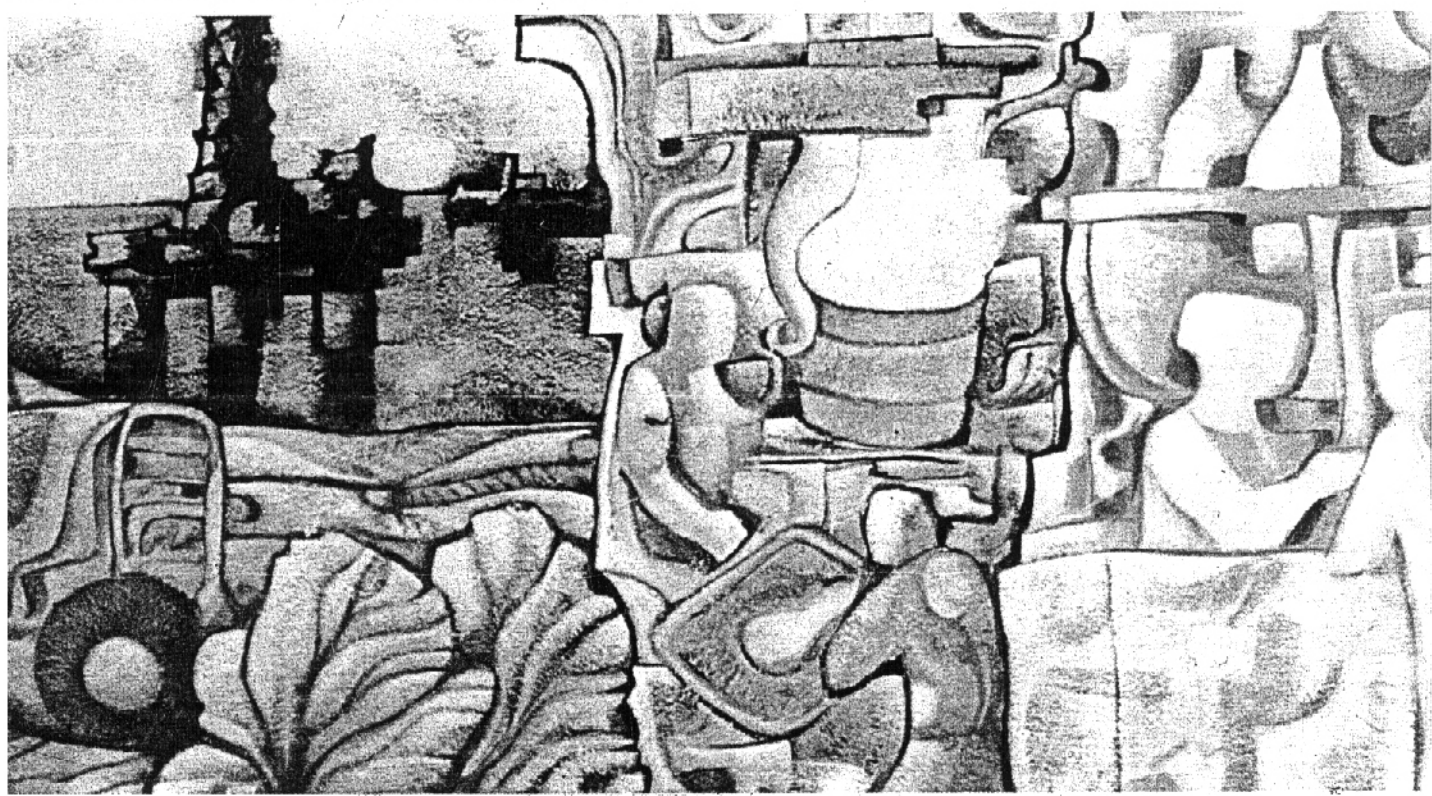


I JORNADAS DE DEBATE  
SOBRE ECONOMÍA Y SOCIEDAD

# EL BALANCE SOCIAL DE LA EMPRESA Y LAS INSTITUCIONES FINANCIERAS



BANCO DE BILBAO

---

## **«BALANCE SOCIAL» Y MODELO DE SOCIEDAD**

Por **ANDRES OLLERO TASSARA**

*Profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Granada.*

La mera alusión a un término tan popularizado como el de «balance social» suscita una serie de cuestiones que conviene deslindar; de lo contrario pueden llegar a entorpecerse mutuamente, componiendo un estéril círculo vicioso. En un orden lógico la *pregunta inicial* es *por qué* realizar tal balance, la segunda en *qué* debe consistir, la tercera *cómo* puede realizarse; sin embargo, para un público de personas eficaces y atareadas, no es difícil que el orden se invierta, pasando a ocupar el primer plano los problemas de *practicabilidad* del invento. Discutir sobre utopías no ha sido nunca (al menos aparentemente) actividad especialmente rentable.

Esta realidad puede llevar a centrar nuestra reflexión a niveles concretos de la realización del citado balance: objetivos a tener en cuenta, posibilidad de una cuantificación que los haga racionalmente manejables y evaluables, destino a conceder a la información recogida... Esta loable actitud práctica puede contribuir a olvidar la *primera* pregunta, con la «ventaja» estratégica de que no explicita si queda fuera de discusión porque se la considera indiscutible, o porque en el fondo habría sólidas razones para no discutirla a ningún precio. En cualquier caso, dada la inmadurez actual del tema a nivel de practicabilidad, la atención exclusiva a esta perspectiva facilita un «balance» previsible, y negativo. Sin duda, en el transcurso, puede estar jugando una cuarta pregunta, que es la pragmática por excelencia: *para qué* adentrarse en un tema de *enigmática viabilidad* y cuyas consecuencias previsibles arrojan a corto plazo *más costos que beneficios*.

Fiel a mi deseo de deslindar cuestiones quiero centrarme en el estudio de la pregunta lógica-

mente primaria, y ahondar en el *por qué* de tan original empeño. Lo haré, no tanto porque mi ascética dedicación al ocio intelectual me permita el lujo de ser lógico, sino porque estoy convencido de que, sólo ahondando con esfuerzo en este nivel radical, cabe obtener el impulso necesario para no abandonar ante las indudables perplejidades prácticas; y —lo que sería más penoso— para no reducir el tema a un maquillaje más o menos vistoso. La perspectiva filosófica no tiene por qué implicar *alejamiento* de la praxis económica, sino que estimula a no marginar —por arduas que resulten— pretensiones de profundidad, y defiende a la vez de una tentación que puede tener penosas consecuencias económicas: el abandono de la estimación a *largo plazo*.

Si, no obstante, la presentación de mis credenciales académicas les habrá permitido ya cruzar amistosas apuestas sobre la inminencia de una buena dosis de música celestial, esta sinceridad inicial intenta despojar al experimento de la agravante de alevosía. En cualquier caso un cálculo puramente económico arrojaría de antemano un saldo beneficioso. Por mucho que fuera el hastío que pueda crear con mi perorata en todos y cada uno de los receptores, el balance de utilidad resultaría maximizado si lo comparamos con la satisfacción que me produce personalmente verme rodeado de personas capaces y emprendedoras, experiencia realmente exótica en mi ambiente habitual.

Puestos a analizar el *por qué* de la realización de un «balance social», me parece imprescindible abordar un *triple aspecto*: relación entre economía y política, articulación de iniciativa privada y gestión estatal, y, como colofón, la repercusión de ambos respecto al «modelo de socie-

dad» al que se aspira, o que —quizá sin pretenderlo— se ejerce.

## Economía y política

Una primera actitud ante el enunciado de este intranquilizador binomio invita a marcar distancias entre ambos campos de acción, defendiendo una radical *asepsia* política de la decisión económica. Ya en el *liberalismo clásico* se encomendaba a la actividad política el papel mínimo, aunque previo, de fijar unas reglas de juego capaces de facilitar el despliegue no conflictivo de las variadas actividades individuales. Se fijaban tales pautas desde la perspectiva de una *peculiar racionalidad*: la *legitimidad* de los órganos de regulación política; dentro de ese marco la actividad económica habría de desarrollarse con autonomía, presidida por su propia racionalidad: la búsqueda del *beneficio*.

Este esquema parece seguir presente en los modernos *planteamientos «sistémicos»*. La sociedad se diseña en su conjunto como un «sistema» global compuesto de «subsistemas» y encargado de regular su funcionamiento. *Luhmann*, entre otros, señalará que para que el sistema resulte productivo en el maximun deseable hay una principal exigencia: el mantenimiento de la estricta *diferenciación* entre los subsistemas, caracterizados todos ellos por una peculiar racionalidad. Así, la *política* se ocupará de los «fines» o ideales a seguir por la sociedad, legitimando democráticamente las opciones deseables; el *derecho* instrumenta las «condiciones» para su realización: actuando como conformador de las expectativas sociales al someterlas a un aprendizaje que evite el conflicto y elimine posibilidades de frustración; la *economía* persigue la máxima utilidad de los «recursos» existentes, mediante la producción de un valor añadido que acabará siendo el lubricante de toda la maquinaria social, etc. En la medida en que los *subsistemas* mantuvieran coherentemente su *propia racionalidad*, sin invadir parcelas que le son *ajenas*, podrá el sistema social cumplir su función de articulación óptima de esas respectivas tareas. Para ello ponderará calculadamente estrategias alternativas basándose en una estimación intersectorial de inputs y outputs.

En el primer caso, la *política* aparece, pues, como una realidad pre-económica, como un ci-

miento *imprescindible* para el juego de las diversas libertades (incluida la económica), transformándolas de meras *posibilidades* individuales, amenazadas siempre por el conflicto, en auténticas *libertades* civiles, de ámbito más reducido pero suficientemente garantizado; si la racionalidad viene trazada por el mercado, es en la medida en que la estructura política lo hace viable. En el segundo caso, la *actividad económica* debe circunscribirse al óptimo aprovechamiento de los medios materiales, *renunciando a politizarse*. Asumir opciones sobre los «fines» sociales introduciría un factor perturbador que arruinaría la racionalidad del sistema en su conjunto.

La respuesta inicial parece clara y «económica»: no hay *por qué* abordar un «balance social», sino que hay incluso un *por qué* no abordarlo. Esto permitiría ahorrarse de salida el trabajoso esfuerzo de seguir ahondando en el *qué* y en el *cómo*, amenazados siempre por las consecuencias de un incierto *para qué*. Pero, como a ustedes les dicta una fecunda experiencia, los negocios demasiado claros no son fiables. En ambos casos, la solución se apoya sobre un *presupuesto* que, ingenua o «ideológicamente», se mantiene *oculto*.

En el liberalismo clásico el apoyo de la *eficacia* económica en la *legitimidad* política es sólo aparente. Si la política —y sus instrumentos jurídicos virtualmente represivos— se justifica, es en la medida en que la *eficacia* que posibilitan es *digna de ser legitimada*. En los clásicos liberales la economía *no* aparece como una *actividad «neutra»*, sino con unas connotaciones positivas que la presentan como una actividad política y «moralmente» legítima.

El *optimismo antropológico* llevó a *Adam Smith* a confiar en la capacidad del hombre para «simpatizar» (sintonizar con afectos ajenos) armónicamente con los otros, favoreciendo el enriquecimiento general. Las decisiones *económicas* eran a la vez siempre decisiones *morales* (y políticas, en cuanto afectan a la convivencia); todo ello gracias a una bondad humana natural, que actuaba como una «*mano invisible*». Su *individualismo* lleva a *Bentham* a proponer como *objetivo ético* la *maximización* global de la *utilidad* alcanzable dentro de la vida social, y a ignorar que con eso no se resuelve por sí solo el problema de su adecuada *distribución*. Pero, en todo caso, la decisión económica tampoco sería «neutra» sino «científica», lo cual para su men-

talidad de ilustrado es lo mismo que decir moralmente valiosa y políticamente legítima en grado extremo. No en vano se ha señalado que el *utilitarismo* es «una teoría económica en imperativo»: una visión económica de la vida, elevada a ética científicamente verdadera.

La actividad empresarial moderna se presenta en sus orígenes como la *estrecha articulación de una antropología* (para la que el hombre recrea su entorno con el trabajo), *una teoría de la justicia* (que retribuye el trabajo con la propiedad) y *una doctrina política* (que legitima ciertas limitaciones de la libertad, en la medida en que con ello se garantiza la propiedad que convierte a la libertad en efectiva). La economía no crea una actividad «neutral». Decidir económicamente era la manera más científica de comportarse política, moral y humanamente.

Esta implicación mutua, que —a fuer de obvia— no llega a explicitarse con estridencia en dichos autores, parece difuminarse en los actuales planteamientos «sistémicos». Si preguntamos por qué mantener una estricta diferenciación de subsistemas, se nos responderá: porque el funcionamiento del sistema social en su conjunto será así más «racional»; pero ¿qué permite calificar un resultado como «racional» respecto al conjunto social? El problema queda ahora al descubierto, porque, o se cae en un argumento circular, que considere racional lo exigido por el sistema y postule el sistema como una exigencia de racionalidad, o se hace preciso explicitar alguna antropología, una teoría de la justicia y algún diseño político, por «funcionales» o sofisticados que sean.

En la medida en que la actividad política se concibe también como un subsistema —con lo que la propuesta de fines sociales se reduce a una de las variables del rendimiento del sistema social— las decisiones sociales de conjunto se remiten a un mecanismo regulador con rasgos similares a los del proceso de decisión económica. Una *meta-economía* preside este *cálculo de los rendimientos de los subsistemas* sociales, incluido el económico; con ello se ha llegado al «*homo oeconomicus*» con una frialdad y coherencia ausente en el capitalismo clásico. El «*balance social*» sería rechazable —desde esta perspectiva— por implicar una obvia expansión del subsistema económico, pero quien paradójicamente lo condena es el *cálculo económico erigido en «sistema»*.

Es clara la *inseparabilidad de economía y política*. Cuando la economía se niega a asumir en su proceso de decisión elementos políticos o éticos, se obliga, conscientemente o no, a convertir sus criterios en la única política y en la ética indiscutible. Ante esta realidad, tachar de doctrina subversiva los planteamientos «sociales» de la economía, resulta de dudosa «neutralidad». Con esta actitud se mantiene inconscientemente una teoría de la justicia y se llega más allá que sus creadores: se la sigue defendiendo cuando la historia ha explicitado elocuentemente sus errores.

La *crítica marxista*, por su parte enlaza con el *pesimismo antropológico* de Hobbes y cierra crispadamente la «mano invisible» de Adam Smith. El hombre no es el sujeto de unas libertades sino que *está sujeto a unas necesidades* que le llevan al conflicto, espoleado por la *desigualdad*. La maximización de la utilidad de Bentham pierde sentido al no verse acompañada por una distribución que tenga en cuenta ese elemento subjetivo primordial. Intentar esquivar esta crítica apelando a la «neutralidad» sería un suicidio; la defensa de una «eficacia ilegítima» acabaría desacreditando la credibilidad del propio orden político que la justifique.

Las propuestas de balance social se insertan en la búsqueda de lo que se ha calificado como «capitalismo humanista»; un sistema económico que aspira a recuperar su rostro humano asumiendo perspectivas de igualdad. Contraviniendo los imperativos de la diferenciación sistémica, se postula lo que se ha llamado una «democracia económica», que acepte la necesidad de una legitimación (formal, al menos) del mismo proceso económico de decisión y no sólo de su marco externo.

En un principio todo esto puede aparecer como una ampliación de las competencias empresariales y una complicación de su ritmo de gestión. Lo es, porque lo que se propone no es el añadido de una etapa postiza, que prolongue el proceso de decisión económica con una especie de *mecenazgo ortopédico*; se trata, por el contrario, de introducir en cada decisión la valoración de sus consecuencias sociales dando paso a una nueva dimensión de su «rentabilidad». Pero la *ampliación es relativa* ya que, como vimos, tal perspectiva nunca estuvo teóricamente ausente del concepto mismo de lo económico. Se aspira, *más bien*, a una *recuperación* de la raíz humana de la actividad empresarial, cuyo olvido está fa-

voreciendo hoy el avance de factores, sólo aparentemente «extraeconómicos», que condicionan su vida.

Enmarcado en este replanteamiento de la relación entre economía y política, el balance social aparece, más que como la sofisticada rectificación de un instrumento de *cálculo*, como expresión de un compromiso por el *pensamiento*. Heidegger ha culpado de la ruina del humanismo a la razón calculante, matriz de un mundo técnico que gira en torno a una «ciencia que no piensa». El que no quiera ignorar el *por qué* del problema que aquí nos reúne, ha de aprestarse a «pensar» lo que está «emprendiendo» y no simplemente a someter lo que ha «hecho» a un «cálculo» peculiar, con mayor o menor rendimiento de cara a las relaciones públicas. Privar al invento de la dosis de «utopía» social que encierra puede ser rentable a corto plazo, pero anula radicalmente sus posibilidades de futuro, que son las que a fin de cuentas permitirán algún día a la sociedad hacer balance sobre los frutos del «balance social». La doble exigencia filosófica propuesta —profundidad y visión a largo plazo— nos recuerda la necesidad de reconducir lo económico a sus propios límites, aunque esto implique paradójicamente rebasar («ampliándolos») los márgenes ortodoxos de su proceso de decisión.

Con ello, aunque sea incidentalmente, surgen indicaciones de interés a nivel de «practicabilidad». Dado este *por qué*, es lógico que a la hora de precisar el *cómo* domine la *información* sobre el *cálculo*. Por muy deseable que resulte la cuantificación de esta nueva dimensión de los procesos decisorios, que facilitaría una mayor congruencia contable, la aspiración de llegar a un balance social exige inevitablemente superar el nivel cuantitativo. Se trata de devolver a la decisión económica su inseparable entraña «prudencial» (ética y política) profundizando en niveles cualitativos. Ni que decir tiene que esto *no* exige plantear un *falso dilema* entre dos modelos de decisión, ya que la mayor perfección del cálculo cuantitativo será siempre un elemento inestimable en el que apoyar informativamente las opciones cualitativas.

## Sociedad y Estado

«El sentido más profundo del principio demo-

crático radica en que el sujeto no reclama libertad sólo para sí, sino para los demás; el «yo» quiere que también el «tú» sea libre, porque ve en él su igual. De este modo, para que pueda originarse la noción de una *forma social democrática*, la idea de *igualdad* ha de agregarse a la de la *libertad*, limitándola». Podría haber escogido cualquiera de los numerosos pasajes en que los clásicos del iusnaturalismo, de *Aristóteles* a *Kant*, han plasmado lo que hoy es contenido inseparable de nuestra civilización; pero ha preferido traer a colación a *Kelsen*, figura cumbre del positivismo jurídico, para resaltar más aún la coincidencia existente al centrar el problema básico de la convivencia humana. Plantear la dosificación oportuna de libertad e igualdad equivale, en resumidas cuentas, a abordar el problema de la *justicia*. ¿Tiene esto algo que ver con el proceso de decisión económica?

Habría que contestar afirmativamente, si estableciéramos que *la economía implica necesariamente una opción sobre la justicia* y, por tanto, una determinada dosificación de libertad e igualdad y una precisa articulación de sociedad y Estado.

La respuesta aparecerá, en todo caso, estrechamente vinculada a las suscitadas por el binomio economía-política. Para los partidarios de la «*neutralidad*» de la economía, ésta *no* tendría que asumir perspectivas de *justicia* sino de *beneficio*; la dimensión «social», y con ella la justicia, correspondería a una *instancia correctora post-económica*. Si, por el contrario, se acepta la *vinculación inevitable* de lo económico y lo político, el problema consistirá en determinar quién es el *titular de la responsabilidad* de ese ajuste de relaciones que la justicia implica.

Una primera opción, que la atribuye al *individuo*, la vimos ya presente en el planteamiento de *Adam Smith*, para el cual la economía no es sino una vertiente práctica de la filosofía moral, como la actividad económica individual se enmarca en la conducta humana global. La ingenua armonía preestablecida en que reposa su planteamiento hace que economía y justicia no aparezcan tensamente enfrentadas sino en plácida sintonía.

Corregido su infundado optimismo antropológico, considerar *responsable* de lo social al *individuo* sigue siendo sostenible. El individuo al decidir en su *actividad económica* no articula sólo una «*libre*» relación entre el hombre y la reali-

dad material, sino que activa una de las dimensiones más significativas que *le relaciona con sus iguales*», por lo que *justicia* y búsqueda del beneficio deben ser inseparables. Este es, sin duda, uno de los objetivos que persigue el balance social: sensibilizar a los ejecutivos de la empresa de las consecuencias sociales de su actividad. Pero, en cualquier caso, el alcance de esta dimensión es insuficiente por una doble razón. Por una parte, porque la toma individual de decisiones económicas se produce en el marco de unos condicionantes, que escapan con mucho de la iniciativa del actor, y pueden impedirle fácticamente llevar a cabo la opción deseada; por otra, porque la agregación de numerosas decisiones correctas puede llevar a resultados globales no deseables. Ello hace que esta responsabilidad individual respecto a las dimensiones sociales de la decisión económica sea *indispensable e insuficiente* a la vez.

La perspectiva utilitarista de *Bentham* lleva a una curiosa distribución de responsabilidades. En el fondo, se mantiene el optimismo antropológico; pero ahora con una peculiar dimensión «científica». No es a nivel de disposiciones de ánimo (simpatía) donde surge la rectitud ética, sino en el ámbito de la razón ilustrada. Las morales basadas en la fuerza o en el fraude (entre éstas las apoyadas en planteamientos religiosos irracionales, que complicarían con sus escrúpulos la racionalidad económica) han de dar paso a la ética científica, basada en el conocimiento de la previsible utilidad de cada decisión. «Ilustrados» por esta nueva ciencia de la conducta, todos los individuos estarían en condiciones de colaborar al logro del maximum de utilidad. La «riqueza de las naciones» se ve sustituida como meta por la «utilidad máxima del mayor número». El problema pendiente es qué hacer con la posible utilidad mínima reservada a un menor número de ciudadanos, como consecuencia de su desigualdad personal.

Para *Bentham* la desigualdad es una enfermedad de cuya corrección es *responsable* el Estado a través de los mecanismos legislativos. No se trata de un aspecto que deba interferir el proceso utilitarista de decisión, impurificándolo, sino de un *anómalo complemento* filantrópico dirigido a aquellos que, excepcional y provisionalmente, no se encuentran aún en condiciones de desarrollar su libertad. Esta idea anima todo su generoso reformismo «extra-económico», di-

rigido a los temporalmente marginados del mundo de la utilidad. La lucha contra la ignorancia, la reeducación del delincuente, etc., son competencia clara del Estado, que actúa como una especie de entrenador encargado de mantener a todos los ciudadanos en similar buena forma, para que libremente puedan buscar la máxima utilidad.

El *proceso de decisión* se ha escindido: *libertad* como tarea del individuo en su búsqueda de lo útil; *igualdad* como tarea del Estado, encargado de velar para que no halla ciudadanos condenados a ser inútiles: porque su ignorancia les lleve a orientar su actividad de acuerdo con otros criterios, o porque se desvíen de su búsqueda por enfermedad de la conducta. La *justicia* o —lo que para él es lo mismo— la utilidad se da automáticamente, por lo que al Estado —amén de aportar excepcionalmente las condiciones que la hagan posible— le corresponde dotarla de una efectiva dimensión de *seguridad*.

Aparentemente nos hallamos ante una *versión* mejorada del *modelo anterior*, pero en realidad se ha puesto inconscientemente en marcha *otro modelo social muy distinto*. Por una parte, la búsqueda de la *utilidad* descarga al individuo de todo ideal de *responsabilidad solidaria*: al perseguir su propio interés ya está aportando a la colectividad la mejor contribución y, por si fuera poco, está ayudando a sostener al Estado con los frutos de este trabajo, para que pueda asumir sus tareas filantrópicas. El *individualismo insolidario* se ha convertido en *ideal ético*. Por otra parte, ha nacido el *Estado-providencia* encargado de subsanar las debilidades individuales. Sus tareas serían aún reducidas, porque el ilustrado tiene una gran fe en la capacidad creativa de la libertad individual, que engendraría una sociedad sana y adulta, no necesitada de particulares tutelas. Lo que ocurre, cuando el pronóstico no se cumple, es fácil de prever: no en vano, en áreas conformadas por esta visión del problema ser «liberal» equivale hoy a promover el intervencionismo... Surge así lo que *Shils* ha llamado el «*liberalismo colectivista*», que aúna los elementos negativos de liberalismo y socialismo: individualismo y estatismo.

El utilitarismo es la emprendedora actividad del «empresario» convertida en modelo antropológico; pero cuenta con un refuerzo decisivo que lo convierte a la vez en modelo ético: la confianza en la capacidad ajustadora del *mercado* como

instrumento llamado a convertir mecánicamente la *máxima libertad* en *utilidad máxima*. Es esa confianza la que hace que la «libertad de mercado» aparezca invariablemente incluida entre los ingredientes de un «modelo de sociedad» humanista, junto a otros elementos a los que Marx, (en su «Crítica al Programa de Gotha») calificaba, con menos respeto del que desearía un eurocomunista al uso, de «lindas menudencias» o «vieja y consabida letanía democrática».

La crítica marxista destroza la virtualidad ética atribuida al juego económico. Cuando las relaciones económicas tienen lugar entre «desiguales», la «libertad» de mercado es algo bien distinto de un aparato que realice mecánicamente la justicia. La consecuencia inmediata es el *descrédito* de lo «privado» que aparece como *inevitablemente* egoísta e *insolidario*. La libertad económica —fundida en el entramado de libertades de un modelo de sociedad, y auténtico arquetipo del «emprendedor» ejercicio de las restantes— les transmite esta carga de *recelo* descalificador. La «libertad» ha dejado de ser el presupuesto intocable, símbolo de la dignidad humana; el tope obligado de la intervención estatal, que habría de limitarse a eliminarle obstáculos y suplir sus ocasionales déficits de iniciativa. La *libertad* se va transformando en un *mal tolerado*, en una *enojosa excepción* que es preciso seguir soportando en la medida en que el Estado aún no esté en condiciones de asumir exhaustiva y rentablemente todas las actividades de promoción. Insensiblemente se va pasando de la libertad como *derecho humano* a la libertad como *concesión administrativa*; de un Estado al servicio del ciudadano a un ciudadano cuya actividad sólo se concibe como «subsidiaria» de la estatal.

La ruptura de la *identificación libertad de mercado-justicia*, defendida por los nada «neutrales» teóricos del capitalismo, se basa en la denuncia acertada de que sin igualdad no hay justicia; pero su consecuencia precipitada empuja a identificar *igualdad-justicia*. La libertad deja de ser un factor, necesario aunque insuficiente, de la justicia, para convertirse en su potencial enemiga. La consecuencia es la difusión creciente de lo que podríamos llamar una *concepción «expropiatoria»* de la justicia, apoyada en la supuesta incompatibilidad de libertad e igualdad. Si se quiere acabar con desigualdades hirientes, es preciso comenzar por cercenar libertades sospechosas; todo enriquecimiento personal (sea econó-

mico o cultural) denunciaría necesariamente un empobrecimiento colectivo. La *falta de convicción* en la *capacidad creadora de la libertad* lleva al igualitarista a concebir todos los recursos humanos (materiales o espirituales) como una magnitud cerrada, por lo que todo libre avance emprendedor aparece necesariamente como expolio. La justicia, para restablecer la igualdad, habría de proceder ante todo a expropiar ese botín.

Ya señalamos que la economía encierra siempre una teoría de la justicia (de la libertad y de la igualdad) y una determinada relación entre sociedad y Estado; ahora podríamos añadir que el *economicismo* «aséptico» y «neutral» engendra paradójicamente el *estatalismo*: la identificación de lo público con lo estatal.

El *igualitarismo*, con su reducción de la justicia a igualdad, lleva inevitablemente a considerar lo *público* como sinónimo de lo *estatal*. Ninguna antropología de la Modernidad describiría al hombre como capaz de esa incesante labor de autoexpropiación; para las más optimistas el hombre aparece como «propietario de sí mismo», para las más pesimistas como «un lobo para el otro hombre». No es rara en el lenguaje habitual la afirmación mitinera de que mientras la «izquierda» tiene ideales la «derecha» sólo tiene intereses. Aparte de que Marx se revolvería en su tumba —si se oyera alabar como «idealista», después de dedicar cientos de páginas a demostrar que los «ideales» no son sino intereses camuflados—, el lema es significativo del maniqueísmo igualitario y lleva a fáciles consecuencias: la obligada asignación al Estado de todo lo que pueda tener utilidad *pública* y de toda tarea que exija prestar un *servicio*; la denuncia como intromisión de todo intento de asumir «privada», libre o extraestatalmente un interés público, o de prestar en tales condiciones un servicio a la sociedad. La misma terminología empresarial y administrativa ha sancionado esta identificación entre lo público y lo estatal: cuando se es titular de un servicio público no se *ejerce* una *libertad* sino que se *disfruta* de una *concesión*. Todo un síntoma...

Dado que el individuo, por tantas razones, no parece en condiciones de asumir responsabilidades sociales, será el Estado el obligado a marcarlas. Con ello se cierra circularmente una curiosa cadena de identificaciones: si se entiende por *público* lo que afecta al interés *social*, y es obligado

reservar al Estado la responsabilidad de lo público, resulta claro que sólo lo *estatal* puede ser titular de actividades auténticamente «sociales». Por más cirugía estética que se invierta en el asunto, desde esta perspectiva, *socialización* acaba significando siempre estatización, y el balance «social» se entenderá como un camuflaje oportunista y no exento de mala conciencia, para seguir disfrutando de parcelas que deberían ser objeto de balance «estatal».

Para la teoría de la justicia adosada a la libertad de mercado, la actividad económica del individuo era justa por definición; para el igualitarismo, sólo el Estado engendra con su actividad justicia; el término «balance social», por su parte, parece insinuar que hay algo más que individuo y Estado; obliga a buscar un eslabón perdido: la *sociedad*.

Lo «social» es un ámbito de actividad específica, que no surge mecánicamente de la mera suma de intereses individuales, ni expresa el condicionamiento represivo de una libertad necesariamente egoísta. Lo social parte de la libertad y no puede darse sin ella, pero constituye un ejercicio peculiar de sus posibilidades. El propio de un ser «sociable», que no sólo es capaz de reconocer su igualdad con los demás, plasmándola en una *actitud solidaria*, sino que sabe que sólo así su actividad será propiamente humana. Lo social implica una concepción integral de la *justicia*, como dosificación de libertad e igualdad, que rechaza una identificación con cualquiera de estos factores que implique el sacrificio de otro. Sin libertad la sociedad se atrofia, falta de savia; sin igualdad se disuelve en una conflictividad estéril.

Hay que reconocer que como juego de palabras todo esto no suena nada mal. No cabía esperar menos de todo un «filósofo del derecho», presuntamente avezado en pregones y juegos florales. Pero convertir las palabras en realidad exige dar paso a una nueva dimensión de la *actividad empresarial*, que —por utilizar un tópico de los defensores del balance social— la transforme de *institución económica en institución «social»*. Esto exige un empeño ético que alimente el replanteamiento incesante del proceso económico de *decisión* y dé paso a un diverso juego político de su actividad. Sólo en el marco de esta utopía «social» encuentra su pleno sentido un balance con tal calificativo.

Asumir la «sociabilidad» en el ejercicio de la

libertad económica supone responsabilizarse de los «costos sociales» de la propia actividad (es paradigmática al respecto la posible repercusión de la actividad productiva sobre el medio ambiente natural), y esforzarse por incrementar sus posibles «beneficios sociales». Esto último, que no exige menos esfuerzo e inventiva que la búsqueda del beneficio «individual», puede abarcar desde una mejora de las condiciones de trabajo, capaz de aumentar el grado de satisfacción logrado en él, hasta una orientación de la actividad empresarial que la ayude a contribuir a la solución de problemas de la colectividad: minorías marginadas, paro juvenil, desequilibrios regionales...

Si todos estos objetivos —integrados y no postizamente añadidos— condicionan notablemente el proceso de decisión, la información que se realice al respecto tiene a su vez un efecto multiplicador, al abrir a la discusión de los afectados las metas propuestas y los logros alcanzados. Pero ello, lejos de ser un contrargumento, expresa la profundidad del experimento: no hay a ningún nivel *sociabilidad* que no resulte a la vez *condicionante* y *costosa*. Renunciar a tales dimensiones reduciría el balance social a un maquillaje destinado a mejorar «imagen».

En la medida en que la libre iniciativa demuestra su capacidad de promoción solidaria, cobra consistencia la *sociedad* y tiene sentido exigir el replanteamiento de su relación con el *Estado*; mientras que, en caso contrario, la defensa de un «modelo de sociedad» no estatista será tachada de defensa insincera de privilegios. Se produce una *socialización* auténtica, en la medida en que se «descentralizan» las fuentes de decisión solidarias: demostrando lo caprichoso de la equiparación de estatismo y solidaridad, y justificando incluso que el Estado transfiera (con las oportunas compensaciones) a la iniciativa social la satisfacción de cargas sociales, aprovechando su dinamismo y eficiencia.

Del ejercicio de la libertad cabe elevarse a un robustecimiento de la actividad «social». Renunciar a esta dosis de «utopía» sería una actitud miope cuando se halla en curso un incesante proceso de gigantismo estatal. Atribuirlo a meros defectos de estructuración burocrática, destinados a desaparecer por la mera ridiculización «parkinsoniana» de sus resultados, es la mejor manera de alimentarlo. No basta con hacer surgir alternativas al *estatismo práctico*; este

esfuerzo ha de complementarse con una erradicación del *estatalismo teórico*, con frecuencia inconsciente. Es una *lucha ideológica* la que hay entablada, algunos de cuyos elementos ya han salido a la luz: la libertad de mercado es insostenible sin una teoría de la justicia que la haga legítima; su mera yuxtaposición programática junto a libertades culturales y políticas, más que camuflar sus debilidades, puede arrastrar con ella a todo un modelo de sociedad; la concepción «expropriatoria» de la teoría igualitarista de la justicia es buena prueba de ello, y es el motor decisivo del intervencionismo imperante.

La alternativa a esta utopía «social» es un *estatalismo de consecuencias inhumanas* tan fácilmente previsibles que *sus mismos defensores* se ven forzados a dulcificar sus planteamientos con otra *utopía de repuesto*: la *autogestionaria*. Según ella no sería posible elevarse de la libertad individual a la solidaridad social, porque los intereses egoístas no son neutralizables; sólo cabe *descender de lo estatal a lo social* procurando que la libre iniciativa vivifique las estructuras igualitarias. No sólo no hay ejemplos históricos válidos de aventura tan arriesgada, sino que no faltan por desgracia los que señalan la íntima contradicción de este desesperado intento de *socializar el socialismo*. Pero la «autogestión» como alternativa nos parece *inviable*, si tiene al estatalismo como situación previa. El estatalismo ha de agotar la iniciativa social, como condición indispensable de su propia consolidación. Una vez lograda, sus llamadas a la autogestión social *no encontrarán centros de decisión vivos* capaces de asumirlas, y tendrán que ser sustituidos desde arriba por estructuras paraestatales o por *satélites artificiales de la partidocracia*. Si los partidarios de la libertad se permiten el lujo de no asumir una utopía humanizadora, alimentan un proceso cuyo resultado rechazan ya los mismos defensores de un igualitarismo con rostro humano.

### **Empresa y modelo de sociedad**

Pero la raíz ideológica del proceso es aún más compleja e invita a diagnosticarle mayor solidez. El problema consiste en que la *economía* no sólo presupone un *modelo social*; lo produce. No sería riguroso reducir el problema a una película de buenos y malos entre defensores de la igual-

dad y de la libertad. El dualismo de *Bentham* —libertad a cargo de los *ciudadanos*, igualdad encomendada al *Estado*— fue en su tiempo *expresión de la vitalidad de una burguesía emprendedora*, ansiosa de experimentar el riesgo y la «utilidad» de la libertad. Hoy tal modelo sigue defendiéndose pero por una burguesía decadente, *acomplejada* por la sospecha inconfesada de que perpetúa un modelo social que ha *perdido legitimidad*, y que se siente incapaz de reinventársela. El estatalismo no avanza sólo por la lucha incesante de los partidarios del igualitarismo, sino también por la continua *transferencia de responsabilidades* de una burguesía consumista, que renuncia al riesgo de ser libremente útil, y espera que el Estado le imponga por vía legislativa los imperativos solidarios. El principal enemigo de lo «social» es un *individualismo*, que busca que la intervención estatal le libere de condicionamientos sociales y está dispuesto a pagarle el «*peaje*» oportuno antes de verse obligado a invertir productivamente su libertad. Ya *Rousseau*, criticando al liberalismo, censuraba a los que pretendían pagar con su bolsa lo que no estaban dispuestos a hacer con sus brazos. Preferirán esperar a la contradicción de un balance «social» impuesto legislativamente por el poder «estatal»: un parche que alimenta el intervencionismo, oponiéndose radicalmente al *por qué* de dicha figura.

Tal actitud ideológica late bajo los *planteamientos «sistémicos»*, defensores de la *despolitización de la economía*. Esta debe limitarse al *óptimo aprovechamiento* de los *recursos*, mientras que el subsistema político asume el diseño de los *finés* a los que deben servir. Al fin y al cabo es en la política donde se perfecciona el consenso democrático capaz de legitimar las opciones normativas orientadoras de la vida social. La transferencia al Estado de la ponderación de los «costos sociales» producidos, y de las responsabilidades consiguientes, sería todo una exigencia de «*fair play*». Entrometerse en ello podría tener efectos sociales perturbadores, e incluso situaría a la empresa en el centro de las tensiones políticas, enrareciendo su ámbito de acción. Si se pretende asumir una responsabilidad «social», hay que dejar que sea la sociedad, a través de sus órganos democráticos de gestión, la que marque su contenido.

Nos encontramos, por tanto ante un intento de *justificación democrática* de ese peculiar «es-

*tatalismo por transferencia*»: toda la responsabilidad social consistiría en el respeto a un marco previo democráticamente establecido, complementado con el pago posterior de las cargas fiscales fijadas por idénticos mecanismos. Quizá convenga *insistir* en que esa «neutralidad» política —ya veremos si deseable o conveniente— es sencillamente *imposible*. La obsesiva alusión a los «poderes fácticos» o «grupos de presión» —que actúa a su vez eficazmente como motor del igualitarismo estatista— es buena prueba de ello. Sólo dando «transparencia» al papel efectivo que la empresa juega en su contorno social, quedaría libre de dudas la pretendida neutralidad de la tarea económica; o, al menos, sometida su intervención al *control democrático de la opinión pública*.

Pero, por otra parte, antes de considerar como deseable esta problemática neutralidad, sería preciso volver a enlazar con los *planteamientos «sistémicos»*, para preguntarse quién asume en ellos el cálculo meta-económico propio de la perspectiva global de la sociedad como sistema. Se confiesa paladinamente que no es la política, que se ve reducida también a sub-sistema, para que la democracia pierda su papel «sustancial» de legitimación de opciones (propio de un tipo de «racionalidad» anticuado), y asuma la tarea «funcional» de servir de válvula de descarga de frustraciones sociales. La *democracia* no aporta al «sistema» la voluntad (?) popular, sino que *ahorma las expectativas sociales*, haciendo «querer» lo que parece como deseable desde la perspectiva «sistémica», y evitando así expectativas defraudadas con sus secuelas conflictivas.

No hay duda de la sinceridad con que se describe esta peculiar democracia, propia de una sociedad en la que los medios técnicos permiten *fabricar artificialmente el «consenso»*. Sistémicamente esto parece más productivo que entorpecer la racionalidad técnica con el control de un consenso espontáneo de perfiles problemáticos. Es a un curioso *Estado «apolítico»*, o metapolítico, a quien parece quedar reservada la dirección suprema del sistema social, de acuerdo con las pautas tecnocráticas que marcarán la expansión «racional» de los diversos sub-sistemas. Todo esto invalida la justificación «democrática» de la transferencia al Estado de las responsabilidades sociales.

En realidad el *diseño tecnocrático* propio de la teoría «sistémica» aparece como la *ideología*

adecuada para la *pasividad consumista* que reclama el crecimiento de la tutela del Estado-providencia. No es a la sociedad y a su *consenso* democrático (que en este planteamiento aparece como resultado *manufacturado* y no como motor social) sino a un dirigismo técnico elitista a quien se transfiere la demarcación y satisfacción de los imperativos «sociales». *El estatismo se alimenta de la pasividad social*, porque la *democracia*, sin el concurso de libres iniciativas solidarias, es tan *ilusoria* y artificial como los intentos de reanimación autogestionaria de una sociedad ya aplastada por la máquina estatal.

El vértigo, que estas incitaciones a asumir una responsabilidad «social» pueden producir, se atenúa si se analiza con detenimiento el alcance de una aceptación del *por qué* de un balance social. Admitir que la actividad empresarial puede originar «costos» sociales como consecuencia de decisiones meramente económicas, y que puede y debe sufragarlos, e incluso generar «beneficios» sociales que sirvan de anticipo a las exigencias estatales, supone partir necesariamente de un determinado *modelo de sociedad*. Sólo aspirando a conformar una sociedad concreta se puede evaluar algo como «costo» o «beneficio» social. *Asumir lo «social» exige previamente definirlo*.

Tanto el utilitarismo como la teoría sistémica comparten la fe en el carácter necesariamente positivo de un «progreso» entendido como la expansión ilimitada de la productividad técnica. Vinculado a esa fe suele aparecer con frecuencia el concepto de *calidad de vida*, piedra filosofal de la retórica que acompaña a las propuestas de balance social. Cuando este concepto se empobrece desde una perspectiva cuantificadora de bienes o servicios materiales, la utopía «social» ha quedado cercenada. El aumento *cuantitativo* indiscriminado de bienes y servicios no supone necesariamente un ascenso *cualitativo* de las condiciones de vida. Las polémicas suscitadas, por ejemplo, por los informes preparados para el Club de Roma, hacen ver que el problema es más complejo de lo que podría parecer. No basta con que la empresa se decida a englobar en su proceso de decisión exigencias extraeconómicas tendentes a preservar y potenciar la «calidad de vida»; para poder hacerlo tiene que asumir el riesgo de contribuir ella misma a la delimitación de ese concepto.

El mismo modelo de sociedad que lleva a asu-

mir la responsabilidad por la calidad de la vida social impone la necesidad de contribuir a plasmar sus perfiles. Cuando se parte de la convicción de que *sólo la libertad puede generar efectiva solidaridad* se están afirmando a la vez dos cosas: por una parte, que la «libertad» encuentra su sentido en el reconocimiento de la libertad de otros a los que se trata como «iguales»; por otra, que la dosificación ajustada de libertad e igualdad que esto exige es la principal tarea a acometer por la libertad misma. Este es el doble contenido de un modelo de sociedad en el que confluyen las aportaciones decisivas de la cultura occidental.

Este *modelo social*, al que con justicia cabe calificar de «humanista», considera que lo «social» no es el canon obligado que permite disfrutar de una parcela de individualismo, sino que la «sociedad» hay que construirla en todas las actividades, haciendo entrar en juego la *solidaridad* que distingue al hombre de los dioses o las bestias.

Que este ideal, pese a sus antiguas raíces, sigue siendo una utopía a estrenar, queda de relieve cuando en los programas de tantos partidos que prometen defenderlo se lo empobrece reduciéndolo al enigmático propósito de promover un *modelo «no-marxista»* de sociedad. Que los marxistas profesos dividan la historia del pensamiento en pre-marxismo y marxismo tiene su lógica, ya que toda confesión que se precie fabrica su propio calendario utilizando al profeta como frontera cronológica significativa. Que, dado su dogmatismo, dividan el presente en marxismo y no-marxismo es también coherente. Que incurran en semejante actitud sus adversarios es una penosa falta de originalidad con atenuante de pereza mental.

De lo que se trata es de realizar un «modelo de sociedad» que asuma la idea clásica de la *sociabilidad humana*, plasmada paradigmáticamente por *Aristóteles*: al hombre, para ser tal, está reservada una coexistencia con el otro, de la que los dioses están exentos y las bestias son incapaces. Al margen de todo colectivismo, esta coexistencia exige indeclinablemente *libertad*, sin la que nada hay humano, como recordaría *Kant* resumiendo el pensamiento de la Modernidad. Pero la realización conjunta de ambas exigencias implica un nivel de esfuerzo ético, que día a día se demuestra como inviable si se margina la llamada a la *trascendencia* pro-

pia de la antropología cristiana, sin la cual la cultura occidental pierde todo sentido. La *dificultad* para *etiquetar* este modelo humanista proviene de que, precisamente por apoyarse de modo coherente en la libertad, se trata de una *melodía sin partitura única*, abierta a una *creatividad emprendedora*.

Comparado con él es el *marxismo* el que aparece como *negación*, como no-humanismo, ya que, tras eliminar la transcendencia, anula la sociabilidad en un colectivismo amorfo y reduce la libertad a conciencia de la propia necesidad. Aquí sí que hay *partitura única*, una utopía social tan enigmática como indiscutible, porque dentro del *igualitarismo* todo pluralismo es herético. Elementos clave del *antropocentrismo moderno*: la cientificidad demiúrgica que hace triunfar técnicamente la libertad sobre la necesidad, la fe en el progreso irreversible del fluir histórico... *degeneran*, privados de transcendencia, en una dialéctica necesaria anuladora de la persona, cuya única libertad admisible es saber dejar obrar a la necesidad, o acelerarla.

El *binomio empresa-modelo de sociedad* no debe entenderse desde una *perspectiva pasiva*, como si se tratase de defender el *marco extraeconómico* adecuado en el que desarrollar una actividad con racionalidad propia (el beneficio) impermeable a su contexto. La *libertad económica* es, ante todo, una de las manifestaciones de la *libertad*, y solo puede entenderse con la doble dimensión —*creativa y solidaria*— propia de lo humano. Precisamente por eso la figura del empresario (el hombre que ejerce la libertad económica) no es la *mera consecuencia de un modelo social*, sino que cumple en él inevitablemente un papel multiplicador. El *empresario*, quiera o no, actúa como *modelo social*. El burgués creó con su actividad emprendedora toda una imagen del hombre, y conformó con arreglo a ella la sociedad de su tiempo. Si hoy sólo se aspira a la defensa extraeconómica de un modelo en el que insertar una actividad basada en *procesos de decisión oportunista*, cerrados a toda dimensión social, se acabará fabricando (¿está ocurriendo ya?) una *sociedad oportunista*, en la que no cabe más solidaridad que la represivamente impuesta.

Los angelismos «idealistas» han solido hacer ascos a lo económico a la hora de hablar de la libertad; como si la *libertad económica* fuera un *residuo poco presentable*, al que convenría marginar pudorosamente para que no se

convirtiera en el talón de aquiles del modelo. La *vinculación de libertad económica y libertad humana* sólo se ha puesto de relieve, peyorativamente, por la crítica marxista, para denunciar la vaciedad de las libertades formales burguesas. No se trataba de una crítica infundada, porque en realidad una libertad insolidaria es siempre vacía e inhumana. Quizá la misión más decisiva que incumbe hoy a la empresa, la única capaz de hacerle arrojar un balance social positivo, sea *reinventar la burguesía; no repetirla, sino revitalizar la utopía social* que le dió protagonismo, aprovechando la experiencia de sus propias limitaciones. Así cabría *desmentir* la supuesta *incompatibilidad de creatividad y solidaridad, de libertad e igualdad*.

La *actividad económica* es el campo decisivo en el que demostrar la *viabilidad del modelo*; el ámbito en el que poner de relieve que el hombre no es producto de sus condiciones de trabajo, sino que está llamado a dejar su huella en lo que le rodea, humanizándolo. Esa sería la mejor prueba de que *no es sustituyendo la estructura económica como automáticamente surge un hombre nuevo, sino que es el hombre el que con su libre esfuerzo (lleno de dimensión ética en todos sus ámbitos de actividad) el que debe renovarse* modificando su propio entorno. Así cobraría consistencia la afirmación de que *la libertad no puede sacrificarse* temporalmente a un futuro idílico, porque *sin ella no hay nada humano ni en presente ni en futuro*. Limitarse, por el contrario, a aferrarse a una reproducción mimética del liberalismo económico clásico supondría una notable ceguera. Implicaría pensar que la libertad económica puede legitimarse sin *asumir* una dimensión ética y política, error en el que los economistas clásicos no incurrieron, ya que ellos sí desplegaron una teoría —aunque equivocada— de la justicia y de la convivencia social.

### Excurso para españoles

Cuando lo «social» no consiste en la subordinación a un modelo neto y acabado, sino que *implica intervenir emprendedoramente* en su propio diseño, el *por qué* del balance social puede resultar más explícito, y condicionará inevitablemente la determinación de en *qué* ha de con-

sistir, y la elección del modo *cómo* cabe hacerlo, contable e informativamente, factible.

Esto supone acercarse a la realidad de los hechos, momento en el que debe cederse el paso al realismo experimentado. El profesor de filosofía, si es mínimamente responsable, debe renunciar a la aventura de ofrecer recetas prácticas de presunta validez general, tan audaces como llenas de ignorancia. Sin embargo, no quiero renunciar a aportar unas mínimas *consideraciones*, fruto de la *parcialidad* y la riqueza que aporta la peculiar experiencia personal.

En primer lugar, si las tareas «sociales» exigen más innovación que mimetismo, es preciso *evitar* que el tema del balance social se reduzca en nuestro país al *endoso* de una serie de *recetas* teóricas o experiencias prácticas surgidas en contextos muy distintos. Preocuparse por el medio ambiente es una exigencia obvia de la calidad de vida, y, en no pocos círculos, resulta bien visto y gratificante («¿nuclear? no, gracias»); pero convertirlo en el primer objetivo del balance social puede resultar, en ocasiones, una trivialidad.

Cada empresa, al fijar los objetivos de su balance social, ha de perfilar los aspectos que considera decisivos. Mi deformación profesional me lleva a señalar uno, que —en determinados casos— podrá insertarse en los habituales procesos de decisión económica, y —en otros— ser objeto de actividades complementarias de interés «social». Se trata del hecho de que nuestra *sociedad* se encuentra en una *situación «constituyente»*.

La afirmación puede parecer paradójica, ya que nuestra flamante Constitución ya ha cumplido años, pero —aparte de que su desarrollo legislativo es aún incipiente— me refiero a un proceso constituyente que a nivel social empezó mucho antes que en el jurídico-político y exige un mayor margen de consolidación. El famoso «milagro» de la *transición* española no es fruto de la intervención de nuestros santos Patronos, ni de la audacia juvenil de tal o cual líder político; su *aparente facilidad* responde a la iniciación durante el pasado régimen —y sin duda muy a pesar suyo— de un *proceso de cambio de convicciones* ideológicas y de conformación social de gran alcance. En él *intervinieron* no poco (y es de suponer que conscientemente) *centros* de libre *decisión económica*, contribuyendo a fraguar la «modernización» del país. Si este proceso *social* ha *ahorrado traumas jurídico-políticos* quizá *ahora* el problema sea el inverso: *evitar que el*

*cambio político sea socialmente traumatizador.* Lo sería si no se destierran del campo cultural *viejos hábitos*, forjados por lo prolongado del período anterior, pero injustificados en la nueva situación.

La *dialéctica dictadura-libertad* tuvo un específico peso cultural, pero mantener hoy el *maniqueísmo simplificador* a que necesariamente llevaba (contribuyendo, por ejemplo, a una injusta identificación entre el régimen político anterior y aspectos del modelo de sociedad que decía defender) no tiene justificación alguna. En el llamado «*desencanto democrático*» actual no deja de tener influencia la resaca de una sociedad *falta de una tarea cultural* que alimente un modelo de sociedad libre y solidario. La *falta de convicción en la capacidad de la libertad para generar justicia* está incidiendo en las capas sociales de mayor desarrollo cultural. Alimenta en ellos una actitud que combina la *inhibición consumista* ante los problemas sociales con una *pose* de más calidad *estética* que *ética* (la *estética* no es sino la *ética* de la frivolidad), que reduce todo el propio empeño «social» a situarse obstinadamente a la «*izquierda*» de uno mismo. Todos estos fenómenos no pueden ser minusvalorados por quien se acerque a su entorno social *con aquella* doble exigencia: *profundidad* y *visión a largo plazo*.

Este curioso *complejo de culpabilidad* —propio del que no ejerce solidariamente la libertad sino que la consume en provecho propio— está convirtiendo al *marxismo* en la *nueva fe* de una masa medianamente acomodada, pero que compone por su pobreza de convicciones un evidente «proletariado cultural». El marxismo se transforma así en la ideología *legitimadora del individualismo insolidario*, que históricamente aspiraba a erradicar. Los partidos vinculados a sus postulados se benefician de un creciente *electorado estatista*, que ven en el rito electoral de la *adhesión pasiva al «cambio»* (lo de la «*revolución*» queda para los más imaginativos) una *coartada a la pobreza ética* ambiental.

Colaborar a la consolidación del proceso constituyente en que nuestra sociedad sigue inmersa supone, pues, contribuir a la *edificación* de un *hábitat cultural* capaz de *dar sentido al juego de la libertad*. Sólo así enraizará un auténtico pluralismo, que no coloque a libertades esenciales de un modelo de sociedad humanista (información, educación, familia...) ante una condena sumaria, merecida por supuesta complicidad

con una libertad económica desconocedora de su función social.

Otros temas no menos propios del peculiar proceso constituyente español exigirían también particular atención. Baste una somera alusión —a la que mi condición de andaluz militante puede dar colorido— a los *desequilibrios regionales*. Pensar que se trata de un problema a resolver mediante engranajes administrativos o Cajas de Compensación de mayor o menor transparencia, sería incurrir dramáticamente en ese «*estatalismo por transferencia* de responsabilidades» que ya hemos criticado.

Fiel a mi amenaza inicial, dejo los temas prácticos del *qué* y el *cómo* a los colegas dedicados al estimulante mundo de lo útil. Me encantaría que alguna de estas reflexiones hayan ayudado a mi fatigado auditorio a ahondar en el *por qué* de nuestro tema; lo suficiente, al menos, para afrontar con ilusión las inciertas consecuencias que permitirán, sólo a largo plazo, hacer balance de su *para qué*.

Por mi parte, intentado dejarme arrastrar por lo imperativos de profundidad y visión a largo plazo que deberían ser vicio de los de mi profesión, me limitaré a resumir:

— El tema del «balance social» no puede afrontarse como un *añadido caprichoso* de discutible rentabilidad estética.

— Suponer *sustituir* una *teoría* individualista de la *justicia*, y evitar que su mantenimiento inconsciente (disfrazado de «neutralidad») abra paso a otra concepción —«expropiatoria»— de la *justicia*, basada en un igualitarismo estatista.

— Para ello, hay que considerar el «*modelo de sociedad*», no como un marco dado —cuyo diseño y funcionamiento pueda transferirse pasivamente al Estado— sino como una *tarea a desarrollar* en los diversos ejercicios «humanos» de las libertades (también de la económica).

— Si el empresario no engendra con su propia actividad un modelo social diverso, estará contribuyendo a la sustitución del actual por otro radicalmente incompatible con su actividad. Este «*balance*» sería a *largo plazo* profundamente negativo, para él y para toda la realidad «*social*».

#### Algunas referencias bibliográficas

Dado el carácter de mi intervención, me limitaré a remitir a algunas publicaciones en las que

podrán encontrarse desarrollos más amplios de las ideas oralmente expuestas. De la teoría sistémica de N. LUHMANN me he ocupado repetidamente: por ejemplo, en la segunda parte del libro *Derecho y sociedad* (Madrid 1973), o en mi artículo *Die technokratische Funktion des Rechts in der Systemtheorie von Niklas Luhmann*, incluido en *Politik ohne Herrschaft?* (editado por V. Ronge y U. Weihe, Munich 1976). Sobre las exigencias de ampliar el subsistema económico, implícitas en el «balance social», son interesantes los trabajos de M. DIERKES, presente también en este Coloquio; por ejemplo, *Die Sozialbilanz. Ein gesellschaftbezogenes Informations- und Rechnungssystem* (Frankfurt-New York 1974, sobre todo pp. 27 y ss.) Acerca de la actitud de Adam SMITH debo enriquecedoras referencias a mi colega, economista en la Facultad de Derecho granadina, M. MARTIN RODRIGUEZ, autor del interesante estudio *De cómo Adam Smith no llegó a ser «homo oeconomicus»* (en «Revista de Economía Política» 1980 (84), pp. 117-162). Dentro de la obra de J. BENTHAM —diversificadamente editada por sus discípulos— resulta llamativo el planteamiento de la relación entre utilidad particular y pública en su *Teoría de las penas y de las recompensas* (vol. II, pp. 178 y 263 de la edición de Barcelona 1838); sobre la subordinación de la libertad a la seguridad pueden consultarse sus *Principios del Código civil*, incluidos en el tomo II de los *Tratados de legislación civil y penal* (edición de Ramón de Salas, París 1838, sobre todo pp. 29-36.);

sus fundamentos ético-políticos los ha estudiado M. EL SHAKANKIRI: *La philosophie juridique de Jeremy Bentham* (París 1970). Las implicaciones éticas de la distinción heideggeriana entre «cálculo» y «pensamiento» han sido resaltadas por B. ROMANO en *Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger* (Milano 1969). La relación entre libertad e igualdad la plantea H. KELSEN en *Forma de Estado y filosofía* (acompañando a *Esencia y valor de la democracia*, Barcelona-Madrid 1977 (2.ª), p. 138). Reflexiones de E. SHILS sobre el «liberalismo colectivista» pueden encontrarse en su estudio *Privacy, Ideology and Civility* (incluido en las pp. 215-239 del libro *Le public et le privé. La crise du modèle occidental de l'Etat* editado por V. Mathieu, con colaboraciones de N. Bobbio, J. Brun, M. Crozier, R. Polin y el propio autor de esta comunicación, entre otros: Roma 1979). La crítica de K. MARX y F. ENGELS al «idealismo» se volcó polémicamente en *La ideología alemana* (versión española de W. Roces, Barcelona 1970 (3.ª); sobre su aprecio a las libertades burguesas puede consultarse la *Crítica del programa de Gotha* (t. II, pp. 28 y 29, si se manejan sus *Obras completas*, Moscú, 1966).

J. J. ROUSSEAU clamó por una mayor participación de los ciudadanos en *El contrato social* libro 3.º, XV y 4.º, I; he criticado su planteamiento en *La utopía rousseauniana: democracia y participación* (incluido en *Equality and Freedom*, editado por G. Dorsey, New York 1977, t. II, pp. 367-377).