1254a.

216 de padre o madre ciudadano' no se puede posiblemente aplicar al primero de los habitantes o fundadores de la *polis*³¹.

Aristóteles sugiere que hay tantos tipos de ciudadanía como formas de gobierno, porque “quien es ciudadano en una democracia a menudo no será ciudadano en una oligarquía”³². Su propia definición, de hecho, es más apropiada para una democracia. No se aplica, por ejemplo, a regímenes en los que el pueblo –el *demos*– no se reconoce, no participa en las asambleas regulares, ni decide los pleitos³³. Tampoco se aplica a las aristocracias, en las que la ciudadanía se concede según la excelencia y el mérito; ni a las oligarquías, en las que se basa en la riqueza³⁴.

A pesar de las variaciones que se dan en la ciudadanía según los regímenes, Aristóteles admite que la excelencia de un buen ciudadano puede coincidir con la de un buen hombre. Esto sucede en la mejor *polis*, aunque no en el caso de todos los ciudadanos, sino tan sólo en el de aquellos que participan, solos o en unión con otros, en la dirección de los asuntos públicos³⁵. Ciertamente, la ciudadanía ofrece a uno la posibilidad de participar en el bien común, principalmente en el gobierno, al deliberar y administrar justicia; pero, de hecho, no garantiza una participación por igual a todos.

En resumen, para Aristóteles, el bien común es el bien de la *polis* y de todos y cada uno de los ciudadanos. Otro nombre para esto es *eudaimonia*, que es también el bien supremo del hombre a causa de su naturaleza social. En el estudio de la política, el bien común de la *polis* es el criterio para distinguir los regímenes verdaderos, constitucionales o justos de los falsos, perversos o despóticos. En virtud de

31 *Política* 1275b.

32 *Política* 1275a.

33 *Política* 1275b.

34 *Política* 1278a.

35 *Política* 1278b.

su ciudadanía, el ser humano es capaz de participar en el bien común, primordialmente –aunque no exclusivamente– implicándose en el gobierno o la administración de justicia.

2. Dios como el Bien Común según el Aquinate

¿Qué modificaciones introduce el Aquinate en la interpretación aristotélica del bien común? Al ser un filósofo cristiano, Santo Tomás ya no podía aceptar la *polis* terrenal como la comunidad más alta a la que los seres humanos pertenecen y en la que adquieren su perfección última. Eso le llevó, de alguna manera, a elaborar una concepción más rica del bien común, que pudiera, por encima de todo, acomodar a Dios y la comunión con él. Pudo hacerlo gracias a la analogía, aunque él mismo no elaboró una analogía del bien común, propiamente hablando. Sin embargo, en cada uno de los términos a los que aplica el “bien común”, permanece inmutable su naturaleza fundamental como el bien del todo y de cada una de sus partes³⁶.

En un breve tratado teológico que describe la perfección de la vida espiritual, Santo Tomás escribe: “en esta comunidad en la que todos están de acuerdo en la felicidad como un fin, todos y cada uno de los hombres se considera como una parte: pero el bien común del todo es Dios mismo, en el que consiste la felicidad de todos”³⁷. Para el Aquinate, Dios no sólo es el fin común o la perfección de cada ser humano y de toda la especie humana, sino que Él es también la causa última de todo bien. Semejante afirmación coincide, por supuesto, con la idea del Aquinate de Dios como ser supremo.

¿Cuál es la relación entre Dios y los otros bienes comunes, como la *eudaimonia* de la *polis* terrenal? Entre los diferentes términos a los que aplica Santo Tomás la expresión “bien común”, uno podría esta-

³⁶ Froelich, G. (1989), p. 42.

³⁷ *De perfectione vitae spiritualis*, c. 13, n. 634.

218 blecer una analogía de la proporcionalidad³⁸. “Bien común” se refiere más propiamente a una causa final que a un simple predicado lógico. Existen al menos dos formas en las que el “bien común” actúa como causa final o fin común de toda la especie humana y de cada ser humano: primero, en el caso de Dios, como un bien común extrínseco, ontológico y especulativo; y segundo, en el caso de la *eudaimonia* en la *polis* terrenal, como un bien común intrínseco, social y práctico. La primera satisface mejor la naturaleza del bien común y de ella depende la segunda, como veremos más tarde. A la segunda, a la *eudaimonia* como bien común político, se subordinan los *bona communia*³⁹, los medios o instrumentos para su preservación. Por lo que se refiere al bien común en la predicación, de hecho, no apunta a un bien del todo, sino tan sólo a un bien común a varios miembros. No todos los hombres tienen pelo negro, aunque hay muchos que sí. “Tener pelo negro”, por tanto, es un bien común y como tal puede predicarse; pero sólo a todos y a cada uno de aquellos que pertenecen al grupo de “hombres con pelo negro”, no a toda la estirpe humana.

Otra forma de explicar el “bien común” deriva de los diferentes significados asociados a la palabra “todo”⁴⁰. Existe un “todo universal” al que un bien puede aplicarse en común, como el “pelo negro” puede afirmarse de un grupo de personas con ese color de pelo. En realidad, tenemos un bien particular o privado, la cualidad de “tener el pelo negro”, atribuida en común a la entidad lógica o “universal” que esas personas forman. En segundo lugar, existe un “todo potencial” con respecto a otras cosas, cuyos efectos produce o contiene. En el primer sentido, todas las criaturas, incluyendo los seres humanos, podrían considerarse como si fueran partes respecto de Dios como

38 Smith, M.A. (1995), pp. 72-74.

39 *Comentario a la Ética a Nicómaco* I, 7, 95.

40 Walshe, S. (2006), pp. 215-234; *Comentario a la Política* I, 1, 11.

un “todo potencial” (al ser perfectamente simple, Dios no puede tener partes actuales) porque Dios, él solo, puede producir los efectos de todas las criaturas. En el segundo caso, Dios, una vez más, es un “todo potencial” porque Dios sólo, como causa eficiente y final de la persona entera, contiene en su poder el ser de la persona entera⁴¹.

En tercer lugar está el “todo integral” que, a su vez, podría dividirse en partes formales o materiales y, por consiguiente, en acto o potencia. Por ejemplo, el agua en un embalse es un “todo integral” divisible en partes materiales como un bien común en potencia. Nunca es realmente un bien a no ser que haya sido ya dividido y distribuido entre muchas personas diferentes que la usen para beber o lavar. En la medida en que la cantidad de agua disminuye al ser dividida y distribuida, ese “todo integral” está compuesto de partes materiales. Y en la medida en que el agua que uno usa para beber o lavar no puede ser usada por otro, ese “todo integral” no puede ser un bien común en acto, sino sólo en potencia. En ese sentido, el agua es uno de los *bona communia*, los bienes comunes materiales y potenciales que están para ser distribuidos como recursos o instrumentos, de acuerdo con la justicia distributiva, entre los miembros de la *polis*. Un “todo integral” diferente es aquel que ejemplifica la *polis* que funciona bien, caracterizada por un gobierno de justicia y derecho, en la que cada ciudadano es una parte formal-racional que no puede ser reemplazada por otra (a diferencia de las partes materiales). Y en la medida en que cada ser humano ya es una unidad substancial, juntos sólo podrían formar unidades de orden, como la familia o la *polis*. Y en la medida en que esa vida lograda en común –o *eudaimonia*– es el bien buscado en la *polis*, nunca es simplemente un bien común potencial sino siempre actual.

Nótese que la *eudaimonia* no se reduce cuando el número de ciudadanos que participan en ella aumenta; al contrario, llega a ser inclu-

⁴¹ *Summa Theologiae* I, q. 90, a. 2, c.

220 so más grande. La *eudaimonia* es un ejemplo de lo que ha llegado a ser conocido en la economía moderna como un “bien público” o un “bien de consumo colectivo”, caracterizado por un consumo sin rivalidad⁴² ni exclusión.

Como todos los órdenes extrínsecos –la familia, la *polis* o el universo entero– necesitan una causa extrínseca, no pueden sino señalar a un ser separado como su causa final y fin último. Este ser separado que, en cierto sentido, es su propia causa, y explica y causa todos los otros órdenes intrínsecos en el universo, es Dios mismo; Él es su bien común, fin y perfección. Desde el punto de vista de los seres humanos como criaturas racionales, sólo Dios es el bien común extrínseco, ontológico y especulativo: “extrínseco” porque está separado de todo el universo como su causa primaria; “ontológico” porque es un ser en sí mismo más que una mera unidad de orden, y “especulativo” porque no es producido por la acción humana sino que es, en cambio, objeto de contemplación. Para Santo Tomás esta contemplación de Dios es el bien humano supremo, la única y verdadera *eudaimonia* y el bien común por excelencia.

En la enseñanza del Aquinate, por tanto, encontramos una correspondencia entre el bien común en la predicación y el bien común que se refiere a un “todo universal”; entre el bien común como una causa extrínseca y Dios como el bien común referido a un “todo potencial”, y entre el bien común como una causa intrínseca y la *eudaimonia* como el bien universal referido a un “todo integral” en el que los propios ciudadanos participan ellos mismos como partes formales y actuales, por medio de los *bona communia* como partes materiales y potenciales.

La analogía del bien común desarrollada en la enseñanza de Santo Tomás permite el uso del término en otros contextos al margen de la *polis*. El bien común podría emplearse en referencia a Dios o al

42 Samuelson, P.A. (1954).

orden en el universo, por ejemplo. Dios como bien común llega a ser el más elevado objeto de contemplación no sólo para unos pocos privilegiados, como en la *polis* aristotélica, sino para todo ser humano, al menos potencialmente. El bien común podría también utilizarse en el ámbito de la familia, específicamente, referido a los hijos como bien común de ambos esposos⁴³. Marido y mujer se unen con el propósito de engendrar hijos y de educarlos. Cada hijo es un bien del padre sólo en la medida en que también lo es de la madre, y que el hijo sea un bien para el padre o la madre es un hecho inseparable de que sea un bien para ambos esposos. Los padres no pueden engendrar un hijo aisladamente; y el hecho de que haya sido engendrado por ambos no disminuye la participación de cada uno en la generación del hijo: el “mío” y el “tuyo” de cada esposo están unidos inextricablemente en el “nuestro” de ambos. En la familia, como en la *polis*, la dinámica del bien común es la misma.

3. La Doctrina Social de la Iglesia Católica y el bien común históricamente alcanzable

Una tercera fuente de conocimiento del bien común es la Doctrina Social de la Iglesia Católica, de la que constituye uno de sus núcleos fundamentales, junto con la subsidiariedad, la solidaridad y la dignidad del ser humano como *imago Dei*⁴⁴. Estos principios están fuertemente articulados e interrelacionados, formando una unidad doctrinal que orienta la acción humana en aspectos políticos, económicos y legales, esto es, en todos los ámbitos de la vida social.

Después de establecer que el principio del bien común “proviene de la dignidad, la unidad, la igualdad de todas las personas”, la Doctrina Social de la Iglesia la define como “la suma total de las condiciones sociales que permiten a las personas, ya sea como grupos o como

⁴³ Smith, M.A. (1995), p. 76; Walshe, S. (2006), p. 242.

⁴⁴ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 160.

222 individuos, alcanzar su realización más completa y fácilmente”⁴⁵.
¿Con qué análogo del bien común en Aquino se corresponde esta definición?

Seguramente no se refiere a Dios como el bien común extrínseco, ontológico y especulativo de los seres humanos por vía de causalidad, porque Dios no puede ser la “suma total de las condiciones sociales”. El Compendio parece hacer alusión a Dios cuando afirma que “el bien común de la sociedad no es un fin en sí mismo: tiene valor sólo en cuanto que atañe a los fines últimos de la persona y al bien común universal de toda la creación”⁴⁶. De eso uno puede inferir⁴⁷ que Dios es el fin último de la persona humana y el bien común universal de toda la creación. Según la definición 164 del Compendio, por consiguiente, Dios no puede ser el bien común sino sólo su “dimensión trascendente”⁴⁸, más allá de las condiciones históricas y materiales de la vida humana. Sin embargo, tal apertura a Dios como dimensión trascendente es un elemento absolutamente necesario del bien común porque el “conocimiento de la verdad sobre Dios” es, por naturaleza, una de las más altas aspiraciones del hombre⁴⁹.

¿Podría ser ésta, entonces, una definición de *eudaimonia*, como una vida política lograda, como bien común intrínseco, social y práctico de los seres humanos de acuerdo con la causalidad? Pensamos que no, porque se trata de condiciones que se ordenan a la perfección de las personas, mientras que el bien común político representa la perfección actual de las personas mismas. Las “condiciones” están siempre en potencia con respecto a la perfección humana, que es su fin, acto y plenitud. El bien se aplica primariamente al fin más que a los

45 *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 164.

46 *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 170.

47 *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 170.

48 *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 2.

49 *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 167.

medios o instrumentos. Como mucho, lo ofrecido es un bien común “potencial” o “material” dirigido a la *eudaimonia* o plenitud humana en la *polis*.

En este aspecto, una explicación aún mejor del bien común es una observación del Compendio⁵⁰ citando el catecismo de la Iglesia Católica (1912): “el bien de todas las personas y de toda la persona”. No cabe equivocación en este pasaje de que el bien común se refiere al estado final o perfección del ser humano entero y de todas las personas, más que sólo a las condiciones que permiten su logro. Puede interpretarse “en conjunto” –un miembro de la sociedad podría alcanzar un desarrollo pleno sólo en la medida en que todos los demás miembros también lo alcancen– hasta que se alcance un estado en el que la comunidad política entera haya alcanzado también su desarrollo pleno⁵¹. Una vez logrado, sin embargo, el bien común en acto llega a ser indivisible. Esta versión se confirma aún más por la indicación de que el bien común no es otro que la “dimensión social y en comunidad del bien moral”⁵²; en otras palabras, la dimensión social es inseparable de todo acto digno moralmente ejecutado por seres humanos, individual o colectivamente. El bien común no sólo es indivisible, objetivamente hablando, sino que, desde el punto de vista del agente o sujeto, es también algo que sólo podrían adquirir juntos, esto es, con su esfuerzo en común. De ahí que la responsabilidad acerca del bien común recaiga sobre todos los miembros de la sociedad: se espera que cada uno contribuya de acuerdo con sus posibilidades y ninguno está exento de hacerlo⁵³. Más aún, se supone que todos buscan el bien de los otros como su propio bien.

⁵⁰ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 165.

⁵¹ Murphy, M.C. (2006), pp. 63-64.

⁵² *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 164.

⁵³ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 167.

224 Volvamos ahora a la consideración del bien común del punto 164 del Compendio, con su insistencia en “la suma total de condiciones”, más tarde aclarada no como “la simple suma de los bienes particulares de cada sujeto de una entidad social”, pero una “suma”, al fin. Esta definición sólo podría tener sentido con respecto del “todo integral” compuesto de “partes potenciales” o “condiciones materiales” que permitieran la consecución de la plenitud humana en la vida política. Son conocidos como “partes potenciales” porque, estrictamente hablando, no son todavía el bien común, sino que, simplemente, permiten que éste se alcance. Tener una adecuada cantidad de bienes materiales y de confort para todos los miembros de la comunidad política, por ejemplo, no garantiza por sí sola la obtención del bien común, aunque ciertamente es un requisito previo. Y la noción de “una adecuada cantidad de bienes materiales y de confort” corresponde a la suma total de factores tales como suficiente comida y bebida, vestido, vivienda digna, etc.

De la misma manera, la definición antes mencionada se refiere a las “condiciones materiales” del bien común no tanto porque son físicamente tangibles como porque están histórica, cultural y socialmente determinadas⁵⁴. Por ejemplo, el respeto a la dignidad de la persona humana y a sus derechos fundamentales –por citar sólo una de estas condiciones sociales– nunca ha de confundirse con un objeto físico, aunque ciertamente tiene manifestaciones materiales por ambas partes, como individuo y como institución. Es evidente, sin embargo, que los derechos están histórica, social y culturalmente determinados. Además, el Compendio es también claro acerca de que el bien común no puede reducirse a un mero bienestar socio-económico, como podría sugerir⁵⁵ una visión del mundo puramente histórica y materialista, ajena a la dimensión trascendente de la existencia

⁵⁴ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 166.

⁵⁵ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 170.

humana. Sin embargo, sin un relativo bienestar socio-económico sería imposible alcanzar el bien común político.

En un lúcido comentario, Millán Puelles⁵⁶ habla del bien común político en la Doctrina Social de la Iglesia en términos de una estructura jerárquica compuesta por tres niveles diferentes. Estos niveles son, del más bajo al más alto: el bienestar material, la paz y la concordia, y los valores culturales, en sentido amplio. El bienestar material no debería confundirse con los bienes materiales necesarios para conseguirlo. Más bien es la satisfacción que deriva de participar en tales bienes. Los bienes materiales –antes citados como *bona communia*– son medios externos o instrumentos que llevan a un sentimiento de satisfacción o de bienestar. Sorprendentemente, la satisfacción o el bienestar, en sí mismos no son materiales. Por supuesto, esto es consecuente con la visión del ser humano como una unidad sustancial compuesta de cuerpo y alma. El bienestar material forma parte del bien común porque es necesario que todos y cada uno de los miembros de una sociedad tengan suficientes medios para una vida decente. No es cuestión simplemente de conocer los requerimientos biológicos para la supervivencia, sino de hacer posible una vida social y actos de virtud⁵⁷.

El siguiente nivel representado por la paz y la concordia no depende exclusivamente de los bienes materiales, aunque demanda un mínimo de ellos. Al mismo tiempo, podría incluso existir abundancia de bienes materiales sin que se lograra el bienestar material debido a una injusta distribución. Una distribución justa de los recursos materiales entre los miembros de una sociedad es un requisito para que exista paz y concordia. San Agustín define la paz como la “tranquilidad en el orden”⁵⁸, experimentado no por individuos aislados sino por la comunidad política entera. Santo Tomás, por su parte,

⁵⁶ Millán Puelles, A. (1971).

⁵⁷ *Rerum novarum* 25.

⁵⁸ *De civitate* l. 19, c. 13.

226 describe la concordia como la condición alcanzada cuando dos hombres, libremente, se ponen de acuerdo en algo que es un bien para ambos, dando lugar a la verdadera paz⁵⁹. La concordia no puede llegar mediante el temor, la coerción o la imposición. Eso no quiere decir que no quede lugar para el uso de la fuerza ni la violencia en una sociedad que se adhiere al bien común; sólo que la fuerza y la violencia son prerrogativas exclusivamente del legítimo gobernador en su papel de guardián de la justicia⁶⁰. Del mismo modo que el bienestar material es una condición para la paz y la concordia, la paz y la concordia son indispensables para que los seres humanos sean capaces de compartir los valores culturales superiores y de participar en ellos.

Los valores culturales incluyen una amplia variedad de bienes técnicos, artísticos, intelectuales, éticos y espirituales. Pueden no presentarse con la misma urgencia que los dos niveles anteriores, pero son incluso más importantes para un auténtico desarrollo y perfección humanos, porque pertenecen a un orden superior. La razón para pedir paz y concordia es que facilitan la participación en esos valores culturales que satisfacen las más altas aspiraciones de los seres humanos. Y ese debería ser el caso para todos los miembros de la sociedad, no sólo de la elite.

Cada uno de esos niveles debe integrarse en un todo orgánico y vivo, tanto que si uno faltara, los otros dos serían incapaces de cumplir correctamente su función. Existe un circuito de retroalimentación positiva entre los tres. El bienestar material para todos promueve la paz y la concordia, pero la paz y la concordia también promueven el bienestar material para todos. La paz y la concordia facilitan la realización de los valores culturales, pero también los valores culturales facilitan la paz y la concordia. Y la misma relación se mantiene entre

⁵⁹ *Summa Theologiae* II-II, q. 29, a. 3, ad 1.

⁶⁰ *Summa Theologiae* II-II, q. 66, a.8.

el bienestar material y los valores culturales. Sin embargo, aún debería observarse un orden jerárquico: que los niveles más bajos estén puestos al servicio de los más altos. La paz y la concordia ciertamente requieren la justa distribución de los bienes materiales entre la población. Sin embargo, eso debería darse no simplemente para incrementar el bienestar material sino, sobre todo, para alcanzar su perfección espiritual y moral.

Quizá la mayor contribución de la Doctrina Social de la Iglesia a la enseñanza acerca del bien común resida en la conciencia histórica única que proporciona. Ese rasgo podría detectarse de varios modos. Primero, en el reconocimiento de las diferentes expresiones de la vida social que los seres humanos han desarrollado, “desde la familia a los grupos sociales intermedios, las asociaciones, las empresas de naturaleza económica, ciudades, regiones, Estados, hasta la comunidad de pueblos y naciones”⁶¹.

Aristóteles se centró casi exclusivamente en la *polis* entendida como ciudad-estado, mientras que Santo Tomás dirigió sus esfuerzos principalmente a justificar a Dios como el bien común último para toda la creación y, particularmente, para el hombre. Aunque ni Aristóteles ni Santo Tomás rechazarían probablemente la compleja red de comunidades que –desde su propia época– han tejido los seres humanos, esa tarea se dejó a la Doctrina Social de la Iglesia, que finalmente reconoció el lugar que cada grupo debería ocupar dentro de una jerarquía adecuada. Cada una de estas comunidades tiene su propio bien común, “elemento constitutivo de su significado y auténtica razón para su existencia”⁶², y el bien común de los niveles más bajos encuentra su adecuada orientación y significado en el bien común de los superiores y, en última instancia, en Dios.

61 *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 165.

62 *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 165.

228 Entre estos niveles se reserva un lugar de honor al Estado, como la más alta autoridad política. Como institución política, el Estado es necesario para aportar los bienes necesarios materiales, culturales, morales y espirituales de los que puedan disponer los seres humanos que son sus ciudadanos⁶³. A través del gobierno de cada país, se encomienda al Estado la tarea de armonizar los diferentes intereses particulares dentro del marco de la justicia⁶⁴. La justicia, en ciertos aspectos, es simplemente otro nombre del bien común. En un Estado democrático en el que las decisiones son tomadas por la mayoría, debe prestarse especial atención para que los intereses de la mayoría no se sobrepongan al bien común de todos los miembros, que necesariamente incluyen grupos minoritarios. Incluso el propio Estado no es más que la expresión histórica de una sociedad civil subyacente, y su triunfo debe limitarse al “bien común históricamente alcanzable”⁶⁵. Entonces el papel del Estado está debidamente relativizado por una correcta comprensión del bien común.

Otra prueba de que la Doctrina Social de la Iglesia promueve una conciencia histórica del bien común es su explícita posición acerca de que “las demandas del bien común dependen de las condiciones sociales de cada periodo histórico”⁶⁶. Esto es verdad no sólo por lo que se refiere a los derechos fundamentales de la persona humana sino también por la provisión de bienes y servicios básicos, como comida, vivienda, trabajo, educación, etc. En verdad no puede ser de otro modo, ya que la promoción y la protección de esos derechos dependerán siempre de los recursos disponibles. Esos recursos, en cambio, varían mucho de acuerdo con el nivel de desarrollo alcanzado por una comunidad dada en un periodo histórico concreto.

63 *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 168.

64 *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 169.

65 *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 168.

66 *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 166.

Puesto que los niveles de desarrollo nunca pueden ser absolutos, ni los recursos ilimitados, los derechos humanos no podrían garantizarse completamente. Sin embargo, incluso si se alcanzaran los niveles absolutos de desarrollo y los recursos fueran superabundantes, no negaríamos el papel que la integridad moral de los agentes humanos juega en observar los derechos. La virtud compensa lo que los derechos son incapaces de conseguir. Más que una excusa para la complacencia, sin embargo, esta limitación debería verse como una constante invitación a mejorar las condiciones del bien común para “toda la humanidad y también para las generaciones futuras”⁶⁷.

En retrospectiva, uno advierte que la profunda conciencia histórica atribuida a la noción de bien común en la Doctrina Social de la Iglesia esencialmente resulta del desarrollo de algunas intuiciones que ya aparecen en los escritos de Aristóteles y de Aquino. Para Aristóteles, en la medida en que el bien común es diferente de la idea o forma platónica, no sólo es algo concreto, sino que cambia con la época y el lugar. Que dicho bien común no pueda determinarse definitivamente una vez y para todo requiere que sea objeto de un diálogo constante, de deliberación y acción conjunta de los seres humanos. Por otra parte, como observa Santo Tomás, la unidad de la raza humana y el orden intrínseco del universo –incluyendo todos los demás órdenes intermedios– sólo podría encontrar su causa última y su explicación en Dios como ser supremo y fin último. Sólo en la medida en que todos y cada uno de los seres humanos son creados a imagen y semejanza de Dios llegan a ser poseedores de una dignidad que incluso la más poderosa autoridad política o Estado debería preservar y respetar.

⁶⁷ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 166.

230 II. ¿Cuál es el bien común de la empresa? ¿Cómo puede una empresa contribuir al bien común de la polis o del Estado?

De acuerdo con la visión dominante, la empresa es un conjunto de contratos entre accionistas, que aportan capital, y agentes, que aportan trabajo, con el propósito de producir bienes y servicios a un coste más bajo que el mercado⁶⁸. El fin de la empresa es producir beneficios mediante una producción eficiente y distribuirlos entre todas las partes interesadas, aunque los que aportan capital —o *shareholders*— tengan prioridad, de acuerdo con los mecanismos aceptados por el gobierno corporativo. Una concepción alternativa, que poco a poco va ganando terreno, contempla la empresa como la reunión de varios grupos de interés o *stakeholders* que va más allá del capital y del trabajo⁶⁹. Cada uno de esos grupos de *stakeholders*, sin embargo, persigue su propio interés, al que la empresa sirve de algún modo: el retorno de inversiones para los *shareholders*, salarios para los trabajadores, bienes y servicios para los consumidores, impuestos para el gobierno, etc. En ese caso, el objetivo principal de la dirección ya no es maximizar los beneficios sino equilibrar los intereses, a menudo conflictivos. Desafortunadamente no se ofrece un criterio claro para esta tarea.

Está bastante claro que ni en la concepción del *shareholder* ni en la del *stakeholder* existe un bien común de la empresa sobre el que hablar. En la visión del *shareholder* existe un fin común, el beneficio. Pero en realidad no es la clase de bien en el que cada uno puede participar. En la distribución de beneficios la ganancia del accionista es la pérdida del agente y viceversa. En la teoría de los *stakeholders* existe sólo un instrumento común, la empresa, puesta al servicio de los

68 Roberts, J. (2004).

69 Freeman, R.E. (1984).

intereses rivales o divergentes. Los diferentes *stakeholders* simplemente usan la empresa para favorecer sus propios intereses exclusivos.

Una teoría de la empresa basada en el bien común parece que requeriría al menos tres condiciones. En primer lugar debería proporcionar un relato del lugar adecuado y del propósito de la empresa en el contexto global de la sociedad, el todo integral en el que fundamentalmente debe encontrarse el bien común intrínseco social y práctico de los seres humanos. En segundo lugar, debería proponer una explicación del bien común apropiado para la empresa en sí misma, como un todo, y para cada uno de sus constituyentes. Y en tercer lugar, debería proponer vías por las que el bien común de la empresa podría integrarse o subordinarse a un bien común más amplio: el de la comunidad política.

En la bibliografía actual sobre ética de empresa es difícil encontrar trabajos que cumplan los tres criterios, incluso entre los de inspiración aristotélica, tomista o católica. Koslowski, por ejemplo, habla del bien común de la empresa pero sólo desde una dimensión muy limitada y unilateral, como de las obligaciones fiduciarias de los directivos, divididas en la obligación de la buena fe, la obligación de lealtad a la empresa, la obligación de la dedicación y la prudencia, y la obligación de transparencia⁷⁰. Kennedy, por otra parte, se refiere a las contribuciones de la empresa al bien común, como aumentar la capacidad de la sociedad de producir riqueza y de ofrecer mejores bienes y servicios para satisfacer nuestras necesidades materiales, pero nunca del bien común de la empresa *per se*⁷¹. Simplemente establece que, para ser “moralmente legítimos”, los bienes comunes tanto de “asociaciones especializadas” como de empresas o negocios “deben ser verdaderos bienes humanos y no simplemente bienes

70 Koslowski, P. (2006), pp. 72-75.

71 Kennedy, R. (2007), pp. 180-181.

232 aparentes (como la venganza y la pornografía), y deben perseguirse por medios moralmente firmes (porque una organización criminal podría perseguir bienes reales pero hacerlo mediante medios inmorales)”⁷².

La clasificación de Kennedy de los bienes en reales y aparentes recuerda la establecida por Alford y Naughton⁷³. Junto con la distinción entre bienes excelentes (desarrollo humano) y bienes fundamentales (beneficios, capital, tecnología), distribuidos respectivamente⁷⁴ a través de la participación y la distribución, y la explicación de las relaciones entre los diversos significados de bienes privados, individuales o particulares y bienes públicos o comunes⁷⁵, Alford y Naughton ofrecen una clave acerca de cuál debería ser el propósito de la empresa: la producción de bienes reales (como opuestos a aparentes) en la que se da prioridad a los bienes excelentes, que son compartidos, por encima de los bienes fundacionales, que son distribuidos. No podemos estar más de acuerdo con la jerarquía de bienes y relaciones que proponen Alford y Naughton. Pensamos, sin embargo, que, además de un contexto en el que practicar o promover virtudes cardinales, existen otras virtudes distintivas asociadas al trabajo mismo que permiten participar incluso más completamente en el bien común de la empresa. El bien representado por el trabajo bien hecho junto a otros en la empresa no debería estar tan alejado de la contemplación aristocrática del bien.

Procedamos ahora a nuestra exposición del bien común de la empresa.

72 Kennedy, R. (2007), p. 177.

73 Alford, H.J. y Naughton, M.J. (2001), pp. 60-64.

74 Alford, H.J. y Naughton, M.J. (2001), pp. 42-51.

75 Alford, H.J. y Naughton, M.J. (2001), pp. 51-59.

I. La empresa como una sociedad artificial e imperfecta

233

Empecemos por situar la empresa dentro de la *polis* o Estado. De acuerdo con su fin o propósito, las *poleis* son consideradas por Aristóteles como sociedades “naturales” y “perfectas”, mientras que las corporaciones, actualmente, por contraste, figurarían como asociaciones “artificiales” e “imperfectas”.

Igual que la familia y el pueblo, la *polis* es una sociedad natural porque proviene de una tendencia innata de los seres humanos⁷⁶. El instinto social de los seres humanos sólo puede desarrollarse completa y perfectamente en la *polis* a través de las instituciones de la ley y la justicia. Por tanto, la *polis* es “una comunidad de familias y de conjuntos de familias [pueblos] en bienestar, para el beneficio de una vida perfecta y autosuficiente”⁷⁷. Entre las sociedades “naturales” sólo la *polis* es “perfecta”, porque es la única “autosuficiente”, capaz de satisfacer las necesidades de una vida humana completa.

Aunque Aristóteles no menciona los negocios ni las empresas en la *Política*, podríamos encontrar alusiones a ellas en “las relaciones familiares, las cofradías, sacrificios comunes y distracciones”⁷⁸ que los seres humanos realizan juntos. La empresa puede considerarse una sociedad “artificial” porque no surge directa u orgánicamente de una naturaleza humana. Es más, la empresa se basa en vínculos voluntarios de “amistad” o libre asociación entre ciudadanos. Se trata de una sociedad “imperfecta” porque no es autosuficiente para una buena vida y porque depende de las familias, de otros grupos y de la *polis*. Por consiguiente, una empresa es un ejemplo de un “organismo o asociación intermedio”, situado entre los individuos y sus familias, por una parte, y la *polis*, por otra. Esto no significa que reem-

⁷⁶ *Política* 1252b.

⁷⁷ *Política* 1280b.

⁷⁸ *Política* 1280b.

234 place a la familia en la provisión de las necesidades diarias, ni que la *polis* sea un lugar apropiado para el completo desarrollo humano. Más aún, como otros organismos intermedios, su propósito es suministrar alguno de los medios necesarios para una buena vida⁷⁹.

2. La empresa como asociación intermedia que busca un fin económico

Entre las asociaciones intermedias existen algunas que intentan conseguir fines económicos. Este enfoque económico distingue a las empresas de otros grupos intermedios, como las iglesias, los colegios profesionales, los clubes deportivos, las asociaciones de vecinos, los clubes culturales y otros parecidos. Las empresas de negocios y las corporaciones son asociaciones intermedias que persiguen principalmente objetivos económicos.

En su discusión acerca de la economía, Aristóteles distingue entre el arte de la economía en sí mismo y el arte de conseguir riquezas o la crematística, que algunos consideran idéntico al anterior y otros, parte principal del primero⁸⁰. En ambas artes, sin embargo, Aristóteles reconoce la diferencia entre una forma natural y una no natural.

La crematística natural se refiere a la provisión de “cosas necesarias para vivir y usuales para la comunidad de la familia o Estado, tales que puedan ser almacenadas”⁸¹, mientras que la crematística no natural se refiere a la provisión de “riquezas y propiedades [que] no tienen límite”⁸². Conseguir una riqueza natural se basa en la premisa de que las verdaderas riquezas, el tipo y la cantidad de propiedades necesarias para una buena vida, tienen un límite. Existe un nivel

⁷⁹ *Política* 1280b.

⁸⁰ *Política* 1253b.

⁸¹ *Política* 1256b.

⁸² *Política* 1267a.

a partir del cual la acumulación de cosas materiales llega a ser un obstáculo o impedimento para el desarrollo humano.

Por otra parte, conseguir riqueza de forma no natural implica creer que “más es siempre mejor”. Por conseguir riqueza de forma no natural Aristóteles se refería principalmente al comercio minorista y al intercambio, que permitía a uno acumular riquezas en moneda, prácticamente sin límite⁸³.

El arte de dirigir la casa o economía se refiere más al uso de la propiedad que a su adquisición o a la crematística. Una vez más, en el uso de la propiedad podríamos diferenciar entre lo natural o adecuado y lo no natural o inadecuado. Tómese el caso de un zapato: si se utiliza para vestir se hace un uso adecuado, mientras que si se usa para el intercambio se hace un uso inapropiado⁸⁴. El uso apropiado de una posesión material reconoce un límite o fin que hace esa actividad honorable, en tanto que su uso inapropiado no tiene límite y es censurable. Para ilustrar este uso no natural de la riqueza Aristóteles señala “la usura, que hace un aumento de dinero en sí mismo [...] El dinero se creó para ser usado en el intercambio pero no para incrementarlo con interés”⁸⁵.

La diferencia entre lo natural y lo no natural en la adquisición y uso de la riqueza depende más de las disposiciones de los seres humanos que de las cosas materiales en sí mismas⁸⁶. Los deseos desenfrenados de riqueza, placer o disfrute conducen a los seres humanos a formas no naturales de conseguir y de utilizar las posesiones materiales. De esta manera, su búsqueda de la felicidad llega a ser contraproducente; no por las cosas materiales en sí mismas sino a causa de su avaricia.

⁸³ *Política* 1257b.

⁸⁴ *Política* 1257a.

⁸⁵ *Política* 1258b.

⁸⁶ *Política* 1257b-1258a.

236 Dentro de este marco, el propósito de las empresas y de las corporaciones llega a ser la adquisición o provisión de forma no natural de bienes materiales, esto es, más allá de las capacidades de la familia. Los límites para los esfuerzos de producción de la empresa resultan de las condiciones que establecen sus miembros con vistas a una vida buena como compañeros de trabajo. Por ejemplo, una fábrica quizá podría producir más coches si los trabajadores no tuvieran días de descanso, o podría crear más beneficios si no se procurara proteger el medio ambiente. Pero como la salud y un medio ambiente sostenible son valores que la empresa desea preservar, ellos mismos actúan como límite para sus propias actividades. Como resultado del arte de conseguir riqueza o la crematística, las empresas están sujetas al arte de la economía o de la administración y uso de bienes materiales. Esta última función se deja mejor a los clientes y consumidores, a las familias, a los Estados y a la sociedad como conjunto. (Aunque también la empresa debe administrar y usar recursos, su fin es la producción, no el consumo). La actividad económica, en cambio, tiene que llevarse a cabo bajo la guía de la ética, el arte de la virtud. La economía debería facilitar la práctica de la virtud estableciendo condiciones materiales favorables para los ciudadanos. Y la virtud, por su parte, podría ayudar a garantizar las condiciones internas y subjetivas para el desarrollo humano, que es el objeto de la política.

Aunque los grupos intermedios están fundados en asociaciones voluntarias —y hasta ese punto, contingentes— no son “naturales” ni necesarios en el sentido de las familias y las *poleis*. Sin embargo, son vitales para adquirir el propósito político global de una buena vida. Una vida próspera para los ciudadanos no sería posible contando sólo con las familias y la *polis*. Si la *polis* quiere lograr su fin es esencial que cuente con una amplia red de asociaciones intermedias. Eso no significa que la existencia de un particular representativo de un grupo intermedio —por ejemplo *Acme & Co.*— sea en sí misma necesaria. La cuestión es que la función de la fabricación del pan, por

ejemplo, que *Acme & Co.* realizan, puede considerarse imprescindible. Ninguna asociación específica o representante de una asociación intermedia es necesaria para la *polis*, sino las asociaciones intermedias en su conjunto.

Sólo dentro de esta jerarquía de instituciones y disciplinas, cada una con su objeto adecuado, puede determinarse el verdadero papel de las empresas y corporaciones. Porque “el fin del Estado es la buena vida y estas [por ejemplo las relaciones familiares, las fraternidades, los sacrificios comunes y las diversiones, y por extensión, las empresas] son el medio para ello”⁸⁷. Los fines económicos que buscan las empresas son medios para el fin político que proponen las *poleis*. La producción de bienes y servicios por corporaciones y empresas no se justifica por sí misma. Es deseable, por tanto, sólo en cuanto que contribuye a una vida lograda en el Estado.

3. El bien común de la empresa

Después de situar a la empresa dentro del Estado y de designar su función, podemos ahora identificar su bien común genérico con la producción de bienes y servicios en la que los seres humanos participan por medio de su trabajo. Desde el punto de vista aristotélico, ése es el bien de la empresa como una asociación intermedia y de cada uno de sus constituyentes como miembros de tal asociación; colectivamente, es su bien más elevado. En la medida en que la empresa consigue su fin alcanza su propósito o función: es una “buena empresa”, bien gobernada y hace buenos a sus miembros. Del mismo modo que los ciudadanos participan en el bien común de la *polis* o Estado ejerciendo su ciudadanía, esto es, comprometiéndose en la deliberación política conjunta, en la decisión y acción, los trabajadores participan en el bien común de la empresa realizando su actividad productiva en común.

⁸⁷ *Política* 1280b.

⁸⁸ *Ética a Nicómaco* 1111a.

238 Desde la perspectiva tomista, este bien común de la empresa puede describirse como intrínseco, social y práctico. Es “práctico” porque se refiere a un trabajo productivo, la actividad realizada por los miembros de la empresa; “social” porque no puede ser adquirida por un miembro solo sino que depende del esfuerzo coordinado de una comunidad de personas; e “intrínseco” porque es interno a la firma y no puede existir independientemente de ella. Este bien común de la empresa podría también describirse como un “todo integral” en el que los trabajadores son partes “formales” y actuales”. Los trabajadores son partes formales porque, estrictamente hablando, ellos realizan el bien común de la empresa sólo cuando llevan a cabo su actividad productiva en ella y no en sus otros quehaceres. Y son parte “formal” porque se ocupan de su trabajo como agentes libres, inteligentes y únicos que no podrían ser reemplazados o sustituidos por otros. Las partes “material” y “potencial” del bien común de la empresa como un “todo integral” se referirían, análogamente, a la suma total de condiciones, recursos, instrumentos y medios no personales que hacen posible el trabajo y la producción.

Nótese que nuestra definición del bien común de la empresa no se relaciona, en primera instancia, con los bienes y servicios en sí mismos como realidades materiales, tangibles u objetivas. El bien común de la empresa no descansa principalmente en estas cosas materiales sino en su producción y en el esfuerzo o trabajo conjunto de un grupo de seres humanos. Esa producción, actividad conjunta o trabajo en común, entonces, es la razón de que las personas se junten y constituyan la empresa como una comunidad intermedia. Ciertamente, su actividad no tiene lugar en el vacío, como si fueran espíritus puros. Se necesitan recursos materiales y condiciones, pero ellos participan más directamente en el trabajo que produce bienes y servicios que en los bienes y servicios resultantes como tales. Por ejemplo, el personal de mantenimiento de una universidad no necesita dictar clases sino que participa en el esfuerzo que permite que la

universidad como institución enseñe. De una manera directa, enseñar incumbe sólo a los profesores.

El énfasis en la producción en lugar de en los bienes y servicios producidos se debe a que el bien común de una empresa es, primero y principalmente, una red de actividades, un conjunto de actividades; es el trabajo en común. Seguramente el trabajo consiste en un acto humano intencional y libre⁸⁸, aunque no todos los actos humanos libres e intencionales se califican como trabajo. Es más, el término “trabajo” normalmente se reserva para designar exclusivamente acciones productivas⁸⁹. Acciones productivas son aquellas que se centran en objetos concretos, individuales, con vistas a cambiarlos o transformarlos. Difieren de la pura teoría o pensamiento abstracto, que simplemente reclama descubrir o reflejar lo que en realidad es universal y necesario.

El trabajo es una forma de actividad y las actividades en sí mismas son de dos tipos: hacer (*poiesis*) u obrar (*praxis*)⁹⁰. Cada vez que los seres humanos actúan sobre cosas preexistentes, pueden esperarse dos resultados. El primero es un resultado objetivo, usualmente algo capaz de una existencia independiente del agente humano, o al menos, algo que se manifiesta externamente y es observable por otros. El segundo es un resultado subjetivo que es inherente al agente e inseparable de él; no necesita mostrarse directamente al exterior, aunque podría tener consecuencias en sus acciones.

La artesanía y las bellas artes pueden ser ejemplos del hacer⁹¹. Lo que es importante en el hacer es el objeto externo en sí mismo, considerado como un trabajo de arte o de artesanía, mientras que el artista o artesano queda en un segundo plano ¿Cómo diferencia uno entre el trabajo de un artesano y el de un artista? Mientras que la

⁸⁹ *Ética a Nicómaco* 1139a-b.

⁹⁰ *Política* 1254a.

⁹¹ *Ética a Nicómaco* 1174a.

240 regla o norma para el artesano es externa a la propia producción, en las artes superiores es interna. En la artesanía, el procedimiento o pasos que deberían seguirse, en principio, se observan externamente y se expresan en instrucciones o guías. En teoría, siguiendo un manual de instrucciones de artesanía, cualquiera podría obtener resultados garantizados. En las bellas artes, sin embargo, no existen instrucciones ni garantías. En su lugar, la regla es heurística e idiosincrática para cada obra de arte. Por eso los objetos pertenecientes a las artesanías podrían producirse en masa, mientras que aquellos que pertenecen a las bellas artes son únicos.

El otro tipo de actividad que se centra en el resultado subjetivo es el que normalmente llamamos obrar. Como actividad, es más inmanente o reflexiva que transitiva; procede del agente y acaba en sí misma, no en un objeto externo. El ser humano es, al mismo tiempo, agente y paciente del proceso de producción. En un sentido excepcional, estamos en un proceso de “auto-producción”, en el que el hombre es el productor (*homo faber*) de sí mismo. El resultado fundamental de hacer no es un artefacto sino un hábito operativo moral o virtud. Mediante la adquisición de virtudes el proceso de “auto-producción” llega a ser, al mismo tiempo, un proceso de auto-perfección. Mientras que el hacer está guiado por habilidades, ya sea de un artesano o de un artista, el obrar está guiado sobre todo por el hábito de la prudencia, el razonamiento práctico o la sabiduría práctica.

Hacer y obrar son dos dimensiones inseparables presentes en cualquier forma de trabajo o actividad productiva humana. En teoría se podría elegir entre poner más énfasis en el resultado externo (hacer) o en el resultado interno (obrar). Para Aristóteles, este podría ser el caso de la clase productiva o trabajadora: al no ser ciudadanos, participan muy limitadamente en el bien común político. Esta alternativa, sin embargo, sería inconsistente con el principio de la Doctrina Social de la Iglesia, que concede primacía a la dimensión interna o subjetiva del trabajo por encima de su dimensión externa u objeti-



va⁹². De nuevo para Aristóteles, ese sería únicamente el caso de la elite, compuesta por ciudadanos comprometidos en su tiempo libre, en la deliberación democrática y en la contemplación. El trabajo no es un simple bien para el intercambio económico o un simple factor de productividad. Los seres humanos son siempre más importantes que las cosas que producen. Y aunque en el curso de su trabajo tienen la posibilidad de desarrollar las habilidades de la artesanía y de las bellas artes, estas son secundarias en importancia con respecto a las virtudes morales que podrían adquirir.

El bien común de la empresa es el trabajo en común que permite a los seres humanos no sólo producir bienes y servicios (dimensión objetiva), sino –más importante– desarrollar sus virtudes técnicas, artísticas y morales (dimensión subjetiva). Entre las últimas merecen especial mención la iniciativa empresarial, la creatividad y la cooperación⁹³.

Al margen de la actividad productiva *per se*, trabajar en una empresa sirve también como ocasión para un intercambio significativo, para la relación y el encuentro entre seres humanos. A causa de esta intrínseca dimensión social⁹⁴, el trabajo es, al mismo tiempo, la manera en que los seres humanos participan en la empresa. Participar a través del trabajo es simultáneamente una obligación y un derecho. Es una obligación porque, en cuanto seres humanos, se espera que contribuyan al desarrollo de la vida económica, cultural, política y social⁹⁵. Y es un derecho porque el trabajo capacita a los seres humanos a participar, no sólo en los beneficios de la empresa, sino también, lo más posible, en su dirección y propiedad⁹⁶.

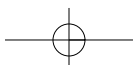
⁹² *Laborem exercens* 6, CSDC 270-271.

⁹³ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 336.

⁹⁴ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 273.

⁹⁵ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 189.

⁹⁶ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 281.



242 La participación en el bien común de la empresa no se limita, por tanto, únicamente a los *shareholders*, como sugiere la teoría financiera de la empresa⁹⁷, sino que se amplía también a los *stakeholders* o grupos de interés⁹⁸. Los *shareholders* participan en la medida en que los recursos financieros con los que contribuyen representan su trabajo acumulado o capitalizado puesto al servicio de la empresa. Podríamos proceder análogamente con todos y cada uno de los grupos de *stakeholders*, detallando su participación mediante el trabajo que ellos realizan: empleados, clientes, proveedores, competidores, etc⁹⁹. Existe, sin embargo, una jerarquía, que se observa entre ellos: las personas tienen preferencia frente a las no-personas, como el medio ambiente, y los *stakeholders* directos tienen prioridad sobre los indirectos. Los directivos que al mismo tiempo que trabajan tienen acciones en la empresa, son los mejor situados para contribuir, alcanzar y beneficiarse del bien común de la empresa.

La participación efectiva en el bien común de la empresa nunca es automática. Necesita de la virtud de la justicia, tanto en su forma distributiva como en la legal. La justicia distributiva se refiere a los deberes y obligaciones del todo –en este caso, la empresa– para con sus partes, mientras que la justicia legal explica en detalle los deberes y obligaciones de las partes –principalmente los trabajadores y otros *stakeholders*– para con el todo. La justicia distributiva exige, por ejemplo, pagar un sueldo justo, mientras que la justicia legal requiere que los trabajadores dediquen su mayor esfuerzo a la empresa y que se preocupen de sus recursos. En una relación, los deberes y obligaciones de una parte siempre se corresponden con los derechos de otra. Por eso insistir en el cumplimiento de los deberes y obligaciones necesariamente implica el respeto y la observancia de los derechos, tanto entre el personal como en los niveles institucionales.

97 Friedman, M. (1970).

98 Freeman, M. (1984).

99 Sison, A.J. (2008), pp. 86-93.

Pero concebir la gama entera de relaciones personales e institucionales que tienen lugar en la empresa exclusivamente en términos de derechos y responsabilidades sería una visión empobrecida. La justicia y el derecho sólo pueden prescribir unas mínimas condiciones, no los estados de excelencia o perfección en la virtud que deberían perseguirse.

Por otra parte, para que una empresa alcance su bien común, es necesario que los bienes y servicios producidos en común sean verdaderamente útiles, esto es, que satisfagan las legítimas necesidades y deseos de las personas en el mercado. La producción o trabajo en común también debe perseguir el mejor uso posible de recursos limitados; en otras palabras, debería esforzarse por ser eficiente. Sólo entonces la empresa sería capaz de cumplir su función social de contribuir al bien común en el sentido más amplio, observando la disciplina económica al mismo tiempo que los valores superiores¹⁰⁰.

4. La estructura del bien común de la empresa y la subsidiariedad

En este momento vendría bien recordar la síntesis de los tres niveles propuesta por Millán Puelles¹⁰¹ respecto de la estructura del bien común para aplicarla a la empresa. En el caso de la empresa, el bienestar material se refiere al grupo de factores o condiciones que afectan a su viabilidad y sostenibilidad económicas, como los beneficios. Los beneficios son un indicador de cómo va la empresa, pero su generación *per se* no puede ser el propósito de la empresa ni agotar su bien común¹⁰². En segundo lugar, la paz y la concordia podrían corresponder al buen gobierno o a las prácticas directivas, que establecen las reglas correctas, los procedimientos y las estructuras. Y,

100 *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 338.

101 Millán Puelles, A. (1971).

102 *Centessimus annus* 43.

244 finalmente, los valores culturales en un sentido amplio podrían englobar no sólo los conocimientos sino también los valores artísticos, éticos y espirituales, incluyendo la apertura a Dios como el bien común absoluto y trascendental que uno puede desarrollar en el curso de su trabajo en la empresa.

Los directivos deberían vigilar constantemente los tres niveles, en lugar de pensar erróneamente que las prácticas de un gobierno ilustrado tendrían importancia sólo una vez que se hayan logrado ciertos niveles del beneficio, o que las preocupaciones por el desarrollo cultural de los trabajadores deben tenerse en cuenta solamente cuando las relaciones de trabajo son buenas. A veces, las soluciones a los problemas de un nivel se encuentran en otro nivel superior, dada la retroalimentación positiva entre los tres niveles.

Además, necesitamos tener en cuenta que el bien común de la empresa es un bien común particular con respecto al bien común de la sociedad entera. La relación apropiada entre el Estado o *polis* y una asociación intermedia como la empresa es la de “subsidiariedad”¹⁰³. Dado que ambos, Estado y empresas, tienen sus propios objetivos legítimos y sus esferas de acción, se deben respeto mutuo, aunque la jerarquía adecuada entre ellos reconoce la superioridad del Estado. Existe una doble dimensión del papel del Estado en relación con las empresas como asociaciones intermedias. Incumbe al Estado, como orden superior de la sociedad, ayudar positivamente, apoyar y asistir –incluso promover y desarrollar– los organismos intermedios de menor orden. Puesto negativamente, o al contrario, el Estado debería abstenerse de substituir o de absorber cuerpos intermedios como las empresas y nunca debería apropiarse de sus funciones.

Animando el crecimiento de empresas como iniciativas privadas, el Estado contribuye a un pluralismo y a una diversidad que son muy

103 *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 186-187.

sanos para la sociedad. El Estado debería delegar en esos grupos las tareas que realizan mejor por sí mismos, al estar en contacto más directo con las necesidades y los deseos de las personas. Además, fomentando las iniciativas legítimas de grupos intermedios, el Estado hace un uso más racional y más eficiente de sus recursos limitados, centrándose sólo en aquellas materias que son de su exclusiva competencia, como la defensa, las relaciones internacionales o la administración de la justicia. La subsidiariedad protege del estatismo en sus variadas formas: desde la excesiva centralización o la usurpación del poder de toma de decisión a las personas más interesadas, implicadas y afectadas, pasando por la burocratización o la elusión de la responsabilidad personal por parte del funcionariado por sus propias acciones, hasta el *welfarismo* o la conducta paternalista por parte del Estado sobre el bienestar de sus ciudadanos. El principio de subsidiariedad proporciona la protección más efectiva contra un Estado que se sirve a sí mismo, asegurando, en su lugar, que el Estado sirva a sus ciudadanos y a las personas e instituciones que lo forman —como las empresas y las corporaciones—.

Nos enfrentamos entonces a dos comunidades diferentes, cada una con su propio bien común. Las empresas son asociaciones intermedias artificiales e imperfectas que buscan un objetivo económico, particularmente, la adquisición no natural o provisión de medios materiales para el desarrollo humano. Están subordinadas a la comunidad política, la sociedad natural y perfecta que proporciona el contexto en el que tiene lugar el desarrollo humano. El bien común de la empresa, la producción de bienes y servicios en la que los seres humanos participan a través de su trabajo, llega a ser un bien particular con respecto al bien común de la comunidad política, la *eudaimonia* o la perfección humana. Sin embargo, la subordinación de la empresa al Estado debería estar dirigida por el principio de la subsidiariedad.

Las empresas contribuyen al bien común político de dos maneras. Una, a través de los bienes y servicios (la dimensión objetiva del tra-

246 bajo en común) que satisfacen las necesidades y deseos humanos; y la otra, mediante el propio trabajo conjunto de producción (la dimensión subjetiva), dado que proporciona a los trabajadores una oportunidad de desarrollar sus virtudes técnicas, artísticas, morales e intelectuales. De acuerdo tanto con la tradición aristotélico-tomista como con la Doctrina Social de la Iglesia, la segunda contribución es superior a la primera, aunque la primera es condición necesaria para obtener la segunda.

Bibliografía

Alford, Helen J. y Naughton, Michael J. (2001), *Managing as if Faith Mattered*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.

Aquino, Tomás de, *De veritate*.

Aquino, Tomás de, "De perfectione vitae spiritualis", *Opuscula theologica*.

Aquino, Tomás de, *Comentario a la Ética a Nicómaco*.

Aquino, Tomás de, *Comentario a la Política*.

Aquino, Tomás de, *Summa Theologiae*.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*.

Aristóteles, *Política*.

Catecismo de la Iglesia Católica (1992).

Consejo Pontificio Justicia y Paz (2005), *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Planeta, Madrid.

Freeman, R. Edward (1984), *Strategic Management: A Stakeholder Approach*, Pitman, Boston.

Friedman, Milton (1970), "The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits", *The New York Times Magazine*, 13 de septiembre.

Froelich, Gregory (1989), "The Equivocal Status of Bonum Commune", *The New Scholasticism*, vol. LXIII, pp. 38-57.

Hayek, Friedrich Augustus von (2001), *The Road to Serfdom*, Routledge, Londres/Nueva York.

Hipona, Agustín de, *La ciudad de Dios*.

Juan Pablo II (1981), *Laborem exercens*.

Juan Pablo II (1991), *Centessimus annus*.

Kennedy, Robert G. (2007), "Business and the Common Good", en Booth, Philip (ed.), *Catholic Social Teaching and the Market Economy*, Institute of Economic Affairs, Londres.

Keys, Mary M. (2006), *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, Cambridge University Press, Cambridge/Nueva York.

Koslowski, Peter (2006), "The Common Good of the Firm as the Fiduciary Duty of the Manager", en Roussouw, G.J. (Deon) y Sison, Alejo José G. (eds.), *Global Perspectives on Ethics of Corporate Governance*, Palgrave MacMillan, Nueva York/Hampshire.

León XIII (1891), *Rerum novarum*.

MacIntyre, Alasdair (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, Londres.

Millán Puelles, Antonio (1971), "Bien común", *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. 4, Rialp, Madrid, pp. 225-230.

Murphy, Mark C. (2006), *Natural Law and Jurisprudence in Politics*, Cambridge University Press, Cambridge/Nueva York.

Rawls, John (1976), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.

248 Roberts, John (2004), *The Modern Firm*, Oxford University Press, Oxford/Nueva York.

Samuelson, Paul A. (1954), "The Pure Theory of Public Expenditure", *Review of Economics and Statistics*, vol. 36, nº 4, pp. 387-389.

Sison, Alejo José G. (2008), *Corporate Governance and Ethics. An Aristotelian Approach*, Edward Elgar, Cheltenham/Northampton.

Smith, Michael A. (1995), *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian Thomistic Tradition*, Mellen University Press, Lewiston/Queenston/Lampeter.

Walshe, Sebastian (2006), *The Primacy of the Common Good as the Root of Personal Dignity in the Doctrine of Saint Thomas Aquinas*, Pontifical University of St. Thomas, Roma.