

ECONOMIA POSTCAPITALISTA

Una crítica de l'economia capitalista des dels
conceptes de Responsabilitat Social i Bé Comú

Samuel Segura Renau

ssegurre@uoc.edu

2 de febrer de 2021

Tutor/a: Montserrat de Riquer Mestres

Índex

Abstract / Resum	3
Introducció	4
1. Hipòtesi per la reflexió crítica	8
2. Metodologia	10
3. Revisió de la literatura	11
3.1. <i>Responsabilitat Social</i>	
3.2. <i>Bé Comú</i>	15
3.2.1. <i>El Bé Comú en la cosmovisió clàssica: Aristòtil</i>	16
3.2.2. <i>El Bé Comú en la cosmovisió medieval: Sant Tomàs</i>	19
3.2.3. <i>El concepte de «persona» com a superació de la tensió Part-Tot / Individu-Societat</i>	20
3.2.4. <i>Economia del Bé Comú: Christian Felber</i>	22
3.2.5. <i>Connexió entre RS i BC</i>	25
4. Anàlisi crítica	26
4.1. <i>Liberalisme polític i liberalisme econòmic</i>	
4.1.1. <i>Drets naturals: John Locke</i>	
4.1.2. <i>Utilitarisme: Jeremy Bentham i John Stuart Mill</i>	27
4.1.3. <i>Liberalisme llibertari: Hayek, Friedman i Nozick</i>	28
4.1.4. <i>Fonamentació racional de la llibertat i dels drets individuals: Immanuel Kant</i>	31
4.1.5. <i>Liberalisme econòmic: Adam Smith, Von Mises i F. Hayek</i>	32
4.1.6. <i>Una reflexió crítica sobre el concepte de llibertat liberal des del republicanisme</i>	35
4.1.7. <i>Diferenciant termes: Liberalisme polític i economia capitalista</i>	37
4.2. <i>Anàlisi des de la Responsabilitat Social i el Bé Comú</i>	39
4.2.1. <i>Bé comú com a valor compartit per l'empresa i la societat: Teoria dels stakeholders</i>	
4.2.2. <i>RS com a actitud i aposta pel BC assumint també el valor del benefici particular</i>	42
5. Proposta teòrico-pràctica	45
5.1. <i>Proposta macroeconòmica</i>	
5.2. <i>Proposta microeconòmica</i>	49
5.2.1. <i>Missió de l'empresa al món: El «telos» com a brúixola pels líders empresarials</i>	50
5.2.2. <i>Microsocietat: Teoria dels stakeholders aplicada a l'empresa concreta</i>	
5.2.3. <i>Nous estils de lideratge: Management orientat a la RS i al BC</i>	52
5.2.4. <i>Caminant cap a una nova cultura empresarial</i>	53
5.2.5. <i>Un cas d'exemple: La Fageda</i>	54
Conclusions	56
Referències bibliogràfiques	60

Economia Postcapitalista: Una crítica de l'economia capitalista des dels conceptes de Responsabilitat Social i Bé Comú

Samuel Segura Renau
(ssegurre@uoc.edu)

ABSTRACT

The economic system currently prevalent in developed countries around the world is the capitalist economic system. The political theory that underpins it is political liberalism. On these models of making politics and economy there are many positions, both moderately differentiated and radically confronted. Based on this finding, this work aims to make a critical analysis to discern which elements of these models are fair and valuable, worthy of being preserved, and, on the contrary, what others are unfair: defects that must be definitively rejected. One of the key issues in the study has to do with the difference between political liberalism and the liberal economy. Are they the same? Is one of them a consequence of the other? Are they necessarily co-involved? This analysis is framed by two theoretical concepts, which provide the scientific and philosophical content of reflection: Social Responsibility and the Common Good. From the result of the analysis, an economic and business proposal is offered which is an alternative to capitalism, discerning the just and unfair elements analyzed. The proposal advocates a change of economic and business paradigm that we call the *Postcapitalist Economy*. The guidelines, orientations and directives to follow will be provided so that leaders of all global organizations have the most appropriate tools and criteria to make the best decisions in their field of competence, and to ensure a way of doing business that is socially responsible, ecologically sustainable and economically profitable.

RESUM

El sistema econòmic predominant actualment als països desenvolupats de tot el planeta és el sistema econòmic capitalista. La teoria política que el sustenta és el liberalisme polític. Sobre aquests models de fer política i economia hi ha molts posicionaments, tant moderadament diferenciats com radicalment enfrontats. A partir d'aquesta constatació, el present treball es proposa fer-ne una anàlisi crítica per discernir quins elements d'aquests models són justos i valuosos, dignes de ser conservats, i, per contra, quins altres són injustos: defectes que cal ser definitivament rebutjats. Una de les qüestions claus de l'estudi té a veure amb la diferència entre liberalisme polític i economia liberal. Són el mateix? Un és conseqüència de l'altre? Es co-impliquen de manera necessària? Aquesta anàlisi està emmarcada sota dos conceptes teòrics, que aporten el contingut científic i filosòfic de la reflexió: la Responsabilitat Social i el Bé Comú. Amb el resultat de l'anàlisi es planteja una proposta econòmica i empresarial que sigui alternativa al capitalisme, destriant aquells elements justos i injustos analitzats. La proposta aposta per un canvi de paradigma econòmic i empresarial que anomenem *Economia Postcapitalista*. S'oferiran les pautes, orientacions i directrius a seguir perquè els líders de totes les organitzacions mundials tinguin les eines i els criteris més adequats per prendre les millors decisions en el seu àmbit de competència, i garantir una forma de fer negoci que sigui socialment responsable, ecològicament sostenible i econòmicament rendible.

Paraules clau: Bé Comú, Responsabilitat Social, Liberalisme, Capitalisme, Justícia.

INTRODUCCIÓ

La situació de l'economia global en la recentment entrada dècada dels anys 20, ens obliga a replantejar-nos moltes de les premisses i principis que han guiat, de forma generalitzada, als líders i directius de les empreses i de les organitzacions en l'era econòmica heretada dels nostres avantpassats: l'era de l'economia capitalista.

L'objecte d'estudi d'aquest treball se centra en dos grans àmbits a partir dels quals s'analitzen les postures econòmiques més rellevants contemporàniament, amb la finalitat de proposar un canvi de paradigma econòmic a les empreses, que sigui una alternativa a la proposta actual o, si més no, a la predominant: la liberal-capitalista. D'una banda, s'aborda la noció de «Responsabilitat Social» (RS) de les empreses i de les organitzacions, temàtica àmpliament estudiada per la literatura científica més recent de l'àmbit de l'economia i l'empresa. En segon lloc, la noció de «Bé Comú» (BC), tant des de la concepció clàssica, present sobretot en el pensament grec i medieval, com des de la concepció contemporània, d'un determinat enfocament econòmic i polític. L'estudi d'aquestes dues aproximacions teòriques ens portarà a la tercera i última part conclusiva del treball, amb la qual es proposarà un nou paradigma empresarial que intenti donar resposta a les insuficiències que ha demostrat tenir el sistema capitalista, tal com s'ha desenvolupat fins al present en la seva concepció majoritària.

Justificació

En ple segle XXI, que va començar amb una gravíssima crisi econòmica i que ara es troba en una profunda crisi sanitària global amb greus conseqüències també econòmiques, s'evidencia la insuficiència d'una resposta efectiva per part dels teòrics del sistema predominant, en aquest cas, de tipus liberal-capitalista. Problemes tals com: les greus desigualtats entre nord i sud¹, el creixent retrocés en els drets laborals adquirits en els països democràtics durant el segle XX, l'increment de la distància entre rics i pobres als països considerats desenvolupats (Capgemini i RBC, 2014), etcètera. Com diu Perdiguero: «És un temps en el qual s'estén la follia i la immoralitat en el món dels negocis, l'especulació borsària i el culte als diners fàcils, la utilització fraudulenta de la informació privilegiada i l'enriquiment salvatge; en el qual les relacions entre la política i els negocis són motiu de continus escàndols en la majoria de les societats desenvolupades. És l'era dels *golden boys*, dels *Sherman McCoy* i dels "amos de l'univers". Els diners i l'èxit semblen justificar-lo tot» (2003, 150).

Alhora, s'observa una paradoxa entre l'èxit i el fracàs del sistema liberal-capitalista, que cal ser explicada i replantejada. A més, en aquesta anàlisi és necessària la diferenciació entre liberalisme polític i liberalisme econòmic, ja que sovint es cau en confusions ambigües que situen tot dins el mateix paquet. D'una banda, es poden enumerar les virtuts i els èxits dels principis polítics liberals que, com diu Y. N. Harari (2018, 25) representa l'assoliment més elevat dels drets i llibertats dels ciutadans en les democràcies liberals de tot el món, com una pugna contra l'existència d'un despotisme totalitari d'Estat, de tall absolutista. És cert que, d'altra banda, alguns detractors com D. Losurdo (2007), estudiant la hipocresia entre teoria y pràctica dels referents clàssics del liberalisme polític —J. Locke, propietari d'esclaus; J.S. Mill, defensor

¹ «El nombre de persones que patien fam a mitjans dels anys noranta era inferior a 800 milions. El 2009, segons l'Organització de les Nacions Unides per a l'Agricultura i l'Alimentació (FAO), ja era de 1.023 milions» (Felber, 2014, 43).

del colonialisme i de l'extermini de pobles; Jefferson D. defensor de l'esclavisme a Estats Units; etcètera— argumenten que el liberalisme s'auto-atorga el mèrit d'haver assolit uns determinats drets civils i polítics per la població, quan, realment, els seus representants històrics s'hi oposaven (a l'alliberament dels esclaus, al vot de les dones, als drets dels treballadors, a l'associacionisme sindical, etcètera). Segons aquesta crítica, el moviment liberal històric realment només defensava els drets individuals per a una minoria de propietaris i burgesos, que necessitaven seguir tenint a la resta majoritària de la humanitat exclosa d'aquests drets per seguir mantenint el seu status i el seu poder econòmic. Per tant, aquests drets per a la majoria de la població realment haurien sigut victòries dels moviments contraris i enfrontats al liberalisme històric (sindicalisme, moviment obrer, feminisme, etcètera). En canvi, per al liberalisme polític, almenys des d'un punt de vista teòric, tots aquests drets assolits formen part dels seus principis de justícia liberal i, per tant, garantits precisament gràcies als paraigües de les democràcies liberals. Però els teòrics del republicanisme criticaran del liberalisme la insuficiència dels seus principis de justícia, ja que a la pràctica només poden ser aplicats quan prèviament s'ha consolidat un sistema polític en el sentit ampli de la paraula —popular, ciutadà, col·lectiu— que doni compte del marc metapolític sobre el que se sustenten els principis liberals.

Dit això, independentment de si aquests drets han estat assolits històricament pels defensors del liberalisme, com si ha sigut gràcies als seus opositors, és evident que la teoria liberal contemporània els assumeix com a vàlids i com a necessaris per als seus propis principis polítics. El mateix Losurdo (2007) afirma que, si bé històricament el liberalisme realment no ha sigut un moviment emancipador, com s'intenta fer creure, sí que és cert que els seus principis, aplicats universalment, són una eina adequada per garantir la justícia i la llibertat pels pobles². Un cop explicat això, i tornant a Harari, es constata doncs que aquesta dimensió de drets i llibertats civils i polítiques formen part de l'imaginari polític liberal que tots tenim a occident —ho siguem més o menys conscientment: «¿Trobeu que la gent hauria d'escollir el seu govern en comptes d'obeir cegament a un rei? ¿Trobeu que la gent hauria de triar lliurement la seva professió en comptes de néixer en una casta determinada? ¿Trobeu que la gent hauria de triar la seva parella, en comptes de casar-se amb qui decideixin els seus pares? Si heu respost "sí" a totes aquestes preguntes, felicitats, sou liberals.» (Harari, 2018, 81). Aquestes serien matèries pròpies d'un sistema polític liberal, però no necessàriament d'un sistema econòmic liberal-capitalista, i aquí està la qüestió, cal distingir liberalisme polític de liberalisme econòmic.

A més d'aquesta constatació dels principis polítics liberals com a garants de determinats drets i llibertats individuals, també cal afegir que molts autors defensen també el liberalisme econòmic capitalista. Aquests autors afirmen que és el sistema econòmic que ha portat als països capitalistes a l'era de major prosperitat, riquesa i benestar de la història de la humanitat —cap rei ni sobirà de cap civilització anterior va tenir les satisfaccions materials ni les necessitats bàsiques tan cobertes com qualsevol ciutadà de qualsevol democràcia liberal actual, tingui el nivell adquisitiu que tingui: «crec que molt poques persones, encara que la seva posició econòmica actual sigui molt humil, estarien disposades a canviar la seva existència per la vida curta i dura dels monarques i els nobles de fa uns pocs centenars d'anys» (Ebeling, 2017). Aquesta descripció paradisiàca del capitalisme, xoca frontalment amb la visió apocalíptica que es presentava al principi, on la solidesa de les democràcies liberals i de

² Aquesta problemàtica tindrà un espai específic en el desenvolupament del treball, ja que es podrà entendre l'entramat intern de l'articulació que la conjuga a partir de l'anàlisi filosòfica del Bé Comú, en oposició al Bé Particular.

l'economia capitalista s'han demostrat insuficients per garantir els drets de tots els ciutadans i per donar resposta als problemes econòmics, socials, laborals i, sobretot, ecològics, als quals s'enfronta la humanitat.

La tesi fonamental que es defensarà en aquest treball és que les nocions de «Responsabilitat Social» (RS) i de «Bé Comú» (BC) —com a eines d'anàlisi d'aquesta problemàtica— són vàlides per donar una resposta pràctica i realista a les empreses que volen treballar per construir una economia més sostenible i responsable amb l'entorn social, econòmic i ambiental. Aquesta defensa tindrà una primera part on s'exposarà sintèticament la temàtica d'aquests conceptes, a partir dels diferents enfocaments que hi ha dins la literatura científica. Després hi haurà una segona part d'anàlisi-crítica, especialment del sistema econòmic liberal-capitalista, comparant-lo amb altres alternatives econòmiques tals com el republicanisme, la social-democràcia, el comunitarisme, el comunisme, etc. Seguint les tesis de Felber (2018, 4-5) la crítica de fons és que l'economia capitalista, abanderant el valor absolut de la llibertat, acaba esdevenint un sistema polític *il·liberal*, perquè es carrega la llibertat individual d'un elevat nombre de persones per tal d'apuntalar l'acumulació il·limitada de riquesa en mans d'una minoria, la qual es refugia sota el pretext de la *inalienable* llibertat a la propietat privada. Per acabar, com ja s'ha dit, es farà una proposta teòrico-pràctica que suggerirà un canvi de paradigma dins de la cultura de les empreses. La proposta, emparant-se sota el marc teòric dels estudis al voltant de la RS i el BC, pretén aportar una resposta concreta, que erigeixi una nova forma de fer negocis, una nova generació d'empreses, d'inversors i de mànagers empresarials, que tinguin la mirada en una nova era econòmica que podríem anomenar postcapitalista. El repte d'aquest camí és aconseguir conservar les virtuts dels principis civils i polítics liberals —democràcia, drets humans fonamentals, drets i llibertats individuals, estat del benestar, etc.; compartits sovint per altres moviments político-econòmics— però superant els obstacles actuals del sistema econòmic capitalista, que impedeixen avançar cap a una societat més justa, menys desigual, més responsable i més sostenible.

Des del punt de vista personal, d'acord amb els meus interessos intel·lectuals i professionals, i amb el meu *background* acadèmic d'estudis de filosofia, trobo molt interessant poder treballar en aquest àmbit teòric transversal, que encavalca tantes disciplines més enllà de la dimensió estrictament econòmica i empresarial. Alhora, trobo imprescindible que s'analitzi també econòmicament l'impacte que té implantar bones pràctiques en RS en les empreses i com aquest element és fonamental per la creació de riquesa i pel creixement econòmic. Finalment, em suposa un repte majúscul poder postular seriosament i acadèmica, una alternativa innovadora que doni resposta a la insuficiència demostrada de l'actual sistema econòmic tal com el coneixem. Espero i desitjo que la meva aportació sigui interessant per al lector i, d'alguna manera, pugui sumar a tot allò que tanta gent d'altíssim nivell intel·lectual ha reflexionat, pensat i aportat fins al dia d'avui.

Objectiu i abast

- 1) Exposar una revisió de la literatura científica al voltant del concepte de la Responsabilitat Social (RS) com a element fonamental en els estudis més recents de l'àmbit del coneixement de l'economia i l'empresa
- 2) Exposar sintèticament la noció de Bé Comú en la literatura clàssica, sobretot en referència al pensament aristotèlic i tomista, i a la filosofia contemporània personalista.
- 3) Exposar sintèticament la concepció de Bé Comú en la nova economia plantejada contemporàniament per C. Felber.
- 4) Connectar la RS amb la noció de BC, tant des de la perspectiva clàssica com contemporània.
- 5) Distingir teòricament liberalisme polític de liberalisme econòmic capitalista i argumentar per què no es co-impliquen necessàriament, com sovint es vol fer entendre.
- 6) A partir del marc teòric de les dues nocions exposades anteriorment, fer una anàlisi crítica de la proposta econòmica liberal-capitalista predominant en l'actualitat; comparant-ne alguns elements amb els d'altres propostes político-econòmiques.
- 7) Teoritzar, a partir de les nocions de RS i de BC, en una proposta orientada a la construcció del futur pròxim que es podria anomenar *economia postcapitalista*. Reformulant les idees de teories prèviament analitzades mitjançant l'ús d'aquests mateixos conceptes.

1 HIPÒTESIS PER LA REFLEXIÓ CRÍTICA

La primera hipòtesi que s'assumeix és que en postures acadèmiques confrontades respecte a diferents temes de la vida, en aquest cas, respecte a temes polític-econòmics, ningú no té mai la veritat absoluta ni la raó total en tot allò que defensa i, alhora, tothom té raó en alguna cosa. És a dir que, generalment, tothom té bones intencions quan defensa unes determinades idees i, en la majoria de casos, moltes d'aquestes idees estan justificades a partir d'arguments sòlids. Per tant, la nostra comesa és trobar allò d'encertat que hi ha en cadascuna de les diferents posicions, desgranant alguns dels seus arguments per deixar al descobert els seus encerts o els seus errors, per tal d'intentar seguir avançant cap a un sistema polític-econòmic més just i enriquidor per tothom. També s'assumeix, com és evident, que el nostre exercici d'anàlisi continuarà, al seu torn, també nombrosos errors i arguments parcialment o totalment esbiaixats, cosa que no desprestigia l'esforç de l'estudi sinó que el converteix en un pas més que cal donar per seguir avançant en el coneixement. Els errors no són res més que petits passos enrere necessaris per fer grans salts endavant.

La segona hipòtesi té a veure amb la tematització filosòfica del Bé Comú, la qual es basa en unes premisses filosòfiques pròpies de la tradició aristotèlica que, durant gran part de l'època moderna van ser rebutjades o, com a mínim, posades entre parèntesis. Els motius d'aquesta invisibilitat rau en la revolució intel·lectual que va provocar la nova ciència i el mètode científic més de tipus quantificatiu —versus el tipus de pensament aristotèlic, de caràcter qualitatiu— juntament amb el gir epistemològic que s'esdevé durant l'època moderna, amb I. Kant com el principal actor protagonista. Durant el segle XX els principis polítics i socials del pensament més genuïnament aristotèlic i tomista són recuperats per nombrosos autors, sobretot de el corrent personalista. Aquest retorn a aquest marc teòric, doncs, està justificat, sobretot, per la constatació que la crítica moderna no ha exhaurit els conceptes clàssics, no els ha acabat de desactivar completament, i aquests segueixen tenint significat pels contemporanis; són conceptes significatius per nosaltres: «ens fa ser cautelosos, però no ha de ser un motiu per refusar aquests conceptes» (Felber, 2014, 19). L'elecció de la noció de Bé Comú aristotèlica servirà d'eina d'anàlisi, mitjançant la qual, s'aniran contrastant també les diferents concepcions que tenen els altres plantejaments econòmic-polítics sobre la dimensió del BC i la RS (alguns d'ells, hereus d'aquesta crítica moderna que va oblidar a l'aristotelisme). Si bé no és la finalitat de l'estudi realitzar un judici de valor sobre la validesa o no d'una determinada concepció filosòfica, sí que és cert que l'objectiu és fer una proposta alternativa al paradigma polític-econòmic dominant, no mitjançant una revolució absoluta, però sí destriant el blat del jull dels sistemes polític-econòmics objecte d'estudi. I, per assolir aquest objectiu, cal prendre part en una determinada visió o paradigma filosòfic, com a hipòtesi de treball base sobre la qual treballar. Aquí és on rau la importància de l'elecció d'aquest concepte. És cert però, d'altra banda, que a part de la solidesa teòrica de la visió aristotèlica sobre el Bé Comú, la qual té més que demostrada consistència, tant durant l'exposició temàtica del marc teòric com dins del propi anàlisi, es justificarà raonadament els arguments que donen suport a aquesta determinada tesi i no a d'altres pròpies de determinats models polític-econòmics.

La tercera hipòtesi se centra en la diferenciació entre liberalisme polític i liberalisme econòmic. Aquesta diferenciació és fonamental per recuperar tot allò de lloable que van postular els autors liberals, en tant que protectors dels drets i llibertats de les persones, posant la igualtat de totes les persones i la seva dignitat humana en el centre de la reflexió. Aquests principis són compartits per un amplí ventall de visions polítiques radicalment allunyades de les típicament liberals, però, pel que fa a aquests principis, són compartits —no cal més que

fer referència a la Declaració Universal dels Drets Humans. Ara bé, la hipòtesi del treball rau en el fet que sovint el liberalisme polític es confon amb l'econòmic, que té a A. Smith com al seu pare ideològic. En l'apartat d'anàlisi crítica s'argumentarà per què no es co-impliquen entre ells.

La quarta hipòtesi, que a més d'hipòtesi, serà una posició argumentada en els subsegüents apartats del treball, versa en la connexió directa entre RS i BC. És important perquè, segons aquesta hipòtesi, són dues cares de la mateixa moneda, i que, per tant, si cerques l'exercici d'una, necessitaràs l'altra. Es retroalimenten una a l'altra. Això serveix tant des d'un punt de vista conceptual, ja que és un ingredient més per entendre la complexitat de la nova proposta, com des d'un punt de vista pràctic, ja que serveix per tenir un horitzó clar de quines decisions cal prendre per ser socialment responsables. Segons aquesta hipòtesi, qui practica la RS en la seva organització té la mirada posada en el BC, no —o no només— en el seu bé particular. I, per aquesta regla de tres, qui treballa pel BC, està sent socialment responsable. Aquest vessant és important per construir un discurs pràctic i vàlid per les empreses, el qual, dotat amb totes les eines que s'aniran descrivint durant el transcurs del treball, pretindrà aportar un plus nou a les teories i propostes explicades i rebudes com a herència dels passats autors i intel·lectuals del món de l'economia i l'empresa.

La cinquena hipòtesi té a veure amb què aquest és un treball acadèmic que estudia principis científics i racionals del funcionament de l'economia i l'empresa. En aquest sentit, s'assumeix com a hipòtesi de treball que hi ha una premissa base compartida amb els estudiosos segons la qual l'objectiu de l'activitat econòmica és la generació de riquesa i de benestar per les persones, mitjançant la producció de béns i serveis més idònia a partir dels recursos finits dels quals disposa la natura. Cada escola econòmica postularà quina és la millor forma d'assolir-lo (mitjançant una economia de mercat lliure, una economia planificada, una economia intervencionista, etc.), però l'objectiu és el mateix: el benestar de les persones i de la societat. Amb això es vol dir que, amb aquesta hipòtesi, s'assumeix que quan s'analitza críticament el sistema econòmic capitalista s'està debatent amb els teòrics liberals-capitalistes; no amb els inversors, els accionistes o els empresaris no-teòrics que accepten acríticament el sistema imperant i on hi juguen avantatjosament per augmentar el seu patrimoni econòmic de forma cega i irracional. És a dir, es debat amb els estudiosos capitalistes que defensen que el millor sistema econòmic és aquell en el qual hi pot haver i, de fet, hi ha, persones que puguin augmentar il·limitadament el seu capital; però que, a més, aquest és el sistema més adequat per proporcionar major prosperitat i riquesa a una empresa, a una ciutat, a un país i, en últim terme, a tota la humanitat. La següent cita del pare del capitalisme, A. Smith, exemplifica aquesta premissa base compartida: «encara que cada individu intenti satisfer els seus propis interessos, l'entorn institucional, com si fos una mà invisible, dóna lloc, en conjunt, a la millora material i cultural mútua i creixent de tots» (Smith, 2011).

2 METODOLOGIA

Al ser un treball de tipus «reflexió crítica», la seva metodologia és, per ordre d'implantació: expositiva, analítica, reflexiva, deductiva, discursiva i argumentativa; a partir dels marcs teòrics plantejats en un inici. Això significa que el recorregut metodològic està molt relacionat amb l'esquema de desenvolupament del treball:

- 1) En un primer moment es fa l'exposició temàtica del marc teòric sobre el qual es treballarà, fent una revisió de la literatura que també serveixi per construir un discurs propi sobre la matèria a partir de l'observació de l'estat de la qüestió. Així doncs, en primer lloc es fa una exposició del concepte de Responsabilitat Social (RS) en les organitzacions, i les diferents perspectives sobre la matèria, i es pren part a través d'una proposta pròpia, que serveixi com a síntesi a l'hora d'utilitzar aquest concepte com a eina d'anàlisi.
- 2) En un segon apartat, es fa l'exposició de la noció de Bé Comú (BC) des de la perspectiva clàssica, des del pensament contemporani del personalisme i des de la teoria de *l'Economia del Bé Comú* de Felber. La visió clàssica recull, sobretot, les reflexions heretades de l'aristotelisme, emprant tant fonts primàries (Plató, Aristòtil, Tomàs d'Aquino, etc.), com fonts secundàries (Sandel, Millán-Puelles, Ricoeur, etc.). A partir d'aquesta exposició temàtica, també es plantejarà una proposta conceptual pròpia, que doni compte del marc teòric explicat i que resumeixi els elements fonamentals que la definició conceptual ha de tenir perquè contingui la major riquesa semàntica possible a l'hora de fer l'anàlisi crítica.
- 3) En un tercer apartat es justifica la connexió entre RS i BC, a partir dels dos marcs teòrics explicats i resumits en les dues síntesis finals. I s'explica l'avantatge que té unir aquests dos conceptes, la importància de fer-ho i els desavantatges de mantenir-los desconnectats en la recerca acadèmica.
- 4) En el quart apartat es desenvolupa l'anàlisi crítica de la proposta econòmica més predominant en el nostre sistema actual: l'economia liberal-capitalista. L'anàlisi es fa mitjançant l'ús dels marcs teòrics que donen suport als conceptes de RS i BC, juntament amb la comparació dels diferents elements d'aquest sistema econòmic amb els d'altres propostes econòmiques existents, més o menys allunyades (republicanisme, socialdemocràcia, col·lectivisme, etc.).
- 5) Per últim, com a resultat de l'anàlisi crítica, s'argumenta la proposta personal que pretén donar resposta a les problemàtiques presentades en un primer moment del treball, sobre la insuficiència de l'actual sistema econòmic predominant per donar resposta a totes les necessitats socials que apareixen; juntament amb les injustícies a les quals ningú acaba de fer justícia, ja que sovint són situacions que queden fora de la delimitació del concepte de justícia liberal.

3 REVISIÓ DE LA LITERATURA

Els dos conceptes que s'utilitzaran com a eina d'anàlisi dels diferents sistemes econòmic-polítics de la tercera part del treball, són resultat d'una extensa producció científica, literatura que configura el que serà el marc teòric de l'estudi i del procés reflexiu del treball.

Tot seguit, es farà una breu i sintètica revisió d'aquesta literatura des d'una perspectiva expositiva. En un tercer apartat, s'explicarà més detingudament la perspectiva concreta que connecta la conjunció RS-BC, i aquesta serà la que constituirà l'eina d'anàlisi crítica posterior.

3.1 Responsabilitat Social

La certesa de la necessitat de què existeixi la RS en les empreses i en les organitzacions pot ser resultat d'una experiència negativa com a clients, proveïdors o treballadors, és a dir, com a agents afectats en l'activitat econòmica d'una empresa, si hem estat injustament tractats. Quan som o ens hem sentit estafats; quan observem que una empresa està abocant residus contaminants al medi ambient; quan hem sigut menystinguts com a treballadors; quan som discriminats en l'adquisició d'un servei o producte a causa del color de la nostra pell, del nostre gènere, de la nostra religió o de la nostra orientació sexual; entre altres danys i/o perjudicis que puguem haver patit o observat.

És davant de la constatació d'aquestes experiències viscudes com apareix el concepte de RS en el seu origen, de la mà de H. R. Bowen:

«la RSE fa referència a l'obligació moral, voluntàriament assumida per l'empresa com institució, cap a la societat en el seu conjunt, com una forma de reconèixer i satisfer les seves demandes o de reparar els danys que se'n puguin derivar de l'activitat empresarial [...] l'obligació dels empresaris de seguir aquelles polítiques, prendre aquelles decisions, o seguir aquelles línies d'acció que són desitjables per la nostra societat, en termes d'objectius i valors» (Bowen, 1953, 6)

En una perspectiva empresarial purament economicista, és a dir, d'empreses que el seu únic objectiu és obtenir més beneficis a finals d'any, la seva activitat sovint pot ser perjudicial i provocar danys a qui no té a veure amb el benefici directe d'aquesta activitat econòmica. Aquesta primera visió de la RS suposa que aquests danys han de «ser reparats» per les empreses.

Des dels anys 50, hi ha hagut una prolífica quantitat de definicions i explicacions sobre què és la RS en les empreses, quina és la seva finalitat, a què respon, com es justifica, etcètera. Tot seguit, s'exposen algunes d'aquestes definicions. No s'exhauriran temàticament totes les definicions històriques, sinó només aquelles que contenen els conceptes fonamentals que són comuns a la major part de les definicions, i aquelles que contenen algun element relacionat amb la tesi que es vol defensar en aquest treball, és a dir, connectat amb la noció de Bé Comú. Finalment, per ajustar-nos a l'objectiu d'aquest apartat, es resumirà l'estat de qüestió a partir d'una proposta personal que englobi el contingut essencial del concepte.

La definició de K. Davis (1960, 70) «decisiones i accions preses pels empresaris per raons, almenys parcialment, més enllà dels interessos econòmics o tècnics de l'empresa», denota una **desconnexió entre RS i model de negoci**, deixant-la com una opció de tipus altruista o ètica de l'empresari. Equivalent a aquesta seria la de Davis i Blomstrom (1966, 12).

En la definició de W.C. Frederick, també dels anys 60, trobem un element que volem destacar per recollir més endavant en el treball, ja que **confronta l'interès general de la societat amb l'interès particular de l'empresa**: «La RS implica una postura pública cap a l'economia de la societat i els recursos humans i una disposició a veure que aquells recursos són utilitzats per finalitats socials i no simplement pels interessos d'un particular o una empresa» (Frederick, 1960, 60).

En una posició totalment oposada a aquesta anterior, tenim la concepció de RS del liberalisme neoclàssic de l'Escola Austríaca i l'Escola de Chicago, que segueix la línia d'A. Smith, segons el qual «és a través del **benefici propi com se satisfan les necessitats socials**». Per exemple, per M. Friedman (1970): «en una economia de lliure mercat l'única responsabilitat que té l'empresa és amb els seus accionistes (*shareholders*)» i que, per tant, és així com s'ajuda a la societat. Per aquests autors (F.A. Hayek, R. Nozick, L. Robbins, M. Friedman, etc.), dotar de més responsabilitat o funcions socials a una empresa, més enllà de la pràctica pròpia del seu negoci, és fer que sigui menys competitiva i, per tant, vol dir posar en perill l'economia sencera i, com a conseqüència, el propi benestar de la societat en el seu conjunt. La responsabilitat d'una empresa rauria, fonamentalment, en fer el que ha de fer i en el que sap fer: **negoci**. Per tant, el concepte de RS com s'entén àmpliament, no entraria dins d'aquest paradigma liberal neoclàssic.

Amb la definició de H.G. Manne i H.C. Wallich, volem destacar l'**accent que posen en la llibertat** de l'empresa en l'exercici de la RS, que connecta amb el lliure mercat de Friedman, però aplicat a la llibertat d'escollir ser socialment responsables. Per aquests autors, si la RS és imposada per llei, ja no seria RS: «L'empresa és, en certa mesura, un agent lliure per aplicar la seva RS. Quan l'empresa té objectius socials imposats per llei, l'empresa no exercita responsabilitat quan els implementa» (Manne i Wallich, 1972,40). I en aquesta línia, el que diu Davis (1973, 313): «Una empresa no està sent socialment responsable si simplement compleix els mínims requerits per la llei, perquè això és el faria qualsevol ciutadà exemplar».

La definició de H. Eilbert i I.R. Parket ens interessa perquè incorpora **problemàtiques que normalment són estrictament sociològiques** en la Responsabilitat de l'empresa amb la societat: «Les empreses tenen un **rol actiu en la solució dels problemes socials** com la discriminació racial, la contaminació, el transport o la decadència urbana» (Eilbert i Parket, 1973, 7).

El punt de vista de R. Eells i C. Walton (1974), «des del moment que el sistema empresarial, tal com existeix avui dia, només pot sobreviure amb el funcionament eficaç d'una **societat lliure**, la RS representa una preocupació general amb el rol de les empreses en donar suport i millorar l'**ordre social**» (Eells i Walton, 1974, 247), interessa especialment per entendre com, dins d'un paradigma liberal, la posició d'una empresa i de la seva activitat econòmica en el tot de la societat, **necessita de l'ordre i de l'harmonia del tot per assegurar la seva pròpia existència com a part**. Aquestes nocions també apareixeran en l'anàlisi del Bé Comú.

Les primeres definicions més institucionals:

- WBCSD (2000): «La responsabilitat social corporativa és el **compromís** de l'economia de contribuir al desenvolupament econòmic **sostenible**, treballant amb els empleats, les seves famílies, la comunitat local i la societat en general per millorar la seva qualitat de vida.»

- Llibre Verd UE (2001): «la integració **voluntària**, per part de les empreses, de les preocupacions socials i **ecològiques** en les seves activitats comercials i en les relacions amb les seves **parts interessades**».

Aquestes dues definicions ja comencen a incloure l'*etern dilema* entre, «compromís», «obligatorietat» i «voluntarietat», conceptes que aniran apareixent en altres definicions posteriors. I també el concepte que ja des dels anys 90 serà inseparable del de RS: «*stakeholders*». Finalment, cal destacar el concepte de «sostenibilitat» i de responsabilitat amb el «medi ambient». El vessant ecològic quedarà també unit al concepte de RS.

En aquest sentit, destacar les següents definicions:

- «Les **obligacions** de l'empresa amb la societat o, més específicament, amb els **stakeholders**» (N.C. Smith, 2003, 2)
- «Les activitats de l'empresa —**voluntàries** per definició— que demostrin la inclusió de les preocupacions socials i **mediambientals** amb les operacions comercials i en les relacions amb els **stakeholders**» (M. Van Marrewijk, 2003, 102)
- «És un terme genèric utilitzat per descriure les diverses formes amb les quals les empreses tracten d'integrar les **obligacions ambientals** i socials dins de les seves activitats de negoci» (M. Watson i J. MacKay, 2003, 626)

El terme *stakeholder*, malgrat haver-se utilitzat anteriorment, es va difondre amb la publicació de E. R. Freeman (1984) *Strategic Management: A Stakeholder Approach*. Aquí Freeman exposa la definició que potser podríem dir que és més popular: «individu o grup que pot afectar o veure's afectat per l'assoliment dels objectius d'una firma». En aquest mateix sentit dels stakeholders, destaquem la definició de L. Albareda: «A l'àmbit de la RSE s'entén per stakeholder qualsevol persona, col·lectiu o mitjà físic al qual s'afecti o pugui ser afectat per les activitats d'una empresa. Per exemple, els treballadors, els accionistes, els consumidors, els proveïdors, les comunitats locals on està establerta l'empresa, els grups de pressió o les organitzacions no governamentals» (Albareda, 2002). Així doncs, amb aquest concepte apareix una nova forma d'entendre l'empresa, en la qual «la satisfacció dels accionistes ja no és suficient», sinó que «existeixen altres participants clau en l'organització que incideixen directament en el seu èxit i afecten o són afectats per ella [els *stakeholders*]» (Agulló, 2009, 67).

A més d'aquesta visió innovadora, una altra aproximació a la noció de RS dona un pas endavant i agafa pes. Aquest plantejament apropa el concepte de RS a l'activitat pròpia de l'empresa: a la seva dimensió corporativa i empresarial. Un exemple és la definició de J. Benavides y N. Villagra (2005, 145): «Es projecta aleshores com un **nou model corporatiu**, una **nova cultura empresarial**, que afecta el **funcionament global** de l'empresa i als valors i relacions que aquesta gestiona, tractant de mostrar-se sensible a les demandes dels seus grups d'interès i a la sostenibilitat respecte al futur i entorn on està ubicada». Així doncs, la RS ja no és una pràctica aïllada i complementària a l'activitat de negoci de l'empresa, com expressaven definicions anteriors (Davis, 1970; Davis i Blomstrom, 1966; entre altres), sinó que passa a ser una «**forma estratègica i proactiva de fer negocis** en un context específic amb una filosofia sinèrgica. Cosa que significa que quan les corporacions defineixen les seves estratègies, han de posar especial atenció en els aspectes econòmics, ambientals i socials de forma equilibrada» (R. Panwar et al., 2006, 4).

Així doncs, en oposició amb les postures dels liberals de l'Escola Austríaca i de Chicago, tal com s'argumenta a l'ISO 26000, el principal valor de la RS són els **avantatges**

competitius que es poden obtenir (ISO 26000, 2010, 7). Per tant, la incorporació de les bones pràctiques en RS dins la gestió i el model de negoci de l'empresa, **aporta més competitivitat i més beneficis econòmics** (Margolis i Walsh, 2001; Orlitzky, Schmidt i Rynes, 2003; Charlo i Moya, 2010; Forética, 2015, 7). Com afirma el Consell Econòmic Mundial pel Desenvolupament Sostenible (World Business Council for Sustainable Development – WBCSD) «una estratègia coherent de RS, cimentada en l'ètica i els valors morals, ofereix clars **beneficis econòmics**. En altres paraules, actuar d'una manera socialment responsable no és només una obligació ètica per a l'empresa sinó que, a més, actualment reporta **compensacions per al negoci**» (Campanero i Ventayol, 2005, 10). I com diu la Comissió Europea l'any 2001:

«És difícil avaluar de manera precisa quins factors determinen la rendibilitat financera d'una empresa socialment responsable. La recerca (Industry Week, 15 de gener de 2001) ha demostrat que aproximadament la meitat del rendiment superior a la mitjana d'una empresa responsable en allò social pot atribuir-se a aquest comportament, mentre que l'altra meitat s'explica pels resultats del seu sector. S'espera que les empreses socialment responsables tinguin beneficis superiors a la mitjana, ja que la capacitat d'una empresa per a abordar amb èxit els problemes mediambientals i socials pot ser una mesura creïble de la qualitat de la gestió» (Comissió Europea, 2001, 8).

Una de les raons d'aquesta competitivitat i, en conseqüència, del benefici econòmic de les empreses socialment responsables, és la **reputació** que adquireixen. «La bona reputació adquireix un valor econòmic perquè permet a qui la posseeix fer-se mereixedor de confiança, i amb això crear riquesa que d'una altra forma es perdria» (Salas, 2006, 27). Però cal destacar que no es pot reduir l'èxit de la rendibilitat de la RS en una rentada de cara reputacional, com una eina de màrqueting. El fet d'executar bones pràctiques, crear un bon ambient laboral en l'empresa entre els treballadors, un clima de confiança en l'equip i amb els proveïdors, és el que ajuda a ser més eficient i competitiu; la reputació n'és la conseqüència directa. D'altra banda, els ciutadans «declaren valorar els atributs de la RS (empleats, ètica, medi ambient, etc.) per sobre dels del mercat (qualitat, atenció al client, resultats econòmics) a l'hora de considerar a una companyia com una "bona empresa"» (Forética, 2015, 37). I aquesta mateixa sensibilitat que està en el consumidor també la tenen els inversors (Comissió Europea, 2001; Nieto i Fernández, 2004; Salas, 2009). Tots aquests elements ajuden a entendre molt millor les causes de la rendibilitat de les empreses socialment responsables.

A més, cal esmentar el model teòric de **valor compartit** de Porter i Kramer (2006 i 2011), segons el qual hi hauria dos tipus de valors creats per les empreses, el valor intern de l'empresa (el benefici econòmic i financer), i el valor extern (el valor social aportat al conjunt dels seus *stakeholders*). El punt de trobada entre aquests dos valors —l'econòmic i el social— seria el *valor compartit*, que garantiria tant la creació de valor econòmic com la sostenibilitat a llarg termini de l'empresa. Aquesta visió superaria la concepció de la RS com a mer rentat de cara o com a màrqueting eticista buit, ja que això només significa treballar en la creació de valor econòmic intern oblidant el valor social, o, si de cas, instrumentalitzant-lo a través d'accions filantròpiques aïllades, que res tenen a veure amb la gestió pròpiament estratègica de l'empresa.

Amb aquest recull sintètic es pot observar com en els darrers anys, els estudis més destacats en RS en les empreses han estat totalment orientats a la postulació de la necessitat d'un canvi de paradigma fruit de la seva implementació. En aquest sentit, com s'observa en els diferents autors, la novetat que aporten aquests estudis és que la RS ja no queda com a quelcom accessori o complementari al model de negoci i al projecte empresarial en qüestió,

com podrien ser les tradicionals «ètiques d'empresa» o les «filantropies empresarials» dels seus directius i socis, sinó que la RS passa a formar part de forma substancial en el model global de la gestió del negoci. És un element que ha de ser integrat en totes les seccions i departaments de la cadena de valor del producte o servei, no merament per compromisos o per conviccions ètiques, que també, sinó perquè és la millor opció per tal que el projecte empresarial en qüestió assoleixi els seus objectius; perquè és el millor camí a seguir per crear valor i per ser capaços de comunicar aquest valor als clients actius i potencials; i perquè és la millor manera que aquest valor creat arribi, amb més o menys intensitat, a tota la societat: fent créixer el Bé Comú.

3.2 Bé Comú

L'ús de l'expressió de «Bé Comú» actualment està molt estesa en el llenguatge col·loquial d'una determinada tendència política i, fins i tot, últimament, en les denominacions oficials d'alguns partits polítics³. Hi ha molts articles periodístics i veus de l'opinió pública que utilitzen aquest terme amb naturalitat i de forma habitual⁴. Des del punt de vista més acadèmic, hi ha corrents molt variades que el prenen en consideració, en àmbits tan diferenciats com són el republicanisme teòric (Pettit, 1993 i 1997), el moviment filosòfic personalista del segle XX o els treballs de processos comunitaris de Marco Marchioni, entre moltíssimes altres àrees. A més, i com a àmbit encara més diferenciats, és un terme que històricament ha format part del discurs social de l'Església catòlica i, amb especial intensitat, durant el pontificat del Papa Francesc⁵.

L'exposició que abordarà aquest objecte d'estudi se centrarà en l'explicació del concepte des d'un punt de vista més purament filosòfic a partir de les dissertacions dels autors clàssics, sobretot del corrent aristotèlic, perquè ens serveixi d'anàlisi i de marc teòric. En segon lloc, farem l'exposició de la teoria contemporània *L'economia del Bé Comú*, de C. Felber (2014), on desglossa més sistemàticament el concepte de Bé Comú, aplicat a una teoria econòmica més articulada amb conceptes pròpiament econòmics contemporanis. L'objectiu és que el marc teòric de la noció clàssica serveixi de referent i d'horitzó d'anàlisi, però que amb els termes contemporanis de Felber, tinguem un recurs teòric més actualitzat.

³ Partits com «Barcelona en Comú (BComú)», «Catalunya en Comú», «Els Comuns», «En Comú Podem», etc.

⁴ A tall d'exemple, l'article a La Vanguardia del 13 d'abril d'Oriol Junqueras, «Construïm la Catalunya del bé comú» (<https://www.lavanguardia.com/politica/20200413/48484297744/construim-la-catalunya-del-be-comu.html>) ; l'article d'Anna Gener Surrel, CEO de Savills Aguirre Newman Barcelona, «De la meritocràcia al bé comú», publicat al El Periódico el 7 de novembre de 2020 (<https://www.elperiodico.cat/ca/opinio/20201107/articulo-opinion-anna-gener-meritocracia-be-comun-covid-8193414>); o l'entrevista a F. Javier Jiménez López, director de l'Hogar Pozo Dulce, «La libertad y la propiedad privada deben supeditarse al bien común, porque cada uno partimos de posiciones diferentes», del 17 d'octubre de 2020 a elDiario.es (https://www.eldiario.es/andalucia/libertad-propiedad-privada-deben-supeditarse-comun-partimos-posiciones-diferentes_128_6092868.html); entre moltíssimes altres exemples.

⁵ És molt prolífica de quantitat de textos on apareix, però, a tall d'exemple, l'Audiència General del 9 de setembre de 2020, «Amor y bien común». http://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200909_udiencia-generale.html

3.2.1 El Bé Comú en la cosmovisió clàssica: Aristòtil

Cal començar dient que la concepció política dels clàssics està enormement mediatitzada per la seva perspectiva epistemològica i ontològica, ja que el problema filosòfic sobre la política a resoldre en l'antiguitat era de tipus teleològica: «quin és el millor govern»; a diferència de l'època moderna, on la pregunta està en quina és l'essència del poder: «qui o què legitima el poder dels governants». Cal entendre que el context històric on van viure aquests autors estava ple de crisis polítiques, períodes d'entreguerres, desequilibris econòmics, etcètera. El model polític predominant era la *Polis* —Ciutats-Estat— la qual, si bé d'una banda va propiciar l'aparició dels primers embrions de la «democràcia», és cert que la petita mida de les comunitats polítiques i dels sistemes econòmics autàrquics, els donava una inestabilitat molt elevada. Aquesta situació va forçar als pensadors del moment a repensar sobre quina seria la millor forma de govern, que garantís la implantació del valor de la justícia a la *Polis*, condició per assolir la bona vida, la vida feliç dels ciutadans (Aristòtil, 2014, 1129b). No ens centrarem en quins eren els mecanismes d'articulació política de les assemblees de ciutadans lliures ni a explicar l'elevadíssim grau de discriminació que patien l'enorme majoria de persones que eren excloses de tota possible participació política —perquè eren dones, infants, esclaus o estrangers— i que només els *Pater Familiae*, que disposaven de «temps lliure» —«oci», «*scholé*»— tenien el privilegi de ser considerats ciutadans lliures i, per tant, dignes de participar en la vida pública, la vida de la *polis*. Però sí que val la pena entendre aquest context per comprendre d'on prové la intuïció grega sobre el Bé Comú, en aquest cas, fortament lligada a la seva idea de Justícia.

Plató proposa en la seva obra capital sobre política, la *República* (1992), un model polític on la clau de volta està en la seva teoria del coneixement, és a dir, en un intel·lectualisme moral i polític. Postula el Filòsof-Rei o el govern dels savis, els quals, com a coneixedors del Bé, de la Justícia i dels valors universals immutables, saben dirigir el millor govern de la *polis*. Per aconseguir que predomini en la societat el valor de la Justícia, caldrà que cada ciutadà vetlli pel Bé Comú de la *polis* i no pel seu bé particular. Per a tal finalitat, la *polis* estaria dividida en estaments o classes socials, els membres de les quals, durien a terme aquelles tasques que els hi serien més pròpies: Legislar (savis), defensar (guerrers) o produir (artesans i oficis varis). Aquestes tasques estarien orientades al Bé Comú de tota la societat. En aquesta visió, el Bé Comú es presenta com un mitjà per aconseguir l'ordre i l'harmonia plena de la polis, però no un ordre merament social (baralles, violència, guerres, aldarulls), que també, sinó un ordre més profund i estructural de la polis, on cadascú es dedica al que s'ha de dedicar com una contribució al Bé Comú de tota la societat, com a condició necessària per viure en una *polis* justa.

L'evident crítica aristotèlica a aquest plantejament platònic ataca la divisió de classes de la societat, ja que cadascuna buscava el seu bé particular i el Bé Comú quedarà desplaçat del taulell de joc. Però si bé la forma rígida de la *República* platònica no l'acceptarà Aristòtil, la intuïció de fons sobre l'essència del Bé Comú versus la visió del bé particular, com a condicions de possibilitat per al desenvolupament de la Justícia, sí que seran assumits per l'estagirita. Per Aristòtil la idea de Justícia es basa en donar a cadascú el que li correspon, però el pèl de pallar d'aquesta definició és com destriem què li correspon a cadascú. Seguint l'explicació que M. Sandel (2011, 212-214) fa de la teoria de justícia d'Aristòtil, trobem que per Aristòtil la justícia es defineix en base a dos criteris: el *telos* i el mèrit. Amb *telos* es refereix a la finalitat i propòsit de la pràctica en qüestió, i el mèrit va referit a l'excel·lència d'aquesta pràctica. Aquest mèrit seria la reformulació de la divisió de classes —dràstica i rígida— de *La República* de Plató,

aplicat a l'excel·lència en l'execució d'una activitat o pràctica. Aristòtil posa l'exemple de les flautes: si repartim flautes, a qui li hem de donar les millors? La resposta seria, clarament, als millors flautistes. Però no com una raó utilitària, per la qual s'obtindrà millor música i, en conseqüència, podrem gaudir d'un millor concert, sinó perquè el propòsit de les flautes, la seva causa final (el seu *telos*), és ser tocases de la millor manera possible.

En la cosmovisió grega del món, el *telos* tenia un pes molt poderós, hi predominava una visió *teleològica* de la natura. Per posar un exemple senzill, avui dia tots sabem que si deixem anar una pedra cau a terra per l'acció de la força de gravetat; doncs en el pensament científic de l'època d'Aristòtil queia perquè el seu «lloc natural», el seu *telos*, era estar allà a terra. Avui dia és una visió completament forassenyada, fins i tot, il·lògica i infantil, però cal entendre el context cultural i històric d'una civilització tan antiga per aprofundir en les seves reflexions. Amb el següent exemple s'entendrà. Suposem que un professor de medicina pregunta als seus alumnes «per què batega el cor», i un dels alumnes que aixeca la mà li respon: «el cor batega per bombejar sang als òrgans del cos». Probablement el professor respongui que la resposta és correcta; i potser un lector superficial també ho pensi. Però si s'analitza bé aquesta afirmació, es constatarà que amb aquesta resposta s'està al·ludint a la causa final (al *telos*), i no a la causa eficient, que és la que realment investiga la ciència moderna. El que es vol dir és que aquesta mentalitat grega que, en línies generals, actualment ja està superada, inconscientment sovint encara opera en l'imaginari col·lectiu de molta gent, a vegades fins i tot de científics. Realment, l'àmbit del *telos* referit a la natura entraria dins d'una visió metafísica que res té a veure amb l'objecte d'estudi de les ciències particulars. Si fem l'exercici mental d'extrapolar l'exemple del batec del cor a tota la natura i al funcionament del món, ens ajudarà a entendre la concepció teleològica del *cosmos* que tenien els grecs. Concepció que, si bé la ciència moderna va superar, encara és vigent en les disciplines de l'ètica i la política. En el present treball es defensarà que també és aplicable a l'àmbit de l'economia i l'empresa.

Per Aristòtil, la finalitat de l'ésser humà és la vida feliç, la vida bona; indissociable de la vida en comunitat. El principi sociològic del pensament aristotèlic és que l'ésser humà es defineix com un «animal social» (ζῷον πολιτικόν) per naturalesa (2000, 1253a). És a dir, que les relacions interpersonals són constitutives del «ser persona», per tant, és quelcom comú a tothom: aquestes relacions formen part del bé comú. En aquest sentit, la família, com a nucli primigeni de les relacions interpersonals, constitueix la cèl·lula social més originària de la *polis*, i, en el següent estadi de la vida en comú després de la família hi trobaríem ja la *polis*, com una associació comunitària amb una configuració jurídica y política que permetria als seus membres la bona vida o vida feliç —indissociable de la vida en comunitat (2000, 1325a). Així doncs, en paraules de P. Ricoeur, el bé comú és «la finalitat de la “vida bona” amb altres i per altres, en l'àmbit d'unes institucions justes» (1992, 202). I aquest és el *telos* de la política per Aristòtil: formar bons ciutadans, que siguin justos i virtuoses (2000, 1280b), és a dir, que mirin pel Bé Comú, que tinguin cura del futur comunitari. Avui dia, la visió de la finalitat de la política més predominant és la típicament liberal: permetre a les persones aconseguir les seves pròpies metes i somnis. Hi predomina el valor absolut de la llibertat, propi del liberalisme.

Aristòtil a la *Política* (2000, 1279a) fa una distinció entre aquells models polítics que són rectes versus els que són esbiaixats, en funció de la seva persecució, o no, del Bé comú:

Gràfic 1. Models polítics aristotèlics

	Bé Comú	Bé particular
<i>Un</i>	Monarquia	Tirania
<i>Minoria</i>	Aristocràcia	Oligarquia
<i>Majoria</i>	Politeia	Democràcia

Font: Recurs propi

En aquesta línia de la relació entre les persones com a quelcom propi de la naturalesa humana en tant que natura social i, per tant, propi del Bé Comú, hi ha el que diu S. Zamagni (2007, 23): «El bé comú és el bé de la relació mateixa entre persones, tenint present que la relació de les persones s'entén com bé per tots aquells que participen de la relació». És a dir, que perquè hi hagi comunitat política cal que les relacions teixides entre les persones que s'han associat tinguin per finalitat l'obtenció de la vida bona, del Bé Comú. Perquè si després de la interrelació la finalitat de cada individu seguís sent la mateixa que quan vivien separats, la seva associació no podria ser considerada com a comunitat política: li faltaria la causa eficient de la política, el seu *telos* específic: la bona vida (Aristòtil, 2000, 1280b). Citant a A. Argandoña: «Si la societat no és un mer agregat de subjectes, ha de tenir una fi, que és el seu bé comú, i que no es pot reduir als béns particulars dels seus membres» (2011, 3).

Ara bé, la pregunta consegüent que apareix és: «Quina és la vida feliç o bona vida? Què és la felicitat?». Per Aristòtil el concepte de felicitat no s'adequa al concepte dels utilitaristes, a saber: la maximització de plaer i la minimització del dolor; sinó que s'identifica amb l'exercici de la virtut, mitjançant la qual hi ha una satisfacció per les coses bones i un patiment per les dolentes. La persona virtuosa gaudeix i pateix amb les coses que, degudament, li han de produir plaer o dolor (Sandel, 2011, 223). L'aprenentatge d'aquesta virtut, el seu exercici, només és possible mitjançant l'adquisició dels bons hàbits, per a la qual cosa és indispensable la vida en societat, la vida a la *polis*. L'adquisició d'aquests hàbits aporta a la persona virtuosa la capacitat de discernir, de jutjar i de valorar, la millor decisió en cada situació, que tingui en compte totes les variables, no sobre els universals (lleis i regles morals) sinó sobre els particulars (situacions concretes a les quals s'enfronta). Això fa referència a l'acció, a l'activitat, orientades a aconseguir el major bé per a la comunitat: el seu Bé Comú. La tesi que es defensa en aquest treball és que, així com per Aristòtil la política no és l'economia realitzada per altres mitjans, l'economia sí que seria la política desenvolupada per altres mitjans.

Per últim, és indefugible abordar, ni que sigui breument, l'argumentació aristotèlica de l'esclavitud, i encara més tenint en compte tota l'explicació del seu pensament polític feta fins ara. És important fer-ho, no només per justificar la validesa dels arguments de justícia aristotèlics —malgrat que en els seus escrits també hi hagi aquesta taca negra— sinó per demostrar que, a través de la seva mateixa visió teleològica de justícia, realment s'exigeix una moral més estricta sobre el treball que en la visió liberal (2011, 227) i, per tant, s'ha de negar el caràcter just de l'esclavitud, per molt que Aristòtil no acabés de recórrer aquest camí —potser a

causa de pressions culturals, històriques i polítiques de l'època que li va tocar viure. Molt resumidament, la qüestió és que, per Aristòtil, l'esclavitud estaria justificada perquè és necessària i perquè és natural (2011, 228). És necessària perquè cal que els homes lliures estiguin alliberats de les tasques bàsiques de supervivència per tal que puguin participar en la vida política de la *polis*, i és natural perquè hi ha persones que han nascut naturalment per servir a d'altres (aquelles persones que no cal forçar-les o coaccionar-les a servir, sinó que ho fan naturalment). Per als principis de justícia liberal, l'esclavitud és injusta perquè coacciona la llibertat individual; per als principis de justícia teleològica és injusta perquè és contrària a la natura humana, i la coacció no és més que un símptoma d'aquesta injustícia (2011, 230). Sandel posa l'exemple d'una fàbrica de treballs repetitius i en sèrie. Pels principis de justícia liberal, aquests treballs serien justos si treballadors i empresaris han pactat lliurement un salari en unes condicions d'equitat per dur-los a terme (Rawls, 1979). Per als principis de justícia teleològica serien justos si els treballs concorden amb la natura dels que els realitzen: si no és humà realitzar durant 8 hores el mateix moviment de forma repetitiva, per molt que s'hagin pactat lliurement una sèrie de recompenses salarials en condicions d'equitat, aquells treballs seran injustos. Els mínims morals de la justícia teleològica aristotèlica són més exigents que els de la justícia liberal.

3.2.2 *El Bé Comú en la cosmovisió medieval: Sant Tomàs*

La tradició aristotèlica va tenir una continuació històrica considerable, especialment en el pensament filosòfic medieval a partir del segle XIII, quan es va recuperar de la *Metafísica* d'Aristòtil (perduda durant segles a causa del tràgic incendi de la biblioteca d'Alexandria l'any 48 dC), a través de la traducció de l'àrab al llatí que va fer l'Escola de Traductors de Toledo, d'Alfons X el Savi. La descoberta d'aquesta obra va revolucionar l'Occident del segle XIII, especialment a partir de la producció magnànima del referent filosòfic més gran d'aquesta època: Sant Tomàs d'Aquino.

Seguint amb els principis teleològics heretats de l'aristotelisme, en la visió tomista el bé comú també és la finalitat pròpia de la justícia, ja que «l'objectiu de la societat el constitueix el bé de totes les persones que l'integren», per tant, «la fi de la societat com a tal no pot ser el bé privat de cap dels seus membres en particular, encara que aquest bé sigui legítim i no s'oposi, per tant, als drets de la societat mateixa ni als quals respectivament pertanyin als restants membres integrants d'aquesta» (Millán-Puelles, 1971, 689). La seva fi haurà de ser, necessàriament, el bé comú de la societat. Per tant, la justícia general és essencialment justícia social, ja que «té per objecte el bé comú, no un simple bé privat, per legítim que aquest pugui ser» (1971, 690), fent clarament referència a aquests principis aristotèlics sobre l'essència de la comunitat política que s'han explicat en l'apartat anterior.

Per explicar la diferència entre els dos tipus de béns, el particular i el comú, Sant Tomàs posa l'exemple del tot (bé comú) i la part (bé particular): «El bé comú de la ciutat i el bé singular d'una persona no difereixen solament segons el molt o el poc, sinó segons la diferència formal; perquè una és la raó del bé comú i una altra la del bé singular, el mateix que es distingeixen el tot i la part» (Tomàs d'Aquino, 2006, II-II, q. 58, a. 7, ad 2). «El bé particular és el que solament pot beneficiar a un o diversos éssers», mentre que «el bé comú és el bé de la societat precisament perquè aprofita i beneficia a tots i cadascun dels membres que aquesta es compon» (Millán-Puelles, 1984, 376). En referència al tot i a la part, Millán-Puelles explica que «ser tot no és, simplement, ser major que la part, sinó ser una cosa essencialment diferent. La

suma de les parts és una cosa que realment el tot és, però no és tot el que aquest és realment, perquè no té en compte que aquelles s'organitzen en cada cas d'una certa manera, que en la realitat no és indistinta» (1971, 229). Per tant, el bé comú i el bé particular es diferencien no només quantitativament sinó també qualitativament, són coses específicament diferents. I és per això que «el bé comú no exclou al bé particular. La respectiva participació de cadascun dels ciutadans en el bé comú és, evidentment, un bé particular, encara que no tot bé particular sigui la participació d'un ciutadà en el bé comú» (1984, 376). És més, segons Millán-Puelles, «el bé comú no solament no exclou al bé particular, sinó que a més exigeix que cada ciutadà tingui el seu» (1971, 229). Com diu Sant Tomàs:

«Qui busca el bé comú de la multitud busca també, com a conseqüència, el seu propi per dues raons. La primera, perquè no pot donar-se el bé propi sense el bé comú, sigui de la família, sigui de la ciutat, sigui de la pàtria. Per aquest motiu Màxim Valeri digué dels antics romans que “preferien ser pobres en un imperi ric a ser rics en un imperi pobre”. Segona raó: sent l'home part d'una casa i d'una ciutat, ha de buscar el que és bo per a si per la prudent cura del bé de la col·lectivitat. En efecte, la recta disposició de les parts depèn de la seva relació amb el tot, ja que, com escriu Sant Agustí en el llibre de les Confessions: “és deforme la part que no està en harmonia amb el tot”» (Tomàs d'Aquino, 2006, II-II, q. 47, a. 10, ad 2).

3.2.3 *El concepte de «persona» com a superació de la tensió Part-Tot / Individu-Societat*

Els filòsofs personalistes del segle XX, especialment els del personalisme comunitari (E. Mounier, J. Maritain, P. Ricoeur, etc.), van posar de manifest aquesta tensió interna entre el Tot i la Part, ja que no oblidem que mentre el tot és la societat, les parts són les persones. ¿Es pot perjudicar, anul·lar, silenciar o invisibilitzar la part si és en vista al bé del tot? És més: ¿En determinades situacions s'ha de poder menystenir el bé particular per contribuir al bé comú? (com afirmava Plató a *La República*, per exemple). Si estiguéssim dins del paradigma utilitarista de maximització de bé, la resposta seria que sí, perquè l'objectiu seria un tipus de bé comú que, realment, es tractaria d'un bé particular generalitzat al major nombre de persones (que no al tot). Com veurem en els subsegüents apartats, aquesta és la dinàmica pròpia del capitalisme. Però en el bé comú aristotèlic-tomista aquest necessita del bé particular per realitzar-se, ja que són béns que es co-impliquen mútuament i alhora són específicament diferents. Un exemple podria ser la dignitat de la persona humana i els seus drets humans. El bé comú està en preservar allò que és comú a totes les persones —la seva dignitat, els seus drets— però no pas garantint-los només per la majoria: cal que comptem amb tothom, si no ja no pot ser considerat bé comú. Per això els Drets Humans s'han de considerar necessàriament com universals, no poden reduir-se a només una part.

«El bé comú és la fi de les persones individuals que viuen en comunitat, com el bé del tot és la fi de cadascuna de les parts» (Tomàs d'Aquino, 2006, II-II, q. 58, a. 9, ad 3)

En definitiva, la qüestió és que «el bé comú no és el bé de la societat com a entitat independent i separada dels individus que la formen. Un bé de la societat sense cap possible benefici per als membres d'aquesta, no seria veritablement un bé comú. Només és comú el bé del qual poden beneficiar-se els elements d'una comunitat (aquesta no pot participar d'aquest bé, per no ser ni una part d'ell, ni tampoc una part de si mateixa)» (Millán-Puelles, 1984, 372). Argandoña resumeix prou bé la dinàmica entre el bé comú i el bé particular, entesa com aquesta tensió entre persona i societat:

«En definitiva, la tensió entre persona i societat, entre bé personal i bé comú, es resol dinàmicament: la persona té el deure d'aconseguir el bé per a si, però només pot aconseguir-lo si aconsegueix també el bé de la societat, la qual s'orienta cap a la persona, la dignitat de la qual és superior al bé de la comunitat. I aquest no és el bé "dels altres", que hagi de buscar per un imperatiu altruista, ni tampoc, és clar, el bé de l'Estat». (Argandoña, 2011, 4).

En aquest sentit, el concepte de «persona» esdevé fonamental per superar les insuficiències del concepte d'«individu» propi del liberalisme. El concepte d'individu liberal es defineix com a aquell agent lliure capaç de portar a terme els seus projectes vitals sense la interferència d'altres individus i, al seu torn, sense interferir en els projectes vitals dels altres (Nozick, 1988; Berlin, 1969; Mill, 2008; etc.). Pels autors personalistes, amb Mounier com el seu principal referent, aquesta concepció de l'individu és constitutivament solipsista i insuficient, perquè l'essència d'aquest tipus d'individu s'entén en clau de tancament, com a un ésser autònom, autosuficient i meritocràtic. Perquè la seva concepció d'individu, la seva definició, situa a la seva base el desenvolupament del propi projecte individual i exclusivament particular:

«Cal situar l'individualisme en tota la seva amplitud. No és solament una moral. És la metafísica de la solitud integral, l'única que ens queda quan hem perdut la veritat, el món i la comunitat dels homes» (Mounier, 2002a, 158-159).

D'altra banda, però, és evident que en aquesta comprensió de l'individu liberal i de l'economia individualista també es requereix la necessitat de cooperar amb altres agents (proveïdors, socis, clients, etc.) —de fet, en això es basa una economia de mercat lliure, en la cooperació entre agents lliures— però l'essència d'aquesta concepció individual suposa, també, que aquesta cooperació sigui purament instrumental: la fi última de la relació i de la cooperació és construir el propi projecte vital. L'altre no és una fi en si mateix sinó un mitjà per al meu projecte particular:

«[El capitalisme] és també un esperit d'odi a la pobresa i de menyspreu del pobre; el pobre no existeix més que com a instrument de producció que rendeix, no com a persona. Per part seva, a més, el ric no existeix més que com a consumidor (per al lucre dels diners que serveix a aquesta mateixa producció), no com a persona» (Maritain, 1940, 127).

En contraposició amb aquesta concepció tancada i atomitzada d'«individu», el concepte de «persona» resplandeix amb una llum pròpia. La persona és un subjecte constitutivament obert als altres; és un ésser en relació, dialògic i comunitari. Evidentment, la noció de persona assumeix la individualitat de l'ésser humà, però es defineix essencialment tant per aquesta individualitat com per la seva condició relacional. Mentre que l'individu es defineix per l'exercici de la seva capacitat d'agència (Lomasky, 1987, 31-34), la persona es constitueix per la relació amb els altres: «La persona apareix en el moment en què s'entra en relació amb altres persones» (Buber, 1969, 61). En aquest sentit, aquesta noció personalista connecta amb la tesi aristotèlica de què l'home és un ésser social per natura. Així com en la versió solipsista i autosuficient de l'individu liberal aquest pren a l'altre com a mera eina pel desenvolupament de la pròpia iniciativa privada, en aquesta concepció personalista de la persona, l'«Altre» esdevé essencialment necessari per a l'existència del «Jo» en tant que persona humana: «Així, la primera preocupació de l'individualisme és centrar a l'individu sobre si; la primera preocupació del personalisme és descentrar-lo per a establir-lo en les perspectives obertes de la persona» (Mounier, 2002b, 453-454). Mentre que l'individu és tancament, la persona és obertura. En paraules de Lévinas, el Tu personal és «obertura en l'obertura» (1993, 105). Per això, a diferència de l'individualisme liberal que rebutja les abstraccions buides de les nocions com «societat», «nació» o «Estat», el personalisme és

essencialment comunitari; la persona existeix només en comunitat, en una comunitat de persones:

«L'índole peculiar del "Nosaltres" es manifesta perquè en els seus membres existeix o sorgeix de temps en temps una relació essencial; és a dir, que el "Nosaltres" regeix la immediatesa òptica que constitueix el supòsit decisiu de la relació Jo-Tu. El "Nosaltres" tanca el "Tu" potencial. Només homes capaços de parlar-se realment de Tu poden dir veritablement de si "Nosaltres"» (Buber, 1949, 105).

Així doncs, el concepte de persona esdevé fonamental per resoldre la que en un primer moment sembla una paradoxa irresoluble: la tensió Tot-i-Part. A partir d'aquest concepte es pot entendre molt millor el dinamisme propi del Bé Comú en tant que condició de possibilitat de tots els béns particulars de les persones que conformen la societat. Així doncs, el Bé Comú es podria definir també com l'espai que possibilita que les persones entrin en relació i cooperin. És la condició de possibilitat de la societat personal no-individual (en el sentit de «no-individualista»). En aquest sentit, es pot afirmar que si no hi ha Bé Comú no hi pot haver mercat lliure —sí que hi podrà haver mercat, com de fet hi ha en el model capitalista, però aquest mercat no serà realment lliure més que de paraula i de forma fraudulenta. És també la condició de possibilitat d'unes institucions al servei de les persones, d'una cultura cívica que permeti relacions personals realment lliures i humanes, de respecte, de solidaritat, d'estima:

«Aquestes veritats expressen, enfront de l'individualisme i a l'idealisme persistents, que el subjecte no s'alimenta per autodigestió, que no es posseeix més que allò que es dona o allò a què es dona i que no es construeix la pròpia salvació en solitari, ni social ni espiritualment. L'acte primer de la persona és, per tant, suscitar amb uns altres una societat de persones les estructures de les quals, costums, sentiments i institucions, en fi, estiguin marcats per la seva naturalesa de persones: societat els costums de la qual comencem només a entreveure i esbossar» (Mounier, 2002b, 453-454)

3.2.4 *Economia del Bé Comú: Christian Felber*

Felber estaria d'acord amb aquesta visió de la persona, especialment pel que fa al valor de la dignitat humana, com a preeminent al bé de la col·lectivitat. Així com en el liberalisme clàssic i neoclàssic el principal valor és el de la llibertat individual, en l'Economia del Bé Comú (EBC) ho seria el valor de la dignitat: «dignitat vol dir el valor en igualtat, sense condicions i inalienable, que posseeixen tots els éssers humans. Per a la dignitat no cal cap esforç, només la simple existència» (Felber, 2014a, 34). Com diu Villán, «la dignitat humana és l'única idea-força que aglutina les diverses concepcions culturals, filosòfiques, polítiques religioses, morals i socials presents en el món contemporani» (Villán, 2002, 34). Continua Felber afirmant que en les relacions amb altres persones l'única finalitat possible ha de ser el respecte a la seva dignitat. D'una reunió de persones que es respecten dignament, es tracten com a iguals i construeixen complicitats i confiança, es pot obtenir fins i tot beneficis, però mai els beneficis podran ser la finalitat de les reunions, ja que en tal cas s'estaria vulnerant aquest principi. A l'hora de la veritat, en molts casos reals del mercat lliure, succeeix que s'instrumentalitza a altres persones per obtenir beneficis personals, vulnerant i pervertint el respecte degut a la dignitat dels altres. Una de les principals aportacions de Felber amb la seva nova *Economia*, és justament revertir aquests valors egoistes que sovint predominen en el món salvatge del mercat lliure (egoisme, avarícia, enveja, competitivitat), per uns valors humans que respectin la dignitat de les persones: confiança, sinceritat, empatia, cooperació, ajuda mútua, etc. (2014a, 31).

La conseqüència de no vetllar pel respecte de la dignitat humana és que tampoc es protegeix ni es garanteix la llibertat. Per tant, l'exalçat «lliure mercat» resulta ser un artifici fal·laç, ja que només hi ha llibertat pel més fort, no per tothom; ergo, de facto, el lliure mercat no garanteix el valor de la llibertat real. A més, aquesta visió del capitalisme i l'economia de mercat es basen en l'enaltiment de la competitivitat, assumint «cegament» la premissa de l'economista neoclàssic F. Hayek segons la qual «la competència és el mètode més eficaç que coneixem». Felber afirma que no hi ha cap evidència empírica que doni suport a aquesta tesi, al contrari, els estudis empírics en la matèria donen el suport pel 87% als mètodes que es basen en la cooperació (2014a, 37-39). Mentre la cooperació és inclusiva i es basa en compartir objectius comuns; la competitivitat és excloent: «el meu èxit depèn del teu fracàs». Per això és una economia basada en la por, i alimentada per l'ambició d'un narcisisme patològic: sobresortir sempre per sobre de l'altre. Felber (2014a, 41-45) afirma que el capitalisme i l'economia de mercat tal com s'han estat desenvolupant en els últims 250 anys, posant l'ètica de l'«interès propi» d'A. Smith com a objectiu últim de l'activitat econòmica de les empreses, produeix una sèrie de conseqüències que són catastròfiques i que cal revertir com més aviat millor (concentració i abús de poder, càrtels i oligopolis, política de preus ineficaç, polarització i por social, destrucció ecològica, decadència dels valors, etc.).

A tall de resum del propòsit de la seva economia, podríem dir que la finalitat última de l'EBC és transformar i reemplaçar un sistema èticament decadent com és el de l'economia capitalista, per una economia més justa i èticament responsable. El sistema de l'economia capitalista seria nociu perquè premia les pràctiques exercides amb contravalors ètics negatius (egoisme, avarícia, competitivitat, ambició desmesurada, etc.), versus les bones pràctiques amb valors ètics positius (solidaritat, col·laboració, empatia, cooperació, suport mutu, etc.) que propugnaria l'EBC. En paraules de Felber: «L'aportació i innovació de l'EBC consisteix en agregar-li una peça a l'economia de lliure mercat que li faltava: un incentiu eficaç de comportar-se de forma ètica en benefici de tots: no només de forma voluntària i intrínseca, sinó de forma necessària per existir; gràcies a una mà visible, el BBC, que forma part del disseny del mercat ètic —i només aleshores liberal» (Felber, 2018, 9).

Una altra de les grans aportacions de Felber és la definició de l'èxit econòmic de forma profunda (real) i no merament financera, com es fa en el sistema de l'economia capitalista. Així doncs, l'èxit passaria de la mesura del mitjà (el valor monetari de canvi: PIB) a la mesura del valor útil des del punt de vista social: el bé comú. «El PIB no és capaç de mesurar les coses que importen de debò!» (2014, 49). Cal passar del «Producte Interior Brut» al «Producte del Bé Comú» per mesurar l'èxit d'una economia nacional, i del «Balanz Financer» al «Balanz del Bé Comú» per mesurar l'èxit d'una empresa (2014, 51).

Gràfic 2. Balanç del Bé Comú

	DIGNITAT HUMANA	SOLIDARITAT	SOSTENIBILITAT ECOLÒGICA	JUSTICIA SOCIAL	PARTICIPACIÓ DEMOCRÀTICA I TRANSPARÈNCIA	
A. PROVEÏDORS	A1: Gestió ètica de la oferta/els subministres					90
B. FINANCIADORS	B1: Gestió ètica de finances					30
C. EMPLEATS	C1: 90 Qualitat del lloc de treball i igualtat	C2: 50 Repartiment just del volum de feina	C3: 30 Promoció del comportament ecològic de les persones empleades	C4: 60 Repartiment just de la renda	C5: 90 Democràcia interna i transparència	
D. CLIENTS	D1: 50 Relacions ètiques amb els clients	D2: 70 Solidaritat amb altres empreses	D3: 90 Concepció ecològica de productes i serveis	D4: 30 Concepció social de productes i serveis	D5: 30 Augment dels estàndards socials i ecològics sectorials	
E. ÀMBIT SOCIAL	E1: 90 Efecte social Significat del producte / servei	E2: 40 Aportació a la comunitat	E3: 70 Reducció d'efectes ecològics	E4: 60 Orientació dels beneficis al bé comú	E5: 30 Transparència social i participació en la presa de decisions ²⁸	

Font: Christian Felber (2014a)

Malgrat que el Balanç Financer en les empreses hauria de continuar existint, l'ús d'aquest hauria de ser en tant que mitjà, i no fi, com passa en el sistema capitalista. Per tant, en l'EBC l'ús del superàvit de les empreses estaria regulat mitjançant usos permesos i no permesos. Com que el benefici financer quedarà en un segon terme, expirarà també l'obligació de creixement en l'economia, ja que era fruit d'aquesta visió competitiva amb la resta de comerciants. Una cosa és tenir beneficis, és a dir, ser un negoci rendible que genera un rendiment del propi capital; una altra cosa és haver d'augmentar forçosament any rere any aquests beneficis per demostrar l'èxit de l'activitat econòmica i la solvència econòmica davant de tercers (bancs, entitats financeres, inversors, proveïdors, clients, etc.).

Cal fer esment també de la relació directa de la Teoria dels *Stakeholders* de Freeman (1984), amb la Matriu del Bé Comú de Felber (2014). Sanchís i Campos (2018) fonamenten la teoria de l'Economia del BC de Felber des de la perspectiva organitzativa de les empreses, particularment la citada teoria dels *stakeholders*. L'objectiu del seu article és dotar de base científica a una proposta que és teòrica i el punt de trobada per fer aquesta justificació es troba en els *stakeholders*. La qüestió és que, per mesurar l'impacte real, concret i específic sobre el BC que provoca l'empresa, Felber utilitza una matriu on els agents implicats i afectats són, en efecte, els *stakeholders* de l'empresa —incloent dins l'àmbit dels *stakeholders* el conjunt de la societat.

3.2.6 Connexió entre RS i BC

La relació de la RS i el BC és causada per l'objecte que tots dos marcs teòrics accepten i sobre el qual tracten de dirigir les seves accions, decisions, actituds, etc. La clau de la RS en els autors citats, versa en la superació de l'interès particular de l'empresa en vista a l'interès general (Frederick, 1960, 60). Però aquesta visió és susceptible de la crítica fàcil de diluir el bé particular dins del bé col·lectiu. Si en aquesta dimensió de la RS hi entra tota la reflexió sobre el BC que s'ha exposat anteriorment, aquesta cobra una força major. El Bé Comú, com s'ha explicat, no és solament el bé general, sinó que són el bé general i el bé particular alhora i al mateix temps, es necessiten mútuament.

La qüestió de què la RS necessita la llibertat i no pot ser imposada per un poder extern, té a veure també amb aquesta dinàmica del BC, segons la qual, per poder ser socialment responsable aquesta responsabilitat s'ha d'exercir des de la llibertat. Si no s'és lliure, no s'és responsable dels propis actes. Igualment, el valor de la llibertat personal és un bé particular que cal preservar per garantir, al mateix temps, el Bé Comú. Respecte a la qüestió del compromís de la RS amb problemàtiques socials que sobrepassen l'àmbit purament econòmic, té també una connexió directa amb el BC. Com tematitza Felber (2012), el contingut del bé comú, malgrat que pugui ser ampli i discutible, té com a base el respecte de la dignitat humana, la qual exigeix de cada persona que es respectin els seus drets i llibertats. Si això és així, no es pot contribuir al BC només amb activitats purament productives, cal un compromís explícit en totes aquestes qüestions que tenen a veure amb les condicions necessàries per garantir la dignitat de la vida dels altres conciutadans: «la discriminació racial, la contaminació, el transport o la decadència urbana» (Eilbert i Parket, 1973, 7).

Fent referència a la tesi del valor compartit de Porter i Kramer (2006 i 2011), aquest valor compartit seria pròpiament el Bé Comú, ja que correspondria a tota aquella creació de valor que pertany tant al bé particular de l'empresa com al bé dels seus stakeholders. Aquesta és la clau de la importància del BC, que és necessari per construir un sistema econòmic (i polític) que sigui just per tothom, no només per a una majoria afortunada (que a la pràctica, acaba sent una minoria adinerada). En el següent apartat s'aprofundirà en aquesta idea.

No connectar aquests dos conceptes fa empobrir teòricament les causes que tots dos models defensen. La RS sense el BC acaba sent un concepte susceptible de ser interpretat tant com una filantropia empresarial col·lectivista que obvia la importància individual del particular; com un voluntarisme solidari sense horitzó polític (en el sentit ampli del terme, com a incidència social profunda). El BC sense el concepte de RS pot quedar d'una banda relegat a l'abstracció política, tant en sentit general com en sentit partidista, però en definitiva com un concepte buit: una visió formal i estructural del sistema polític, com postula el republicanisme. Cal un pas més, que abordi els aspectes productius i cooperatius de les persones, com seria el sistema econòmic. No n'hi ha prou amb garantir un sistema polític lliure de dominacions i de relacions de poder, cal un sistema econòmic i social que també estigui lliure d'aquestes relacions de poder entre tots els stakeholders (empresaris, treballadors, socis, clients, proveïdors, etc.).

4 ANÀLISI CRÍTICA

Un cop exposats sintèticament els conceptes clau, juntament amb els marcs teòrics on s'acullen i fonamenten, entrem en el que seria la part central del treball. Caldrà, en primer lloc, explicitar el que s'entén per liberalisme, argumentant la ja esmentada diferència entre liberalisme polític i econòmic —i no co-implicació necessària— la qual cosa ens portarà, finalment, a fer l'anàlisi que s'encarregui de discernir i destriar les virtuts i els defectes que aquest sistema comporta —tant políticament com econòmic. També es farà ús de la connexió entre els dos conceptes exposats prèviament, per aportar una nova mirada pròpia al capitalisme, que serveixi per fer una anàlisi més profunda.

4.1 Liberalisme polític i liberalisme econòmic

Com s'ha explicat a la introducció, sovint s'identifiquen liberalisme polític i liberalisme econòmic, i això passa perquè els que es defineixen a si mateixos com a liberals, ho són respecte al lliure mercat capitalista. Però molts principis polítics liberals són avui dia compartits per la majoria de persones que es consideren democràtiques —drets i llibertats individuals— independentment que no es considerin liberals perquè això se sol relacionar amb els economistes liberals i neoliberals. En primer lloc, doncs, cal explicar resumidament les diferents mirades sobre la comprensió del liberalisme polític més destacades, per poder analitzar els principis que defensen i discernir sobre allò de valuós que tenen; i el mateix amb el liberalisme econòmic predominant, el capitalisme, identificant aquells errors que el fan ser un sistema injust.

4.1.1 Drets naturals: John Locke

Per Locke l'ésser humà té una sèrie de drets naturals que l'autoritat política ha de preservar prioritàriament: el dret a la vida, el dret a la llibertat i el dret a la propietat. Són naturals perquè són inherents a la natura humana: si no existissin, la vida humana en tant que humana, no seria possible. Locke entén el principi d'igualtat de tots els éssers humans en tant que tots tenen aquests drets naturals: «tots els homes són iguals per naturalesa [...] referent a la seva jurisdicció i control dels uns sobre els altres» (Locke 1689, §54). Però Locke no entén la igualtat mateixa com a dret perquè políticament no la considera un objectiu a perseguir des del punt de vista finalista, dels resultats, ja que aleshores es veuria vulnerada la llibertat. El que devem a Locke és la postulació de la igualtat d'oportunitats, que tothom surti des del mateix punt de partida. Seria una condició necessària per tal que els individus siguin realment lliures. Si una altra persona té avantatges per motius de llinatge, de classe o de gènere, s'està vulnerant el dret natural a la llibertat. Les tesis de Locke van influir de forma clara en la Declaració d'independència dels Estats Units redactada per Jefferson: «Sostenim com a evidents aquestes veritats: que tots els homes són creats iguals; que són dotats pel seu Creador de certs drets inalienables; que entre aquests estan la vida, la llibertat i la cerca de la felicitat». Com es pot observar, la fonamentació d'aquests drets és en últim terme teològica, ja que s'entenen en tant que dons divins del Creador.

És important aquesta consideració, ja que un dels punts forts del liberalisme com a moviment històric és la fonamentació política dels drets i llibertats individuals. Cal dir que no és el primer ni l'únic moviment que ha defensat històricament la preservació dels drets individuals

(com a principals referents es podria esmentar el Cilindre de Cire de l'any 539 a.C. o la Carta Magna Libertatum de l'any 1215 d.C.), però sí que es podria considerar que políticament és el principal precursor de l'actual Declaració Universal dels Drets Humans. D'alguna forma, aquests principis es desenvoluparan extensament i variadament en una tradició de filosofia política molt àmplia, passant per la filosofia moderna alemanya, amb Kant i Fichte com els seus principals protagonistes, i arribant a la filosofia contemporània. Des del punt de vista de la *realpolitik*, del desenvolupament històric dels sistemes polítics, aquest corrent teòric seria el que marcaria el punt d'inflexió, l'abans i el després, el pas dels antics règims despòtics als règims lliures. Seria el que hauria apuntalat els principis republicans de «llibertat, igualtat i fraternitat» de la Revolució Francesa i construït el contingut teòric necessari per enderrocar l'Antic Règim. Estaria a la base de les Constitucions i de l'esperit del nou model d'Estat modern i contemporani; de l'Estat de Dret; de les democràcies liberals.

«La constitució republicana s'estableix, en primer lloc, segons el principi de llibertat dels membres d'una societat (com a homes); en segon lloc, segons principis de dependència en què tots es troben respecte a una sola legislació comuna (com a súbdits); i en tercer lloc, segons la llei d'igualtat entre aquests (com a ciutadans): és l'única que procedeix de la idea de contracte originari, sobre la qual han de fundar-se totes les normes jurídiques d'un poble» (Kant, 1999, 315).

4.1.2 *Utilitarisme: Jeremy Bentham i John Stuart Mill*

La tesi bàsica de l'utilitarisme defensa que el principi bàsic que regeix la moral ha de consistir a maximitzar la felicitat per al major nombre de persones. El concepte de felicitat utilitarista és hedonista: maximitzar el plaer i minimitzar el dolor. La utilitat liberal de l'utilitarisme, doncs, és purament hedonista. És una visió molt generalitzada en l'economia liberal-capitalista, que entén la riquesa i la prosperitat en termes purament utilitaris —des d'aquesta concepció plaer-dolor. Per Bentham, no hi ha cap altra forma de mesurar les decisions morals que a través d'aquest principi de maximització del plaer i minimització del dolor (Bentham, 1996). La principal debilitat d'aquest argumentari està en el respecte dels drets individuals, ja que Bentham va fer propostes cruels per tractar la reinserció penitenciària (el famós Panòptic), la «gestió» de la mendicitat o l'allotjament dins dels asils (Bentham, 1962, 373, 401). Com a resultat de la tensió entre el particular i el general, l'interès i la felicitat de «la majoria» permetria vulnerar drets individuals, a diferència del que passa amb les nocions de Bé Comú i de persona explicades en els apartats anteriors, allunyades d'aquesta explicació. Aquesta tesi de la felicitat de «la majoria», clarament difereix de la tesi de «el comú» com a tot que s'ha defensat anteriorment, sobretot perquè el bé comú exigeix el bé particular de cada persona com a principi innegociable. No es defensa el bé de la majoria sinó el de tots, ja que no es codifica el bé utilitàriament sinó eudemònicament i virtuosament. En l'utilitarisme, que té una visió maximalista del plaer i minimalista del dolor, no es pot concebre la felicitat per al Tot, aquesta sempre correspondrà amb una Part (la més gran possible), però mai per al Tot, perquè és impossible. Des de la perspectiva utilitarista, per exemple, seria moralment just torturar a un terrorista perquè confessés on està amagada i com es desactiva la bomba que matarà a milers de persones: la fi justificaria els mitjans. Un altre punt dèbil de la teoria és reduir tots els valors propis de la decisió moral al càlcul de les utilitats obtingudes. Les conseqüències d'aquest postulat les tenim en la forma d'entendre l'economia des del capitalisme, que redueix a les utilitats calculables econòmicament qualsevol valor productiu creat —obviant tot el valor no calculable monetàriament.

Mill, per la seva banda, vol reconciliar el principi utilitarista de la maximització de plaer amb el valor màxim liberal de la llibertat individual (Mill, 2008). Segons explica, el respecte i la promoció de la llibertat individual reportarà, a llarg termini, la màxima felicitat pel màxim nombre de persones. En aquest sentit, identifica felicitat amb llibertat o, almenys, amb la seva condició de possibilitat. D'ell prové la definició de llibertat com a l'absoluta autonomia i autodeterminació de l'individu pel que fa a les seves decisions vitals, que acaba allà on topa amb la llibertat dels altres individus —concepció típicament liberal—: «L'única llibertat que mereix aquest nom és la de perseguir el nostre propi bé a la nostra manera, sempre que no intentem privar a uns altres del seu» (Mill, 1991, 17). Segons argumenta Sandel (2011, 64), la defensa dels drets individuals de Mill desborda els principis utilitaris de Bentham, malgrat que Mill intenti defensar el contrari, ja que no poden donar raó de forma definitiva.

Per últim, cal destacar també de Mill (2008, 17) la seva defensa del dret a la llibertat d'associació, com un element també pròpiament liberal:

«De la llibertat de cada individu resulta, dins dels mateixos límits, la llibertat d'associació entre els individus; la llibertat d'unir-se per a la consecució d'una fi qualsevol, sempre que sigui inofensiu per als altres i amb la condició que les persones associades siguin majors d'edat i no es trobin coaccionades ni enganyades».

4.1.3 *Liberalisme llibertari: Hayek, Friedman i Nozick*

Aquest corrent liberal que correspon a la tradició neoclàssica de l'Escola Austríaca i l'Escola de Chicago, defensa tres principis individualistes de justícia liberal: Principi de Llibertat, Principi de Propietat i Principi d'autonomia contractual (Rallo, 2015, 20). Aquesta doctrina parteix d'un individualisme metodològic respecte al mètode de treball de les ciències socials, com a nominalisme que s'oposa a un essencialisme col·lectivista. Estat, nació, poble, societat, etc., no serien més que abstraccions buides, el que realment existeixen són les persones:

Carl Menger: «El poble com a tal no és un subjecte que té necessitats, que treballa, trafica i competeix, i el que es denomina economia política (*Volkswirtschaft*) no és l'economia d'un poble en el sentit propi del terme [...]. En la seva forma fenomènica més general, és pròpiament una multiplicitat d'economies individuals.»

Ludwig von Mises: «Per raons científiques, hem de partir de l'acció de l'individu, perquè aquesta és l'única cosa del que podem tenir un coneixement directe. La idea d'una societat que pot operar o manifestar-se al marge de l'acció dels individus és absurda. Tot el que és social ha d'alguna manera ser recognoscible en l'acció de l'individu.»

Karl Popper: «voldria a més afegir, si se'm permet, que parlar de societat és extremadament enganyós. Naturalment, es pot usar un concepte com la societat o l'ordre social; però no hem d'oblidar que es tracta només de conceptes auxiliars. El que existeix realment són els homes, els bons i els dolents —esperem que no siguin massa aquests últims— en tot cas els éssers humans, en part dogmàtics, crítics, mandrosos, diligents, etc. Això és el que realment existeix.»⁶

Aquests principis individuals aplicats universalment serien útils per resoldre i regular els conflictes socials, donada la realitat plural i variada de les diferents persones i societats: «necessàriament aquestes finalitats individuals solen entrar en conflicte. La qüestió a resoldre des d'un punt de vista liberal és la de com regular, i no la de com erradicar, tals conflictes» (Kukathas, 2003). Aquí és on rau una de les contradiccions d'aquesta doctrina individualista

⁶ Les cites són extretes del Prefaci de Hayek, 2009, 39 i 40.

llibertària: mentre nega l'abstracció col·lectivista com un mètode vàlid —sota el pretext de que no segueix una metodologia científica— al mateix temps fa un ús instrumental de l'abstracció universal d'aquests tres principis individuals: «El principi més general en el qual es basa un sistema individualista consisteix a servir-se de l'acceptació universal de principis generals com a mitjans per a crear ordre en els assumptes socials» (Hayek, 2009, 76). El principal principi, per sobre dels demés, seria el de la llibertat individual: «El seu principi més important és que cap home o grup d'homes hauria de tenir el poder de decidir l'estatus d'un altre home, i considera aquesta condició com una condició de llibertat tan essencial que no ha de ser sacrificada a la satisfacció del nostre sentit de justícia o de la nostra enveja» (ibidem, 98). A més, abanderant aquest valor absolut de la llibertat, es carrega el més mínim sentit de justícia distributiva: «Hem de comprendre que la preservació de la llibertat individual és incompatible amb la plena satisfacció dels nostres punts de vista sobre la justícia distributiva» (ibidem, 81). Així doncs, aquest liberalisme llibertari suprimeix un altre concepte universal —la tan important justícia distributiva— també sota el pretext de rebutjar les abstraccions, mentre lloa al mateix temps la també abstracció universal de la llibertat, amb l'argument que regula adequadament els conflictes; quan, de facto, també la justícia distributiva és potencialment reguladora de conflictes —potser, fins i tot més. Així doncs, hi ha una contradicció interna en la construcció teòrica del liberalisme, mentre critica l'ús de conceptes universals, n'utilitza altres també universals, com la llibertat, però, a més, sense donar compte del fonament últim segons el qual l'ésser humà és subjecte de drets i llibertats inalienables —més enllà de l'apel·lació a l'argument teològic Lockià. L'únic argument que s'utilitza és de tipus pragmàtic o utilitari: «allò més útil per regular els conflictes»; no té cap altra fonamentació. Això provoca dues conseqüències perilloses; la més greu és que qualsevol Führer tirànic pot carregar-se tots aquests drets fonamentals si argumenta, a través d'un altre raonament pragmàtic per resoldre els potencials conflictes polítics, una alternativa presumptament millor; el segon és que prescindeix d'altres valors i principis fonamentals sense una justificació suficient, com el sentit de justícia i d'igualtat efectiva entre tots els homes i dones. Aquesta segona conseqüència té el perill de que els individus d'una societat liberal assumeixin aquest principi de llibertat negativa —que hauria de ser exclusivament polític— com un principi d'orientació vital, tant de la vida professional com de la personal. És a dir, que la gent entengui que l'òptima realització de la seva individualitat passa perquè ningú interfereixi en la seva vida ni ells interfereixin en la vida de ningú, situant la cooperació amb l'«altre» com a mer pretext per dur a terme amb èxit el propi projecte vital. Per tant, en aquesta cosmovisió social, com s'ha dit anteriorment, els altres individus estarien en una posició instrumental, serien eines de les quals servir-se per construir el propi projecte vital. En el cas de les conseqüències econòmiques, la cosa està més que clara: el valor dels clients, dels treballadors, dels proveïdors, dels inversors, de totes les altres persones implicades en la meua activitat empresarial estarà al servei de la consecució d'aquest projecte propi i particular, per tant, la cooperació amb elles sempre serà de tipus instrumental. Les persones, des d'aquest paradigma, són el mitjà, mai són la fi. Per això no només és una perspectiva individual des del punt de vista metodològic, sinó que acaba derivant en una visió «individualista» de la societat. Com es veurà en el següent apartat, el mecanisme sistèmic de l'economia capitalista s'alimenta d'aquesta visió individualista.

Aquest concepte de llibertat liberal continuaria amb la tradició del concepte de llibertat de Mill (2008), en tant que dret negatiu: reclamar als altres que s'abstinguin de fer alguna cosa determinada (Nozick, 1988). De fet, els drets individuals d'aquesta perspectiva liberal, serien fonamentalment drets negatius: qualsevol individu té el dret de reclamar a la resta que s'abstinguin de determinades accions que van en la seva contra. «Podem dir que sóc lliure en

la mesura en què cap ésser humà interfereixi en les meves accions. La llibertat política és simplement aquell espai en el qual un ésser humà pot actuar sense la interferència d'uns altres» (Berlin, 1969). Aquesta concepció de llibertat exigeix uns nivells de respecte i tolerància molt elevats cap als valors i principis morals particulars de les altres persones, malgrat que no coincideixin amb els d'un mateix. Com deia Mill, l'únic límit estarà en l'exercici d'aquesta mateixa llibertat pels altres. En últim terme, es tracta d'un relativisme moral pràctic de tipus subjectivista. Potser no necessàriament perquè l'individu liberal en qüestió defensi l'existència de valors relatius o no-universals, però, a la pràctica, al situar el valor de la llibertat en una posició absoluta, acaba per relegar a l'espai privat i relatiu la resta de valors morals: «els individus no poden ser coaccionats per a desenvolupar accions que considerem virtuoses [...] o que promoguin el bé comú; tampoc cal prohibir-los aquelles accions que considerem moralment incorrectes. Les persones han de ser lliures de triar fins i tot aquells cursos d'acció que siguin moralment equivocats» (Rasmussen i Den Uyl, 2005, 77). Segons aquest raonament liberal, el respecte del dret a la llibertat en tant que no interfereixi, constitueix, formalment, les condicions de possibilitat per tal que cadascú pugui desenvolupar els valors que considera adequats sense entremetre's a la vida de l'altre que, també lliurement, mirarà de desenvolupar els seus propis valors per al seu projecte vital personal. En paraules de Mill (2008, 17):

«El principi de la llibertat humana requereix la llibertat de gustos i d'inclinacions, la llibertat d'organitzar la nostra vida seguint la nostra manera de ser, de fer el que ens plagui, subjectes a les conseqüències dels nostres actes, sense que els nostres iguals ens ho impedeixin, en tant que no els perjudiquem, i fins i tot, encara que ells poguessin trobar la nostra conducta ximple, dolenta o falsa»

El principal argument dels liberals per defensar aquesta concepció de la llibertat i rebutjar la llibertat positiva l'argumenta Isaiah Berlin en la seva obra *Dos conceptes de llibertat*, es tracta del perill de ser coaccionat i privat de llibertat per realitzar un bé que, suposadament, hom desconeix i rebutja:

Una cosa és dir que puc ser coaccionat pel meu propi bé, que sóc massa cec per a veure: això pot, a vegades, ser per al meu benefici.... [Però] una altra és dir que si és el meu bé, llavors no estic sent coaccionat, perquè l'he volgut, ho sàpiga o no, i sóc lliure (o 'veritablement' lliure) fins i tot quan el meu pobre terrenal cos, i la meva ment nècia ho rebutgen amargament, i lluiten contra aquells que busquen imposar-ho amb benevolència.... (Berlin, 1969, 134)

Per aquest motiu, l'única responsabilitat exigible a aquest concepte de llibertat és la que té a veure amb la privació d'una llibertat equivalent a un altre conciutadà. La responsabilitat social com s'entén des de la perspectiva explicada en els primers apartats, és a dir, com a responsabilitat respecte a l'impacte que les meves accions tenen sobre la societat i sobre el medi ambient, queda substancialment reduïda, quasi desapareguda.

La teoria del liberalisme llibertari és, potser, la que més força i influència ha tingut en vincular liberalisme polític i econòmic contemporàniament. Les conseqüències dels seus principis són la necessitat de què hi hagi un sistema econòmic amb llibertat absoluta de mercat i presència mínima de l'Estat (la suficient per garantir els principis individuals i prou). El famós *laissez-faire* capitalista, propi de l'era de Thatcher i Reagan. Ha de ser així per tal que es respectin els principis de justícia liberals que ells postulen. La distribució de la renda; de la riquesa; del valor creat per les empreses; serà conseqüència d'aquests principis de justícia (fruit de filantropies altruistes, caritat social, i altres iniciatives purament individuals). Mai s'haurà de cercar de forma deliberada i explícita la justícia distributiva des de l'autoritat política, saltant-se aquests principis —com, per exemple, fiscalitzant una part de la plusvàlua del capital

dels més rics per redistribuir-lo cap als més pobres— perquè en aquest cas, es violarien els drets negatius de no interferència en la propietat dels individus. Drets que, insistim, com ja s'ha anat explicant, no han estat fonamentats com a inalienables de la persona humana, sinó que són merament postulats en tant que suposadament més útils per la resolució de conflictes.

Regular el mercat, doncs, seria injust perquè violaria la llibertat de l'individu, tant la llibertat d'iniciativa productiva com d'iniciativa de consum. En aquest punt és on els liberals llibertaris fan el salt des dels principis polítics als econòmics: a partir d'una postulació absoluta del principi de la llibertat individual com a pretès millor mètode per la regulació dels conflictes en una societat plural, afirmen que l'exercici d'aquesta llibertat en un mercat lliure és la forma més eficaç de generar riquesa i prosperitat. Llibertat que ja Adam Smith havia dit que tot i seguint les apetències de l'interès particular de cada individu, a través d'una mà invisible que guia el mercat, aquesta pràctica acaba afavorint a tota la societat en el seu conjunt: «encara que cada individu intenti satisfer els seus propis interessos, l'entorn institucional, com si fos una mà invisible, dóna lloc, en conjunt, a la millora material i cultural mútua i creixent de tots» (Smith, 2011).

Sandel resumeix els principis llibertaris amb la doctrina moral bàsica de «ser amo d'un mateix» (2011, 79). Com podria extreure's, per exemple, d'aquest fragment: «els membres individuals de les comunitats humanes són sobirans, això és, autodeterminats i autogovernats. Són agents a la sobirania dels quals qualsevol sistema legal ha d'adaptar-se» (Machan, 2005). Per Sandel, acceptar les conseqüències d'aquest principi podria significar justificar barbaritats com permetre el canibalisme pactat entre individus (Sandel 2011, 89). Com és evident, la consistència teòrica d'aquest model és totalment insuficient.

4.1.4 Fonamentació racional de la llibertat i dels drets individuals: Immanuel Kant

El concepte de llibertat per Kant té un component de fonamentació moral, no té res a veure amb la llibertat d'acció en l'intercanvi mercantil dins d'un mercat lliure propi del liberalisme llibertari, ja que aquesta llibertat mercantil estaria arrossegada per les apetències i desitjos dels individus consumistes, per tant, en molts casos no serien fruit de decisions realment lliures. Per Kant la dignitat humana es fonamenta en la racionalitat dels éssers humans, en tant que capaços de pensar per si mateixos i d'actuar lliurement. Aquesta és una de les claus de volta del concepte de llibertat kantiana, i és que la llibertat per Kant no és fer el que et vingui de gust deixant-te endur per les apetències del moment al més pur estil utilitarista —maximitzar el plaer, ja que això ens apropiaria als animals, que no són lliures— sinó que l'ésser humà actua lliurement quan segueix les decisions preses per la raó. Kant postula l'autonomia de la raó, és un autor racionalista. Per tant, l'ésser humà actuarà realment de forma lliure quan segueixi la norma o llei ètica que s'autoimposi a si mateix de forma purament racional. Aquesta capacitat d'autonomia racional és la que dota l'ésser humà d'una dignitat específica, i, per tant, respectar-la és també tractar a les persones com a fins en si mateixes:

«Els éssers l'existència dels quals no descansa en la nostra voluntat, sinó en la naturalesa, tenen, però, si són éssers irracionals, un valor merament relatiu, com a mitjans, per això es diuen coses; en canvi els éssers racionals, diguin-se persones, perquè la seva naturalesa els distingeix ja com a fins en si mateixos, això és, com alguna cosa que no pot ser usat merament com a mitjà, i, per tant, limita en tot sentit tot capritx (i és un objecte del respecte)» (2003, 66).

S'allunya aquí també del concepte utilitarista de Bentham que posava les persones com a mitjans per l'interès i la felicitat general, fins al punt de justificar la tortura. Així doncs, un

individu actuarà lliurement només quan segueixi la llei moral que s'ha imposat a si mateix, a saber: «actua de forma que la llei moral pugui ser aplicada universalment», i «actua amb les persones com a fins, mai com a mitjans». La proposta filosòfica de Kant podria considerar-se la més sòlida en defensa dels Drets Humans com a universals, i per aquest motiu, se'l podria considerar el seu pare teòric. Ja no s'apel·la a una explicació teològica ni a un supòsit d'utilitat en la resolució de conflictes, sinó que hi ha una vertadera fonamentació racional. És important la figura kantiana dins del liberalisme polític, en tant que postulació de la necessitat d'una societat autènticament liberal que confereixi als éssers humans la màxima llibertat:

«Kant sembla haver suposat que només un principi que confereixi la màxima i igual llibertat als éssers humans —el principi clàssic del liberalisme— satisfaria l'exigència d'universalitat que imposa l'imperatiu categòric. Una societat liberal és, en efecte, l'únic ordre social acceptable per a les persones que es conceben a si mateixes com a agents racionals autònoms i fins en si mateixes.» (Gray, 1994, 48).

El moviment personalista descrit en el primer bloc del treball, deuria a Kant part de la seva concepció de la persona:

«S'ha de recordar un deute amb Kant: no hi ha problema ètic, no hi ha problema polític, si no tenim en compte des del mateix començament un principi de mutualitat de persona a persona; m'atreveixo a dir que el problema de la llibertat i tal vegada, abans de res, el de la dignitat, és plantejat en primer lloc per la segona persona: la teva llibertat ve primer. [...] Permet-me existir enfront de tu com el teu igual! La dignitat és la demanda de llibertat al nivell de la segona persona. No seria qüestió de tractar la persona en mi com una fi en si mateix si jo no complís aquest requeriment amb referència a l'altra persona. En aquest sentit, sóc el meu propi veí perquè sóc el veí dels meus veïns. Per consegüent, la llibertat ja no és extensió del meu intent d'eludir el control o evitar la coacció. És una extensió del meu reconeixement del dret de l'altre a existir» (Ricoeur, 1986, 147).

4.1.5 *Liberalisme econòmic: Adam Smith, Von Mises i F. Hayek*

Com és extensament sabut, el pare del liberalisme econòmic és Adam Smith. Com ja s'ha començat a introduir, la tesi bàsica d'aquesta teoria és que els intercanvis econòmics s'han d'efectuar entre ciutadans lliures en espais de llibertat: el mercat. «El gran avantatge del mercat, és que permet una àmplia diversitat. És, en termes polítics, un sistema de representació proporcional» (Friedman, 1966, 30). Aquesta explicació derivaria de la premissa anterior segons la qual cal preservar el valor de la llibertat individual per sobre de tot. És el principal principi de justícia liberal. Per tant, la llibertat a produir i consumir lliurement el que hom vol —assumint el segon principi de la propietat privada— porta al fet que siguin els individus els actors protagonistes de l'activitat i el desenvolupament econòmic. Per això en una societat liberal els ciutadans poden escollir quins estudis fer o a quina professió dedicar-se, i no està obligat a fer una cosa que no vols. Aquesta tesi exclou la intervenció de l'Estat en els mecanismes d'intercanvi de béns i serveis, perquè en aquest cas se suprimiria la llibertat individual de les persones: «la principal amenaça contra la llibertat és el poder d'usar la força, ja sigui per part d'un monarca, un dictador, una oligarquia o una majoria momentània. La defensa de la llibertat requereix l'eliminació, en la mesura que sigui possible, d'aquestes concentracions de poder» (Friedman, 1966, 31).

És important posar l'accent tant en la propietat privada dels béns de consum com en els béns de producció. És una de les diferències capitals entre liberalisme i altres sistemes econòmics com el socialisme o el comunisme. Tal és la importància d'aquest punt que alguns

liberals com Von Mises (1985, 19) han arribat a afirmar que «si calgués condensar el programa del liberalisme en una sola paraula, aquesta seria propietat; és a dir, propietat privada sobre els mitjans de producció».

Però no només això, Smith afirma que l'existència d'un mercat competitiu és el mecanisme més eficient per la producció i la distribució de béns i serveis a partir dels recursos finits. Per Hayek «la competència és el mètode més eficaç que coneixem» (2011, 22). Smith també posa l'accent en l'interès propi com a motor de l'activitat econòmica: «No és de la benevolència del carnisser, cerveser o forner d'on obtindrem el nostre sopar, sinó de la seva preocupació pels seus propis interessos» (Smith, 2011), visió predominant en els diferents models econòmics i element que hi ha influït fortament (Sen, 1977, 172). El liberalisme deu, entre altres, a Edgeworth (1881) o Friedman (2008), l'atenció especial en aquest element de l'interès propi egoista com a motor econòmic. Aquesta tesi té un substrat filosòfic hobbesià implícit, segons el qual l'ésser humà és egoista per natura: «Com a éssers racionals i egoïstes, com admet Rawls, tots nosaltres, tenim una "inclinació al propi interès", una disposició a incrementar la nostra llibertat d'acció tant com sigui possible, fins i tot a expenses de l'altre. Però és obvi que, si cadascú de nosaltres mirar d'actuar d'aquesta manera, ens trobarem aviat envaint i interferint en la llibertat dels altres» (Skinner, 2002, 162). És en aquest context com la tesi sobre la llibertat negativa es torna més significativa, però cal tenir present que no és el mateix condició necessària que condició suficient, i el liberalisme cau en aquesta confusió. La llibertat negativa pot ser una condició necessària per permetre que la societat pervisqui en pau i ordre, però no pot ser una condició suficient, i ni molt menys una condició absoluta (com passa amb el dogma de la «il·limitada» llibertat a la propietat privada). Cal una llibertat més completa, que s'articuli amb altres principis tan elementals com els de la igualtat, l'equitat, la justícia distributiva o el Bé Comú, com defensen els autors de la tradició republicana (Pettit, Skinner, Wartenberg, Lovett, entre altres).

Un altre element bàsic de l'economia liberal és el de l'acumulació de capital per fer créixer i desenvolupar l'economia, la tesi capitalista per antonomàsia. I per això, també, el capitalisme entén per desenvolupament econòmic l'obtenció màxima de guanys i beneficis per als agents econòmics que hi participen. Segons Weber (1991), el capitalista en el seu origen fonamentava la seva acumulació de capital en una explicació religiosa de tipus protestant (a més capital, més èxit, pel qual es visibilitza la favorable predestinació final del creient). Aquest individu té per objectiu la pura acumulació de capital, juntament amb la inversió d'aquest capital per tal de generar-ne més per poder-lo seguir acumulant, però sense la intenció última de consumir aquest capital. La tesi de l'estalvi per l'estalvi.

Conseqüència d'aquesta acumulació de capital i de l'interès propi com a motor de motivació, és la maximització de beneficis. Aquest seria, com s'ha dit, l'objectiu primordial dels agents econòmics en una economia capitalista: Els agents econòmics, en un mercat lliure, poden competir uns amb els altres per demostrar quin producte o servei és el que aporta més beneficis i, per tant, correspon amb la millor forma trobada per transformar els recursos naturals en béns útils que satisfan al màxim nombre de persones (la maximització dels beneficis econòmics n'és la seva demostració empírica). Aquesta visió de la maximització de beneficis recull la tesi utilitarista de la maximització de la felicitat per al major nombre de persones: «Quan un empresari competeix per maximitzar els seus beneficis, simplement està perseguint satisfer les necessitats del major nombre de persones fent ús dels menors recursos possibles» (Rallo, 2013). Però es tracta d'una felicitat entesa de forma hedonista, és a dir, identificada amb el plaer materialista (maximització del plaer i minimització del patiment), i a més,

emmotllada al corsé del llenguatge economicista. Pel capitalisme, un PIB alt correspon, de forma causal, a una felicitat per càpita més alta.

Així doncs, per al liberalisme l'existència de la competència és fonamental per saber quins béns de consum cal produir i quins no, és a dir, què vol la població que es produeixi (que es vendrà en el mercat lliure i què no). Bàsicament es tracta de la regla de l'oferta i la demanda. Però, curiosament, quan el liberalisme argumenta que el benefici econòmic demostra d'una banda la utilitat social del procés productiu en qüestió i, en segon lloc, l'encert en la decisió productiva d'entre un ventall de possibilitats de producció potencialment infinites —a partir de la finitud dels recursos— està afirmant que el sistema capitalista sí que postula una regla de mesura d'un pretès bé comú. Bé comú que, realment, és un bé particular (felicitat utilitària) imposat forçosament i sistèmica a la resta. Però en aquesta fórmula que es postula, és l'aleatorietat de la tendència de consum dels consumidors la que genera el judici de valor sobre què entra dins el bé comú i que no. No ho fa una explicació racional, sinó una pura arbitrarietat consumista —tot i sostenir, alhora, que el capitalisme no es basa en el consum sinó en l'estalvi (acumulació de capital)— criteri que, a més, és mal·leable per la tempestat del context històric i social, per la qual cosa, podria ser perfectament servidora de la més brutal de les injustícies. Per exemple, si ens trobéssim en una guerra, la producció d'armes i de productes la finalitat dels quals és atemptar contra la vida humana, seria, d'acord amb aquest mecanisme de discerniment econòmic —la competència— la millor forma d'aportar valor al bé comú; la millor forma de fer ús dels recursos finits que disposem transformant-los en els béns de consum més idonis i no ens uns altres menys adequats; la millor forma, en definitiva, de produir riquesa. Intuïtivament tothom estarà d'acord que això no té cap sentit, produir armes no pot aportar res de bo al Bé Comú, i si no té sentit en aquest cas, no pot tenir-lo en cap cas. Potser en un altre context determinat, en una situació de pau i abundància, aquesta explicació de la competència pot encaixar amb el mode de creació de riquesa i semblar que és una explicació encertada, però per això és útil fer ús del què en filosofia es diuen «experiments mentals», per trobar aquell context alternatiu que desmenteix una determinada explicació. El lúcid erudit liberal pot esmenar a aquest argument que les conseqüències d'aquesta aplicació atempten contra els principis polítics liberals, en tant que individualisme polític, dins del qual hi és el dret a la vida com un element prioritari, per tant, seria un exemple exclòs per definició del sistema econòmic liberal. Ara bé, això d'una banda no és necessàriament cert, ja que es podria afirmar que hom té dret a comprar armes —per tant, a què hagin estat produïdes prèviament— per tal de protegir el seu propi dret a la vida (aquest, de fet, és un dels arguments del Partit Republicà nord-americà, partit liberal per antonomàsia), i, per tant, escudar-se darrere del mateix contraargument polític liberal per justificar-ho. I, d'altra banda, el fet de produir armes i de comprar-les no comporta, necessàriament, que el comprador vagi a atemptar contra la vida d'altres persones, pot tenir-les per pur plaer col·leccionista o per ser aficionat a les pràctiques de tir. Per tant, queda en evidència que la regla d'or liberal que suposadament mesura la producció d'un suposat bé comú a partir de l'arbitrarietat del consum ciutadà —validat per la competència de mercat— en un determinat context social i històric, justificaria la producció en massa d'objectes que estan molt allunyats de la Bé Comú racional. El capitalisme defensaria una postura arbitrària, irracional, aleatòria (dins de les premisses de la maximització de beneficis utilitarista), mentre que la postura del Bé Comú defensaria una posició racional, ètica i humanista. De fet, en últim terme, l'esmena liberal abans descrita, a saber, que s'atempta contra el principi liberal del dret a la vida, és precisament un dels grans arguments que invaliden el sistema econòmic capitalista. I no només el dret a la vida, sinó també el dret a la llibertat, ja que la llibertat de concentrar una quantitat il·limitada de riquesa en mans d'una

minoria, elimina, de facto, la llibertat individual de la resta de persones, ja que queden privades de poder adquirir per a si aquests béns que són, per definició, limitats.

Un altre aspecte que posaria contra les cordes aquest argument de la competència i el benefici com a regla d'or per mesurar el valor creat per al bé comú, és que només capta la producció material demandada pel consumidor (la felicitat de tipus utilitarista), però no els mitjans per aconseguir-la ni el grau de satisfacció real i d'enriquiment humà no-material del consumidor. Per exemple, suposem que un agent empresarial que es dedica a la producció i comercialització de droga obté molts beneficis i és líder del mercat de la droga, segons aquesta regla, serà l'empresa que major valor crearia per a la societat a partir dels recursos naturals d'on provenen les substàncies produïdes. Com en el cas de la producció d'armes, és intuïtivament manifest que malgrat els ingents beneficis obtinguts, aquesta no és la millor manera de crear valor social pel bé comú, de fet, és la manera contrària, ja que es produeixen substàncies que fan mal a les persones: s'aprofita d'un greuge causat al ciutadà consumidor, tant pel dany físic i psicològic que rep, com per l'efecte addictiu de la substància que consumeix, per tant, òbviament, s'augmentarà la demanda, però no a costa d'augmentar el valor compartit del Bé Comú.

4.1.6 Una reflexió crítica sobre el concepte de llibertat liberal des del republicanisme

El concepte de llibertat és un dels grans termes de la història del pensament, una d'aquelles paraules en majúscula, sobre la qual podríem afirmar sense por a equivocar-nos que tots els filòsofs i teòrics han reflexionat àmpliament. En aquest sentit, sent com és un dels pilars sobre el que fonamenta el liberalisme, cal fer una reflexió crítica al respecte, aportant algunes idees de síntesi. Com s'ha explicat fins ara, el concepte de drets i llibertats liberal és negatiu: la tesi de no interferència (Berlin, 1969), de no coacció i d'abstenció d'acció sobre el camp d'agència de l'individu. Els teòrics republicans contemporanis argumenten que aquest concepte de llibertat no és suficient per assolir l'ideal polític al qual realment aspiren totes les societats democràtiques avançades. El concepte de llibertat que defensarà el republicanisme és un concepte polític de llibertat, versus el concepte individual del liberalisme. Evidentment que el concepte de llibertat individual del liberalisme també té una dimensió política, però el concepte republicà fa referència al terme «polític» en sentit ampli, en el sentit d'acció col·lectiva, popular, social, republicana, etc., en la qual una nació s'emancipa políticament com a poble. Aquesta és la concepció de llibertat com a no-dominació, entenent el terme «dominació» com a «poder arbitrari o incontrolat» (Pettit 1996, 1997, 2012). La tesi de fons és que el concepte de llibertat liberal de no-interferència no és políticament suficient per donar raó de la seva pròpia subsistència i, en conclusió, de la seva pròpia validesa. Necessita d'una concepció política de llibertat més àmplia, com la de no-dominació republicana, que aixoplugui sota el seu paraigua la resta de drets i llibertats individuals, incloses les de no-interferència. Segons la tesi d'Skinner (1984, 1991), la llibertat no seria un valor prepolític regulat i limitat per les lleis, com sosté el liberalisme, sinó que és una conquesta estrictament política, fruit de la maduració col·lectiva dels pobles, de la presa de consciència com a pobles. Aquest concepte de llibertat il·lustra com la llibertat liberal per si sola és una entelèquia. Si ens atenim a la realitat històrica dels pobles, observem que va ser necessari l'exercici de la llibertat política de la ciutadania per assolir, de mica en mica, els seus drets individuals: va caldre fer la Revolució Francesa, va caldre guillotinar a Lluís XVI. Malgrat que el liberalisme assumeixi els drets individuals com a propis del seu corpus teòric, la seva explicació limitada dels drets negatius no dona raó de la consecució històrica, tant passada, com present, com futura.

Per això depèn de la col·lectivitat política la continuïtat d'un sistema polític tal que garanteixi i protegeixi l'exercici dels seus propis drets i llibertats. És responsabilitat i esforç de tothom cuidar aquest sistema i evitar la seva corrupció i el seu deteriorament, i aquí és on entra en joc el concepte republicà de «virtut cívica». Per mantenir la República i el sistema polític que garanteix la llibertat dels seus membres cal l'exercici de la virtut cívica, a saber, cal fer un esforç col·lectiu constant i sostingut en el temps, per mantenir i cuidar una conquesta històrica que, pel fet de ser històrica, és també contingent i fràgil. En aquest sentit, el concepte de «vigilància» també és fonamental en el republicanisme: cal vigilar i controlar al poder, no baixar mai la guàrdia. El contingut de la virtut cívica tindria a veure amb l'acció de contribuir al bé comú de la societat, en la participació i el compromís polític per cercar aquelles lleis, normes i institucions més adequades per garantir la no-dominació de cap poder, és a dir, per garantir la llibertat política. El concepte de bé comú republicà està circumscrit dins d'aquest àmbit polític, en relació amb l'exercici i la protecció de la llibertat política de no-dominació, per tant, no necessita ni defensa cap doctrina moral, filosòfica o religiosa específica, a diferència de l'humanisme cívic. Per això la crítica liberal al concepte de bé comú com a idea particular de bé imposada a la resta realment no té sentit en el cas del republicanisme, ja que és precisament la llibertat republicana la que permet, de fet, perseguir els objectius individuals amb seguretat (Skinner 1984, 1991). La concepció republicana de no-dominació, en sentit ampli, també és una concepció negativa de la llibertat, no hi ha el perill de la llibertat positiva present en la tesi de Berlin (1969, 134). N'hi ha prou amb garantir l'absència d'un poder arbitrari i incontrolat. «Després de tot, gaudir de tal no dominació és simplement estar en una posició en la qual ningú pugui interferir arbitràriament en els seus assumptes», escriu Pettit, «i estàs en aquesta posició des del moment en què les institucions estan en el seu lloc» controlant i impedit possibles ingerències arbitràries (1997, 107). Si no s'educa i es fomenta la virtut cívica republicana, totes les conquestes històriques dels drets i llibertats polítiques es veuen en greu perill de perdre's. Per això és necessari l'exercici d'una llibertat responsable per garantir el marc polític que sustenta les condicions de possibilitat reals d'una llibertat individual com la que defensa el liberalisme. De fet, el mateix Rawls afirma que no hi ha incompatibilitat entre aquesta concepció de llibertat política republicana i el liberalisme (1993, 205-206).

Cal destacar aquesta noció de llibertat com a no-dominació per criticar que el sistema capitalista, sense aquestes nocions més àmplies de llibertat, acaba esdevenint un sistema il·liberal: mata la llibertat en nom de la llibertat. Amb el concepte de llibertat com a no-interferència en el projecte vital d'un individu, sense acceptar cap altre concepte de llibertat, es podria arribar a justificar, per exemple, l'esclavitud. Si un individu declara explícitament que el seu projecte vital és servir al seu amo i lliurement així ho pacten tots dos, des d'un posicionament liberal l'Estat hauria d'acceptar aquesta decisió, en cas contrari, estaria vulnerant la «llibertat» de tots dos, de l'amo i de l'esclau. Al cap i a la fi, el liberalisme no disposa de cap altre fonament dels seus drets i llibertats més enllà que l'argument pragmàtic de la regulació de conflictes. La concepció republicana de llibertat no permetria aquesta conjuntura, ja que no admet cap tipus de relació de dominació entre individus. Això es pot aplicar de forma menys dràstica però igualment vàlida, a altres situacions entre empresaris i treballadors. La llibertat liberal permetria, per exemple, contractes laborals de dominació, mentre que la llibertat republicana no ho permetria. Raventós ha teoritzat sobre la proposta del subsidi universal garantit precisament per evitar relacions de dominació entre treballadors assalariats i grans corporacions. La tesi de base és que un contracte laboral mai és entre iguals ni en condicions d'equitat, per tant, cal un instrument (que en aquest cas és el subsidi universal) que garanteixi les seves condicions materials de llibertat (1999, 2007).

És una entelèquia creure que en un sistema que suprimeix la condició relacional de l'ésser humà com a projecció vital orientada a la construcció del bé, i en el cas que ens ocupa, del Bé Comú, es garantirà aquesta mateixa llibertat que sustenta el sistema. Comptat i debatut, un sistema que promou un model individualista i en el qual la cooperació és només la condició de possibilitat per a construir el projecte individual —obviant la dimensió constitutiva del jo com a comunitat: el «nosaltres» personalista— anul·la, necessàriament, aquesta mateixa llibertat per a la majoria dels individus: els més febles. Ergo és un sistema proposat pels forts per als forts, pels poderosos per als poderosos, pels oligarques per als oligarques (encara que sovint s'amaguin darrere d'un fal·laç antioligarquisme). Això és així perquè, tornant al principi, el principal valor d'aquest concepte de llibertat està en la seva utilitat instrumental —no fonamentat per la condició inalienable dels drets humans a l'estil de Locke (teològic) o Kant (racionalista), sinó com a mera postulació de la, suposadament, millor eina per a regular els conflictes socials. Però a la pràctica, ens trobem que els conflictes socials més seriosos que es donen són els relatius als conflictes per les lluites de poder i als conflictes derivats d'atemptar impunement contra els principis de la justícia distributiva. I aquesta hipòtesi de llibertat negativa que proposa el liberalisme, apunta una regulació que beneficia sempre al més poderós del conflicte i distribueix injustament els recursos materials i limitats en benefici, també, del més poderós. En resum, que els drets negatius liberals no són el millor instrument per a regular els conflictes presents en una societat.

4.1.7 Diferenciant termes: Liberalisme polític i economia capitalista

A partir de les explicacions realitzades fins ara, es pot observar com hi poden haver concepcions polítiques que assumeixin els principis liberals dels drets i llibertats individuals sense que, necessàriament, hi hagi un sistema econòmic liberal en el sentit contemporani, és a dir, capitalista. És més, de fet, el sistema econòmic capitalista impedeix que es realitzin els principis del liberalisme polític, com s'ha evidenciat en apartats anteriors.

L'argument més clar que demostra la no coimplicació necessària entre liberalisme polític i liberalisme econòmic (capitalisme), és que dins d'un sistema polític liberal hi té cabuda l'existència d'una comunitat d'individus que lliurement s'han associat per formar una comunitat política de tipus comunal, comunista, col·lectivista o d'altres variants de l'estil; i que practiquin un tipus d'economia no-capitalista. La clau de volta és que cadascun d'aquests individus s'ha unit voluntàriament a aquest tipus d'organització política, no s'hi ha vist forçat a participar, de la mateixa manera que en qualsevol moment pot abandonar el grup. Hi ha exemples històrics com els descrits per Ostrom (1990, 61): «Els vilatans suïssos i japonesos han analitzat els beneficis i costos relatius d'aplicar un règim de propietat privada o de propietat comunal sobre els diferents tipus i usos de la terra. I, en tots dos casos, els vilatans han triat retenir la institució de la propietat comunal com a manera de gestionar la terra i altres aspectes igualment importants dels seus llogarets».

Així doncs, aquest exemple evidencia que dins d'un sistema polític liberal no necessàriament hi ha d'haver un sistema econòmic capitalista, on regnin les normes salvatges de l'economia capitalista. Això és així des del moment en què acceptem que és potencialment factible que en un model polític liberal tots els individus acceptin lliurement i voluntàriament conformar un ordre econòmic diferent, com un de socialista o col·lectivista, com s'ha explicat. Però a més, la cosa no queda aquí, de fet, un sistema econòmic capitalista impedeix en molts aspectes que es garanteixin els drets i llibertats propis del sistema polític liberal. Fins i tot la

llibertat negativa del liberalisme llibertari queda impossibilitada. Per tant, en un sistema polític liberal, no hauria de tenir cabuda un model econòmic com el capitalista, perquè impedeix l'exercici d'aquesta llibertat i acaba esdevenint un model il-liberal. A més, la hipocresia més gran és que, si bé teòricament en una societat liberal hom pot associar-se lliurement per constituir una comunitat política que tingui un model econòmic alternatiu, cal que aquest dret d'associació estigui unit al dret de desassociació (decidir lliurement sortir d'aquesta comunitat política), mentre que aquest mateix individu no té cap opció per decidir estar, o no, dins d'una comunitat política on hi opera de facto el dinamisme econòmic del sistema capitalista. Ningú li pregunta si vol associar-se ni, tampoc, pot fer res per desassociar-se, sinó que es troba irremeiablement submergit dins la voràgine d'aquest sistema. Per això aquest sistema capitalista de tipus *far-west* —tot el que no sigui una associació voluntària en una comunitat política amb un model econòmic determinat és igual a capitalisme salvatge— és el més allunyat possible d'un sistema polític realment liberal.

«No sé si el terme "liberalisme" polític pot salvar-se del descrèdit; potser l'hagi compromès definitivament el seu veïnatge amb el liberalisme econòmic. La veritat és que, des d'alguns temps, l'etiqueta "liberal" tendeix a construir un delictes als ulls dels social-feixistes a Algèria i a París, amb el que recobra la seva antiga joventut. Si és possible salvar la paraula, podria dir molt bé el que ha de dir: que el problema central de la política és la llibertat, tant si l'Estat fonamenta la llibertat per la seva racionalitat, com si la llibertat limita les passions del poder per la seva resistència.» (Ricoeur, 1990, 250)

En el cas d'aquest treball, més que la qüestió de si cal o no salvar la paraula «liberalisme», el que es defensa és que amb el model econòmic imperant actualment —el capitalista— no és possible defensar el principal valor del sistema polític liberal: la llibertat. Per tant, si la llibertat realment es considera una de les grans troballes d'aquest sistema polític, cal reencaminar l'economia per preservar curosament aquest valor que hi està en perill. És per això que aquest valor inalienable dels drets individuals, cal que sigui subratllat com a una de les virtuts del liberalisme, que ha protegit políticament aquest grandiosos tresor social mundial obtingut des de l'any 1948, en la forma que va agafar la Declaració Universal dels Drets Humans. És imprescindible preservar aquest gran tresor, per a la qual cosa cal superar la falsa vinculació entre liberalisme i capitalisme. Cal recuperar la visió del personalisme filosòfic juntament amb els conceptes del republicanisme teòric, que resulten ingredients imprescindibles per redimensionar el sistema econòmic i promoure i fomentar un altre sistema que realment defensi i garanteixi aquests drets individuals de forma universal:

«Torna la persona! No insisteixo en la fecunditat política econòmica i social de la idea de persona. N'hi hagi prou amb evocar un sol problema: el de la defensa dels drets humans, en altres països diferents al nostre, o el dels drets dels presoners i dels detinguts al nostre país, o fins i tot els difícils casos de consciència... Com es podria argumentar en cap d'aquests casos sense referència a la persona? Si la persona torna és perquè ella continua sent el millor candidat per a sostenir els combats jurídics, polítics, econòmics i socials evocats» (Ricoeur, 1993, 98).

4.2 Anàlisi des de la Responsabilitat Social i el Bé Comú

Com s'ha dit en l'apartat de la hipòtesi de reflexió, un dels supòsits que assumeix el marc teòric del treball és la connexió que hi ha entre RS i BC. En aquest apartat es desenvolupa aquesta idea aplicada a l'anàlisi del sistema econòmic capitalista. És important a l'hora de reforçar l'aparell teòric que s'utilitza per fer l'anàlisi crítica, ja que aquest binomi dota de força els arguments que sostenen cadascuna de les dues categories. A més, la riquesa argumental de la literatura científica que hi ha darrere de cadascun dels seus marcs teòrics, aporta un plus diferent a cada una de les teories que complementa a l'altra, recíprocament. És aquesta complementarietat que les fa ser dues cares de la mateixa moneda i, posant en valor a cadascuna d'elles, es dona més llum a l'estudi de la qüestió que ens ocupa.

4.2.1 Bé comú com a valor compartit per l'empresa i la societat: Teoria dels stakeholders

En primer lloc, i com a idea general, la principal relació que tenen la RS i el BC està en el seu *telos*, la seva finalitat: el bé de la societat —com a tot, no com a majoria. La RS destaca la responsabilitat de l'empresa en l'afectació i l'impacte (Freeman, 1984) que té una determinada activitat econòmica en el conjunt d'interessats —*stakeholders*— que, de fet, en últim terme són tota la societat, ja sigui amb major o menor intensitat, i de forma més o menys conscient. Els *stakeholders* són agents ineludibles de l'activitat empresarial, participen en la creació de valor de l'empresa i reben, al seu torn, les conseqüències d'aquest valor creat. És el que s'explica en el model teòric del valor compartit de Porter i Kramer (2006 i 2011). Per tant, malgrat que no tots participin directament dels beneficis financers de l'empresa —només els accionistes ho fan— sí que ho fan indirectament: els proveïdors reben més compres; els clients tenen productes i serveis amb millor relació qualitat-preu; els empleats reben bonus, primes o pujades de sou; etc. Però aquests *stakeholders* no només reben el valor creat de forma econòmicament quantificable, sinó que aquest valor desborda la quantificació econòmica, sobrepassa els límits d'incidència dels *stakeholders* conscientment afectats i va cap al conjunt de la societat: aquest valor creat s'identifica amb el bé comú. Per exemple, si una empresa es dedica a produir roba per a infants i fa roba de molt bona qualitat, possiblement, quan li vagi petita al fill o filla del client que l'ha comprat, aquesta roba vagi a parar a mans d'un familiar o amic que hagi tingut un nadó o, fins i tot, al magatzem de Càritas, on la faran arribar a una família amb pocs recursos econòmics perquè pugui gaudir-ne: aportarà valor a la societat més enllà del comprador. Si la roba és de mala qualitat perquè era més barat produir-la i així l'empresa guanyava més diners a final d'any, s'inflarà el balanç financer de l'empresa, però s'aportarà menys valor a la societat: després del primer ús s'haurà de llençar. Evidentment, una peça de roba és un bé particular en si mateix, però la finalitat de la producció, el *telos*, és el Bé que és Comú. És a dir, quan l'activitat productiva tingui per finalitat última fer incrementar el valor del Bé Comú, els béns particulars que es produiran —que són mitjans, no fins— seran de major qualitat. Per tant, amb major qualitat, també s'incrementa l'excel·lència de l'activitat econòmica, i aleshores, des del punt de vista d'allò **real** (els béns físics o serveis oferts) l'empresa produirà més riquesa (real).

Aquesta explicació vol mostrar com l'activitat econòmica d'una empresa produeix un valor que desborda el càlcul economicista⁷, aquest valor creat es bolca sobre la societat en el seu conjunt i no només sobre els *stakeholders* coneguts i evidents, i, com si es tractés d'una

⁷ «Sovint equiparem informalment el benestar amb la prosperitat econòmica, el concepte tècnic de benestar és més ampli; en ell caben aspectes de la satisfacció social que no són econòmics» (Sandel, 2011, 14).

onda expansiva, arriba a tothom amb més o menys intensitat. Des del punt de vista del canvi climàtic, per exemple, resulta evident que els afectats són tots els habitants del globus terraquí. Per això la finalitat d'una empresa ha de ser el Bé Comú, que és aquest valor entès com a benefici social, benefici per les persones en tant que persones, no en tant que compradores. Quan la finalitat de l'empresa, en canvi, és el que mesura el seu Balanç Financer —el lucre econòmic— es distorsiona el sentit de l'activitat econòmica i s'altera l'ordre ontològic d'allò **real**, ja que aquest càlcul financer no pot exhaurir mai el valor **real** creat per l'empresa. Per això quan parlem de valor creat, no estem parlant només de béns materials com les peces de roba, estem parlant de totes aquelles bones pràctiques que repercuteixen d'una forma o altra en la societat, per tant, en les persones que hi formen part (respecte pels Drets Humans, cohesió social, no-violència, solidaritat, cura del mediambient, igualtat de gènere, justícia salarial, etc.). Si una empresa tracta bé als seus treballadors i els paga el salari just conforme al valor que aporten als productes i serveis que produeix l'empresa, potser això farà que el benefici financer a final d'any sigui inferior —ja que s'hauran augmentat els costos del personal— però el benefici real que desborda el càlcul financer serà major: satisfacció dels empleats, repartiment just de la riquesa creada a qui ha creat aquesta riquesa, vincles i relacions de confiança entre mànagers i personal, promoció d'una cultura empresarial de respecte mutu, etc. Això és un exemple per explicar com el càlcul purament econòmic no és capaç d'exhaurir tot el valor creat per l'empresa, però no es pot entendre a partir d'aquest exemple que l'aplicació d'aquestes bones pràctiques socialment responsables faci disminuir el benefici purament financer, al contrari, la tesi del treball és que, a mitjà i llarg termini, el fa incrementar, ja que fa incrementar el valor **real(total)** —com ho prova, d'altra banda, l'extensa literatura científica citada anteriorment sobre la RS. Si el càlcul financer capta, per exemple, el 60% del valor real(total) creat per l'empresa, i l'empresa, implementant les bones pràctiques fa augmentar el total del valor real (100%) un 50% (fins al 150%), el 60% del valor que capta el càlcul financer incrementarà fins al 90%. És a dir, si els beneficis econòmics calculats són d'1 milió d'euros, aplicant aquestes bones pràctiques augmentarien a 1,5 milions d'euros. I és que cal sempre recordar que el càlcul econòmic no és res més que una regla de mesura, no és en cap cas res real: els diners no són realment res, res més que una unitat de mesura d'allò que realment és real⁸. Aquest argument purament deductiu, explica racionalment el que els estudis científics demostren empíricament: que les bones pràctiques socialment responsables fan incrementar la rendibilitat econòmica de les empreses que les implementen (Margolis i Walsh, 2001; Orlitzky, Schmidt i Rynes, 2003; Charlo i Moya, 2010; Forética, 2015, 7). És a dir, assumint l'evidència que la unitat de mesura monetària —els diners— no són capaços de mesurar realment(totalment) el valor d'allò que produeixen les empreses, no descartem taxativament l'ús de la moneda, però sí que la ressituem allà on toca: en el mitjà no en la fi (com postula Felber, 2014b). Per això aquesta reflexió sobre el valor compartit correspon amb la proposta de Felber, que situa el balanç financer en un segon terme (que no vol dir descartar-lo), i situa el balanç del bé comú com que mesura de la fi real de les empreses.

⁸ Citem a Rallo, autor liberal que comparteix aquesta visió dels diners com a mitjà: «Lo que opera a escala nacional e internacional es un masivo trueque entre las mercancías instrumentalizado mediante el medio de cambio generalmente aceptado que es el dinero. Esto es, el dinero que se obtiene de la venta de unas mercancías se emplea a corto, medio o largo plazo para comprar otras mercancías. Por tanto, en última instancia, los intercambios son siempre entre bienes producidos» (Rallo, 2011, 245).

«Por eso, toda sociedad con un grado avanzado de división del trabajo necesita de un medio general de intercambio (normalmente llamado «dinero») que actúe como intermediario en toda transacción de compraventa: vender mercancías a cambio de dinero y comprar mercancías entregando dinero» (Rallo, 2015b, 116).

Ara bé, arribats a aquest punt, la pregunta que faria un perspicax teòric capitalista seria: ¿aleshores, per què el capitalisme pur i dur —aquell que busca només el benefici econòmic (Friedman, 1970)— històricament a fet incrementar el benestar general si no exerceix aquestes bones pràctiques, sinó que, més aviat, les evita per tal de fer més diners? ¿i, per tant, si no crea més valor que aquell susceptible de ser calculat pel balanç financer? (aquell 60%, ignorant el 40% restant). La resposta és del tot evident: Si aquest sistema promou l'increment dels beneficis necessitarà augmentar els ingressos (vendre més) i disminuir els costos (menys qualitat). Per tant, la dinàmica empresarial de producció fomentarà una cultura de consum necessàriament consumista (comprar més = vendre més = llençar més = menys qualitat). Aquesta cultura de consum que garanteix la maximització del benefici alimenta les emocions de felicitat en els compradors només quan es compren roba nova, per tant, aquella roba de qualitat que aportava un alt valor serà llançada després del primer ús —no perquè realment no tingui valor, sinó pel propi mecanisme de percepció de valor subjacent en la cultura de consum que el mateix sistema ha propiciat: Comprar més per fer augmentar els ingressos (vendre més) + disminuir els costos (menys qualitat) = Incrementar beneficis. Als compradors els interessarà només comprar roba nova, i si es fa malbé aviat encara millor, perquè així hi haurà més necessitat de tornar a comprar més roba nova, alimentant l'insaciable cercle viciós del consumisme capitalista. En aquests casos, el càlcul del benefici econòmic potser no estarà calculant el 60% del valor real(total), sinó el 80%, i és que en una societat materialista el valor real(total) que hi predomina, també serà materialista, per tant, més susceptible de ser calculat monetàriament. Conclusió, en un imperi financer construït sobre els fonaments del consum compulsiu de tipus *fast-food*, els béns de consum que cobren importància són els béns materials de mala qualitat, que demanen més producció i, per tant, més engreixament del PIB: molts diners que mesuren molt real(total) de mala qualitat però que aporten molt «benestar» (un benestar quasi exclusivament material, per tant, també de mala qualitat, com els béns que el produeixen). Aquesta breu explicació no pretén donar raó del creixement econòmic que ha propiciat el capitalisme liberal dels darrers dos-cents anys⁹, ja que seria un reduccionisme deshonest despatxar-lo en unes poques ratlles, però sí que serveix d'esbós per entendre el *background* de la mecànica que articula el seu model. Les greus conseqüències mediambientals d'aquest sistema econòmic són conegudes: producció ingent de residus materials inservibles a partir d'una explotació salvatge dels recursos naturals finits. I les conseqüències humanes també són conegudes: una enorme massa assalariada —pretesa classe mitjana— que pot permetre's una vida xata a partir d'un benestar material satisfactori malgrat tenir un nivell adquisitiu baix, a costa d'una cultura de consum materialista i humanament reduccionista.

En canvi, en una economia no-materialista o postmaterialista (Pigem, 2009) que busca el bé comú com a finalitat última, no n'hi ha prou que una persona tingui la nevera plena de *fast-food* per poder sopar abans d'anar a dormir, sinó que vol que aquell menjar sigui excel·lent, d'alta qualitat, per tal que la persona tingui una vida saludable. No en té prou que les persones tinguin els recursos per comprar-se molts videojocs i estar tot el dia estirats al sofà, consumint i consumint pantalles i nivells, vol que surtin a fer exercici físic, a fer esport amb amics socialitzant-se presencialment, per tal que tinguin una vida física i mentalment saludable. No en té prou amb que les persones aprenguin a llegir per poder redactar i signar contractes

⁹ Com escriu Ebeling: «Al 1900 el Producte Interior Brut (PIB) mundial era del voltant de 1.000 milions de dòlars, mentre que avui és de gairebé 80 bilions. S'estima que al 1820 el PIB per càpita mundial era d'aproximadament 1.000 dòlars; al 1900 es va duplicar a 2.000 dòlars com a mitjana. Però al 2017 és de gairebé 16.000 dòlars, vuit vegades més que fa poc més d'un segle i amb una població mundial set vegades major» (2017).

mercantils o hipotecaris que aportaran més beneficis econòmics i financers a les empreses per a les quals treballen, sinó que vol que descobreixin l'amor per la literatura, per tal de cultivar una vida plena en tots els aspectes de la condició humana, més enllà de la pura satisfacció materialista.

Així doncs, d'igual forma que amb l'exemple exposat abans sobre els treballadors d'una empresa que estan ben tractats, l'exemple es pot extrapolar a totes les relacions amb els diferents *stakeholders* de l'empresa (proveïdors, clients, usuaris, personal subcontractat, accionistes, etc.): com millor se'ls tracti en el transcurs del desenvolupament de l'activitat econòmica, més valor real es crearà —¿qui podria negar que treballar content, sent justament valorat i pagat, sent respectat i reconegut, no fa incrementar la productivitat de l'empresa?—. És a dir, a mode de resum, aquesta explicació argumenta que, així com definim els *stakeholders* com a agents afectats i interessats en l'activitat econòmica de l'empresa (grups d'interès), siguin o no siguin conscients d'aquest interès, es pot extrapolar, de forma deductiva, que tots els membres de la societat són, d'alguna forma, *stakeholders* interessats en què l'activitat de l'empresa tingui èxit, per tal que el valor creat desbordi vers ells —ja sigui amb més o menys intensitat— i, òbviament, no només en forma de capital privat col·lectivitzat fiscalment, sinó pel propi valor creat per l'empresa durant la seva activitat productiva.

4.2.2 RS com a actitud i aposta pel BC assumint també el valor del benefici particular

Arribats a aquest punt, cal recuperar alguns elements de les explicacions sobre la RS que sostenien que la RS de les empreses suposa una disposició a entendre la fi última de l'activitat de les empreses com un servei a l'interès social i general (Frederick, 1960), i una concepció del rol de l'empresa com a agent implicat i responsable de l'ordre i de l'harmonia social on hi viu (Eells i Walton, 1974). Aquests dos elements de la RS connecten amb la visió del BC com a **Tot** del qual les empreses i les altres organitzacions humanes en són **Part** (Millán-Puelles, 1971). Si al país on una empresa vol desenvolupar la seva activitat econòmica no hi ha ordre social sinó que hi ha violència, aldarulls, conflictes armats, etc., l'empresa no podrà obtenir beneficis particulars. Per tant, inclús assumint la premissa capitalista segons la qual el principal objectiu d'una empresa sigui el benefici econòmic particular, per dur-lo a terme caldrà, com a condició de possibilitat, un context social —general, comú— pacífic; ergo això, necessàriament, haurà de ser prioritari per l'empresa, i tant causa eficient com causa final de tota activitat empresarial. Això vol dir, bàsicament, dues coses. D'una banda, que si una empresa obté beneficis particulars, a priori, està contribuint al bé comú, ja que aquests beneficis (part)iculars són Part del Tot, per tant, necessaris com a condició de possibilitat de l'existència d'aquest Tot (Millán-Puelles, 1984). Per això la tesi capitalista que defensa que la RS és la maximització del benefici particular (Friedman, 1970) té una part de veritat. Però, d'altra banda, també vol dir que no tota persecució del benefici particular és objectivament legítima (Millán-Puelles, 1984, 376). Ja que si, per exemple, algú desenvolupa una activitat econòmica que li reporta molts beneficis (part)iculars —producció de droga— que no contribueixen al Tot —generació d'addiccions, afectacions a la salut, problemàtiques socials i familiars, violència i conflictes armats, etc.— aquell suposat (*bene*)fici és, realment, un (*male*)fici. No farà (*fici=facere*) el bé (*bene*) sinó que farà (*fici=facere*) el mal (*male*). Només el que a més de ser un benefici particular és una contribució al bé comú és realment benefici particular i no malefici (particular i general). És evident que quan entrem en qüestions de judici de valor sobre el que està bé o està malament sempre hi haurà els capitalistes relativistes i subjectivistes epistemològics que argumentaran que ningú comparteix la definició d'aquests

conceptes. Però és precisament a través de teories concretes i contemporànies que desenvolupen el contingut de la RS (ISO 26000, WBCSD, Llibre Verd UE, etc.) i del BC (Matriu del BC, Balanç del BC o el Producte del BC), com s'omple de sentit els conceptes bé i mal en la dimensió social i econòmica. Contingut que és tan senzill d'entendre com allò que fa mal o que fa bé a les persones, explicació que, prima facie, tothom entén què vol dir de forma evident. En qualsevol cas, des del punt de vista de la definició específica, cal defensar que, malgrat que no tothom pugui posar-se d'acord en una definició concreta i absolutament acotada del concepte bé o mal, i, per tant, de Bé Comú, sí que cal afirmar i defensar que tothom entén el seu sentit i el seu significat general. En paraules de Rawls: «la capacitat per a albergar una concepció del bé: una concepció de les finalitats i propòsits dignes de l'obstinació que perseguim, juntament amb una ordenació d'ells que ens serveixi de guia al llarg d'un cycle vital complet» (Rawls, 1993, 134).

I també cal defensar que d'aquest concepte Bé Comú es dedueix que els beneficis particulars de les empreses no poden ser un *Tot absolut* al qual donar culte, sinó una *Part* que serveixi de *mitjà* per assolir la construcció del Bé Comú —concretament entès com a cadascú li sembli més adequat, però sempre com a Bé Comú(Tot), mai com a bé particular(Part) generalitzat i imposat a altres béns particulars d'altres persones. En aquest sentit, ens acollim a les tesis de Dahlsrud (2006) sobre la RS, el qual després de revisar els diferents intents d'establir una definició de l'RS, analitza 37 definicions on hi identifica cinc dimensions comunes en totes elles, i conclou que el repte no és arribar a una definició definitiva i tancada, sinó gestionar la RS, és a dir, entendre com es construeix socialment en un context específic per tenir-ho present quan es desenvolupen les estratègies de negoci. Exactament el mateix raonament pot aplicar-se respecte al BC. Per tant, potser no es pot compartir totalment una definició específica de Bé Comú, però sí que es pot compartir la comprensió del terme, el qual exigeix que hi hagi una *actitud* i una *disposició* de les empreses per servir la idea de Bé Comú i que ella tingui com a prioritat essencial, ja que és una necessitat intrínseca que li exigeix l'existència real de l'empresa en tant que Part d'un Tot.

En segon lloc, pel que respecta a la reflexió segons la qual el BC no exclou el bé particular sinó tot el contrari, l'exigeix (Millán-Puelles, 1984), ens connecta amb la tesi segons la qual l'exercici de la RS no és una simple filantropia eticista buida (Agulló, 2009; Taquí, 2006; etc.) sinó un element fonamental en l'estratègia de negoci per crear més valor i valor de més qualitat, que, al seu torn, reporti beneficis particulars a les empreses que la posen en pràctica: «la RSE tendeix a orientar-se cap a inversions filantròpic-estratègiques, on l'empresa no sols busca el bé públic sinó també el propi benefici» (Solís, 2008). Però cal recordar que aquest benefici particular, perquè realment ho sigui haurà d'estar insert dins el Tot del bé comú, i per tant significarà també el just repartiment de la riquesa calculada en termes econòmic-monetaris, com a valor creat que és la Part mesurable d'aquest Tot. I aquesta justícia distributiva —que no invalida el benefici particular sinó que el reformula per dotar-lo de la seva genuïtat autèntica— reporta, al seu torn, un increment de la productivitat en termes tant particulars com generals: «La justa distribució de les riqueses tendeix a augmentar el número d'aquestes, per resultar un factor estimulador de l'increment de la producció» (Millan-Puelles, 1971).

Aquesta qüestió ens porta a connectar la RS com a element de gestió estratègica de l'empresa amb la seva finalitat última (el bé comú). La finalitat última d'una empresa, la seva causa final, podria respondre a la pregunta: ¿Per què existeix l'empresa? En un sentit ampli i profund. Villafañe (1999), a través de l'explicació de la identitat corporativa, ens introdueix a «el "ser" de l'empresa, la seva essència» (1999, 17). La missió de l'empresa, recolliria la resposta a

aquesta pregunta, i sempre tindrà com a objecte la consecució dels objectius de creació de valor en sentit ampli i concret, corresponent amb l'estratègia empresarial i l'activitat productiva portada a terme: un sabater, fer i reparar sabates; un carnisser, oferir carn; un professor, ensenyar; etc. Per tant, la raó de ser de l'empresa, la raó que dóna compte de la seva existència mai seran els resultats econòmics i financers, això seria un reduccionisme inacceptable. Cal sempre tenir la mirada posada en la causa última, i aquesta sempre serà el Bé Comú, el valor real que crea l'activitat en qüestió. Així doncs, aquest argument s'oposaria diametralment a la famosa explicació sobre la motivació de l'activitat econòmica que Adam Smith fa, apel·lant exclusivament a la motivació de l'interès particular: «No és de la benevolència del carnisser, cerveser o forner d'on obtindrem el nostre sopar, sinó de la seva preocupació pels seus propis interessos» (Smith, 2011).

L'informe sobre RS de la Comissió Europea (2011, 6), recull bé i sintèticament els principals elements desenvolupats fins ara:

«Per a assumir plenament la seva responsabilitat social, les empreses han d'aplicar, en estreta col·laboració amb les parts interessades, un procés destinat a integrar les preocupacions socials, mediambientals i ètiques, el respecte dels drets humans i les preocupacions dels consumidors en les seves operacions empresarials i la seva estratègia bàsica, a fi de: Maximitzar la creació de valor compartit per als seus propietaris/accionistes i per a les altres parts interessades i la societat en sentit ampli; Identificar, prevenir i atenuar les seves possibles conseqüències adverses.»

5 PROPOSTA TEÒRICO-PRÀCTICA

El desenvolupament del fil argumental que posa contra les cordes algunes de les màximes del capitalisme liberal necessàriament ha de desembocar en un resultat conclusiu que doni compte d'aquelles insuficiències observades, proposant una alternativa realista i amb una base científica. La resposta més immediatament necessària hauria de ser sistèmica, és a dir, global, macroeconòmica. És evident que amb l'ajustada extensió d'aquest TFM i la seva limitació, no és possible donar una resposta exhaustiva a la qüestió, però sí que és necessari, igualment, dibuixar un esbós de l'aproximació al problema. De la mateixa manera, i com a concreció de la primera part, cal una proposta aplicada a les empreses, que sigui una alternativa real a la cultura empresarial més purament capitalista. Alternativa que doti d'arguments científics als líders i directius per tal que puguin implementar lliurement i a consciència, les bones pràctiques en RS, sabent que contribueixen tant al benefici particular de l'empresa com al bé comú de la societat.

5.1 Proposta macroeconòmica

Cal recordar que ja hi ha nombrosos pensadors que han fet llargues i extenses dissertacions, tant sobre quina pot ser l'alternativa al capitalisme, com sobre les insuficiències que aquest comporta (Rawls, 1979; Felber, 2012; Hahnel, R. i Wright, E. O., 2016; Piketty, 2014 i 2019; Tepper, 2020; etc.). Per això la proposta aquí recollida no pretén esgotar el tema ni monopolitzar la crítica, al contrari, més aviat és un reconeixement a tots aquells esforços realitzats fins al moment per tants autors que donen compte d'aquesta disjuntiva.

Evidentment, com a fruit del present treball que conjuga marcs teòrics transversals, en la resposta sistèmica cal reivindicar el Bé Comú i tota la reflexió filosòfica, econòmica i política que hi ha al seu darrere, juntament amb la RS i tota la literatura científica que la sustenta. Si el corpus liberal i la seva línia de pensament es vol considerar científica, haurà d'assumir les evidències empíriques dels estudis més recents en RS, segons les quals, les pràctiques socialment responsables reporten una major rendibilitat econòmica a les empreses que són socialment responsables —fins i tot assumint la premissa capitalista de la maximització de beneficis. En aquest sentit, la proposta macroeconòmica hauria de seguir els principis argumentats segons els quals la raó de ser de tota activitat econòmica i de qualsevol dels agents que la duen a terme és la contribució al bé comú de totes les persones, de totes les societats i, en darrer terme, de tota la humanitat. Aquest Bé Comú exigeix una responsabilitat que engloba tota la dimensió comunitària, però no com un essencialisme ingenu —tal com critica injustament la tradició neoclàssica— sinó com l'harmonia de les parts que conformen el tot, sense perdre la seva identitat personal: el benestar social i personal; la salut i la riquesa material, espiritual i cultural; la sostenibilitat i la cura del medi ambient; etc. Un sistema econòmic tal, ha de tenir aquest *telos* com a finalitat última de la seva existència i de totes les accions que desenvolupa. Aquest *telos* dirigit al Bé Comú ha de constituir l'horitzó del sistema, el seu orient particular, per saber sempre cap a on dirigir-se a l'hora de prendre les decisions i no perdre el nord —evidentment, tenint present que sempre es cometen i es cometran errors, cosa inevitable, però amb la certesa que les decisions tindran clar l'ordre de prioritats. Aquesta rellevància del *telos* en l'activitat econòmica és la que vincula directament l'economia a la dinàmica pròpia de l'essència de la política. Des d'aquest punt de vista, política i economia compartirien *telos*, però tractarien d'assolir-lo per camins diferents: la política a través de la

gestió d'«allò públic», l'economia a través de la gestió d'«allò privat»; però totes dues dimensions, la pública i la privada, al servei d'«allò comú»: el tot. La gestió d'allò públic en tant que espai de trobada dels individus particulars, «on es fa comunitat», però que no és tampoc «el Tot» sinó que també és Part, la part que connecta les persones i que és la condició de possibilitat de les seves relacions. Per això mateix, igual que a tot governant se li exigeix que sigui honrat i que es dediqui a la política per fer un servei a la ciutadania i no per lucrar-se ni per fer diners de forma privada; per la mateixa regla de tres, s'ha d'exigir a un empresari que la seva conducta estigui alineada amb aquestes orientacions i que respongui a aquesta responsabilitat amb perspectiva social. Però aquests principis valen per tots, ja sigui un directiu assalariat, un empresari-propietari, un inversor, un emprenedor, un treballador autònom com, fins i tot, treballadors assalariats sense gran capacitat de decisió sobre el negoci.

Així doncs, cal que les empreses i el sistema en el seu conjunt superin els dogmes capitalistes de maximització dels beneficis pel benefici en si, i aixequin la mirada a l'horitzó del sentit que té fer tot allò que fem, entenent per què ho fem, i superant tota immediatesa material, passatgera i efímera. Aquest canvi de paradigma sistèmic faria transformar, de mica en mica, el paradigma cultural de l'actual societat consumista. La cultura del *fast-food* a poc a poc s'aniria superant per recuperar una altra cultura de l'*slow-food*, que ajudés a recuperar el valor de les coses que no són susceptibles de ser calculades des d'un coeficient purament economicista. Tot allò relatiu a les relacions humanes —en tant que elements essencialment constitutius de l'estructura formal del Bé Comú— tornaria a posar-se en valor, no ja des d'una mentalitat mercantilista en la qual l'amor, l'afecte i l'estima són meres mercaderies que es poden comprar i vendre, sinó des d'una mentalitat personalista, on la persona passa a ser la fi de tota acció i decisió, tal com postulava Kant i els autors personalistes.

Superar aquest dogma de la maximització de beneficis connecta directament amb un altre dogma capitalista: el de la legitimitat d'acumulació il·limitada de propietats privades —capitals— com a pretesa conseqüència de la llibertat de propietat. Aquesta acumulació de capital ningú la podria retallar ni interferir-hi, per no malmetre la tesi liberal de la llibertat negativa; com podria ser l'Estat, mitjançant una pressió fiscal que, suposadament, robaria il·legítimament els béns produïts i/o apropiats pels agents lliures —usurpant i violant la seva llibertat. La veritat és que aquest dogma es contradiu amb una evidència tan incontestable com que els recursos de la natura són limitats, per tant no hi pot existir un dret a l'acumulació il·limitada de béns. A més d'aquesta evidència, cal posar en valor el sentit de la justícia distributiva present en tota consciència i racionalitat humana, que coincideix amb la principal noció de virtut cívica que defensa Rawls (1999, 274-275), i la facultat moral de tota persona que suposa la seva «capacitat per a adquirir un sentit de la justícia que els permeti entendre, aplicar i actuar conforme a principis raonables de justícia que determinin els termes equitatius de la cooperació social» (Rawls, 1993, 135). Segons aquesta justícia distributiva, en virtut de la igual dignitat de tots els éssers humans, els recursos i les existències materials del planeta han de ser repartides de forma justa entre tots aquests éssers humans. Per tant, la recaptació fiscal no és una expropiació ni un robatori dels béns privats, sinó que és una redistribució de la plusvàlua del capital, la qual no només no és il·legítima sinó que, com s'ha argumentat, és justa i necessària.

El següent dogma que cal superar des d'aquesta perspectiva global és el mite relatiu al concepte de llibertat. Com ja s'ha argumentat, la concepció de llibertat liberal-capitalista —en tant que llibertat negativa que obvia el pes indefugible que tenen en joc les relacions de poder entre els diferents agents pretesament lliures— és absolutament insuficient i acaba esdevenint

un sistema il·liberal (Felber, 2012). En aquest sistema paradisiac on la llibertat és el màxim valor, realment, no es promou, ni es protegeix, ni es respecta la llibertat individual de tothom sinó que només se salvaguarda la llibertat personal d'una minoria amb molt de poder econòmic. Aquest sistema propicia que l'espai messiànic on hi abunda la màxima llibertat —el mercat— acabi esdevenint l'espai menys lliure i més monopolitzat possible, on els càrtels d'oligopolis són els que controlen el sistema (Tepper, 2020). Com diuen Rajan i Zingali (2003), cal salvar al capitalisme dels capitalistes. Per garantir aquesta llibertat individual real que, a més, garanteixi les condicions per la màxima potenciació del talent personal de cada ciutadà per la contribució al Bé Comú —més enllà de la insuficient i fictícia igualtat d'oportunitats— cal un suport econòmic i financer de l'Estat a cada ciutadà que es troba en un procés vital d'inici del seu projecte professional. En aquest sentit, es poden recollir les propostes sobre el subsidi universal de Raventós (1999), per dotar a les persones físiques de llibertat i de poder de negociació amb les grans corporacions empresarials amb forma de persona jurídica; o les herències compartides de Felber (2012, 113), segons les quals cada ciutadà partiria amb un capital de 200.000 € per formar-se, estudiar i construir el seu projecte vital amb igualtat d'oportunitats real; o les herències postulades per Piketty (2019, 1125) de 120.000 € per a tots els joves de 25 anys.

Pel que fa al dilema de la voluntarietat o l'obligatorietat de portar a la pràctica aquestes noves pràctiques, es pot trobar un punt intermedi que assumeixi les dues condicions, on no sigui legalment obligatori, per tant seria voluntari, però que el funcionament del sistema obligui d'alguna forma a haver d'entomar seriosament aquests principis perquè el negoci sigui exitós, i que, per contra, no fer-ho perjudicaria seriosament la viabilitat de tot projecte empresarial. La principal virtut d'aquest punt intermedi és que no es nega la responsabilitat dels agents que interactuen en l'intercanvi econòmic, ja que no s'impedeix la seva llibertat, i recordem que sense llibertat no hi ha responsabilitat. Això s'allunya de models econòmics de tipus planificat que desresponsabilitzen als agents de les conseqüències de la seva activitat, bàsicament perquè no són lliures i, per tant, tampoc són els responsables; i s'allunya de models llibertaris on la responsabilitat és pràcticament inexistent, ja que s'obvia la seva dimensió social, ecològica i comunitària.

D'altra banda, malgrat que aquest sigui un treball de tipus «reflexió-crítica», es volen posar alguns exemples de països que, si bé no s'hi aplica completament aquest nou paradigma, sí que han fet passes en aquesta direcció. L'exemple paradigmàtic és el del Regne de Bhutan, on l'any 2001 el monarca Jigme Singye Wangchuck va encunyar el terme de Felicitat Interna Bruta (FIB) com a alternativa al PIB. El Govern del país té una Comissió específica encarregada de mesurar la felicitat de la població mitjançant una enquesta que fan a tota la població amb un total de 180 preguntes que mesura la felicitat d'acord amb 9 dimensions:

1. Benestar psicològic
2. Ús del temps
3. Vitalitat de la comunitat
4. Cultura
5. Salut
6. Educació
7. Diversitat mediambiental
8. Nivell de vida
9. Govern

Amb l'exemple de Bhután no es pretén trobar la fórmula definitiva. Cal tenir present que el mateix Govern de Bhután té clar que el seu model no aspira a ser exportat a la resta del món com si es tractés d'un referent a seguir, sobretot perquè es tracta d'un país amb una casuística molt concreta, molt allunyada del model de progrés econòmic predominant a la resta del món (el 80% de l'economia està basada en l'agricultura). A més, és un país depenent de les ajudes econòmiques internacionals, donades les seves reduïdes dimensions. Però sí que és cert que, com a canvi de paradigma per mesurar el benestar de la societat, aquest model ha inspirat a nombroses iniciatives internacionals que promouen formes alternatives al PIB. Es poden destacar el «Happy City's Thriving Places Index» (TPI), realitzat per l'organisme Happy City; el «Happy Planet Index» (HPI) de la New Economics Foundation; el «World Happiness Report», informe que realitza la ONU; o l'«Índex de Vida Millor» que realitza la OCDE; entre d'altres.

Aquests informes són importants per constatar un canvi de rumb en l'orientació de l'economia com a creadora d'un valor que desborda l'àmbit de mesura econòmico-monetari, representat pel PIB dels països. De fet, els Estats Units, el país amb el PIB més alt del món, encaixa amb l'anomenada paradoxa d'Easterlin —que rep el nom de l'economista nord-americà Richard Easterlin— segons la qual, l'increment de la renda no va de la mà d'un increment del benestar de la societat. La seva tesi base és que un cert nivell de renda és necessària per assolir un cert llindar de felicitat, però que una vegada sobrepassats, augmentar la renda no augmenta la felicitat (Aranda, 2019). Per això calen implementar mesures complementàries que realment aportin valor al benestar de la societat, al Bé Comú, superant la premissa base del benefici/renda/capital particular. Que es vagin multiplicant l'existència d'informes i estudis que mesurin aquestes qüestions és un bon indicador, ja que no es poden proposar mesures ni polítiques internacionals si no hi han dades, estudis i informació respecte a què cal millorar. Primer cal saber el «què», després caldrà buscar el «com». Pel que fa a aquest «com», es volen destacar les tesis de l'economista Thomas Piketty (2019), segons les quals cal tornar a acordar entre els Estats del món una nova versió dels tractats internacionals. Aquests tractats, en el seu moment van permetre coses com la lliure circulació de capitals, que amb el fenomen de la globalització ha propiciat la transnacionalització de la riquesa i la fuga de capitals a paradisos fiscals. Com a argument inversament proporcional al que defensa el capitalisme en la seva crítica a la fiscalització del capital —com a usurpació il·legítima de propietat privada per part de l'Estat— es podria dir que aquest model de globalització fomenta que els amos del capital usurpin del valor que les diferents societats del món creen amb el seu treball i la seva dedicació diària. Aquestes majories assalariades que veuen com aquella riquesa que han creat és indegudament apropiada pel propietari capitalista, el qual, a més, s'escapoleix dels procediments correctius de la justícia distributiva dels quals disposen els Estats: l'evasió fiscal. La proposta de Piketty, així doncs, va en aquesta direcció. Es tractaria de treballar en la reconfiguració dels tractats internacionals per tal que vagin acompanyats d'un sistema de fiscalitat comú que garanteixi que les grans corporacions transnacionals contribueixen com la resta en la construcció econòmica del Bé Comú. Pel que fa a la qüestió de la propietat dels mitjans de producció, tan troncal en el debat entre socialisme i capitalisme (recordem que Von Mises considerava aquest assumpte com la clau del sistema econòmic capitalista), cal assenyalar que en països europeus com Alemanya o Suècia, des dels anys 50 ha existit una cogestió empresarial de les grans corporacions, on la presa de decisions correspon en el seu 50% als accionistes i l'altre 50% als representants escollits pels treballadors. És un model no estès a altres països, on predomina el model d'1 acció 1 vot, perquè, com és evident, als empresaris i accionistes no els interessa l'altra versió (Piketty, 2020). Però són models macroeconòmics alternatius que ja s'han posat en pràctica a països desenvolupats i rics, i han

funcionat, i que, per tant, propostes com el socialisme participatiu de Piketty (2019) o de l'economia del bé comú de Felber (2012), han de ser estudiades i tingudes en compte per construir conjuntament el futur de l'economia postcapitalista.

Pel que fa a la qüestió de la fiscalitat, cal tenir en compte que en aquesta Economia Postcapitalista, orientada al Bé Comú, l'Estat no s'identifica amb el Tot, sinó que també és Part. Aquest element és fonamental tant per la correcta comprensió del nou sistema, com per defensar-se de la possible crítica liberal-capitalista. Malgrat que un Estat estigui dirigit per representants escollits democràticament, això no vol dir que els converteix en representants del Tot, sinó en representants legítims del poble per gestionar la dimensió pública del Bé Comú, la qual també correspon a una Part del Tot, mai al Tot en si. L'Estat té l'encàrrec de gestionar l'espai de relació interpersonal entre els agents econòmics, socials, educatius, sanitaris, etc.; de fet, la seva missió és colossal, ja que és l'encarregat d'afavorir les condicions de possibilitat d'un sistema econòmic per tal que sigui just i ètic, ja que d'alguna forma, és qui marca les regles del joc. És a dir, com tot altre agent econòmic, és igualment Part, però té l'encàrrec de contribuir al Tot no des de la vessant privada sinó des de la pública. Això és important perquè l'eina de la fiscalitat com a mecanisme correctiu de la desigualtat aplicada a posteriori (cal tenir en compte que hi ha mecanismes de distribució del valor creat que són previs i d'iniciativa privada: salaris i retribucions justos, participacions i accions pels treballadors, donacions, subvencions, beques, fundacions d'obra social, etc.) no pot esgrimir-se com un absolut per assolir la justícia distributiva. Una fiscalitat mal gestionada pot inclús apuntalar una desigualtat sistèmica. L'Estat no és el Tot, per tant, ha de saber que és una Part amb la mateixa responsabilitat social —sinó més— de servir al Bé Comú que altres agents que també en són Part.

5.2 Proposta microeconòmica

A escala microeconòmica, és a dir, de la gestió i la direcció de les empreses, les conseqüències teòrico-pràctiques de la reflexió elaborada en aquest treball són molt concretes i pràctiques. Hi ha molts exemples d'empreses que ja estan posant en pràctica aquests principis reguladors, especialment de PIMES, on aquestes pràctiques estan vigents i on els resultats socials i econòmics són excel·lents. També hi ha grans corporacions i multinacionals que presenten auditories anuals en Responsabilitat Social, però és cert que sovint generen rebuig social per entendre's que es tracten d'una rentada de cara mediàtica i reputacional. D'altra banda, és cert que en aquelles empreses on els directius estan escanyats pels accionistes i inversors capitalistes que no treballen en l'empresa ni tampoc els interessa el valor social que aquesta genera, els mànagers tenen menys marge per implantar aquestes bones pràctiques. Malgrat que estigui demostrat que a llarg termini aquest tipus d'empreses són econòmicament més rendibles i obtenen més benefici econòmic, aquest tipus d'inversors volen resultats a curt termini, formen part dels defectes d'un sistema corromput des dels seus fonaments. Malgrat aquests obstacles, tampoc és impossible aconseguir-ho en aquest tipus d'empreses, però en aquest cas caldrà més temps i una transformació sistèmica que forci el canvi.

5.2.1 Missió de l'empresa al món: El «telos» com a brúixola pels líders empresarials

El primer que cal trobar de la proposta microeconòmica és el «per què» de l'existència d'una empresa, quina és la seva raó de ser. Aquest «per què» ens portarà a un «què» i, aquest, finalment, a un «com». Des del marc teòric desenvolupat en aquest treball, es fa més clarivident que una empresa existeix per aportar valor al Bé Comú, per fer créixer el Bé Comú, des d'una actitud socialment responsable. És a dir, la causa final de l'empresa no és l'enriquiment particular, l'engreixament dels seus comptes bancaris, com defensa el capitalisme, sinó la construcció solidària i col·laborativa del Bé Comú. Tenint clar aquest telos, aquesta causa final i última, els líders empresarials sempre tindran una brúixola segura i eficaç per saber cap a quina direcció prendre les seves decisions estratègiques. Aquest telos seria la verdadera missió d'una empresa. A vegades la missió es veu distorsionada per elements més purament organitzatius i funcionals, i s'oblida l'autèntic sentit que ha de tenir, orientat cap al telos final de l'empresa, sempre de caràcter social. Aquest element és el que consolida els fonaments del pla estratègic de l'empresa, i servirà per no oblidar mai cap on ha d'anar dirigit el timó de l'organització: el Bé Comú. A la missió caldrà afegir la visió i els valors corresponents a la proposta de valor pròpia de l'organització en qüestió, que serà el que correspon amb les respostes del «què» i del «com»: quina és l'estratègia del negoci per ser una activitat adequada.

Aquesta missió no ha de quedar arxivada a les prestatgeries dels documents de l'empresa sinó que el líder té l'encàrrec i l'obligació de fer viure-la entre el personal de l'empresa. El líder postcapitalista ha d'inspirar sentit, ha d'insuflar aquesta visió sobre els seus empleats. Tots els treballadors han de tenir clar per a qui treballen, qui és aquell que rep el valor creat fruit de la seva activitat, però no només el client com a usuari immediat, sinó el receptor real. Tots els treballadors i stakeholders han d'estar conscienciats, han de tenir molt clara quina és la missió de l'empresa, quina és la seva autèntica raó de ser —essencialment social— i aquest serà el repte dels líders postcapitalistes. Tots els objectius curterministes de les tasques concretes del dia a dia que tenen tots els treballadors, queden il·luminats per aquest sentit que dóna la missió de l'empresa. Quan la feina queda realment omplerta de sentit, és quan s'alimenta realment i profunda la motivació de l'empleat. La motivació capitalista de tipus utilitarista, hedonista, economicista (bàsicament les retribucions econòmiques de final de mes), queden complementades i enriquides pel sentit, que estimula la vertadera motivació humana. El sentit pel qual fem les coses ens empeny a aixecar-nos cada matí amb una nova il·lusió per afrontar la vida, més enfortida i consolidada. Perquè la feina tingui sentit, cal tenir clara quina la missió del projecte per al qual es treballa.

5.2.2 Microsocietat: Teoria dels stakeholders aplicada a l'empresa concreta

Tota empresa es troba en una societat concreta, no pas en l'abstracció mental de «la societat» en general, tan criticada pels teòrics neoclàssics de l'escola austríaca i de Chicago. És important, doncs, per treballar correctament en la construcció del bé comú, que l'empresa tingui clar quina és la societat en la qual està inserida, quins són els stakeholders amb els quals es relaciona i opera, i definir el que anomenarem la seva microsocietat. Des de la teoria general dels Stakeholders s'enumeren tots aquells grups d'interès que tenen alguna implicació en algun pas de la cadena de valor de l'activitat productiva, ja sigui des del seu inici amb els proveïdors de la matèria primera, com en la seva comercialització amb els consumidors i usuaris finals; passant per totes les seves etapes intermèdies. Però a partir de la reflexió que s'ha fet en

aquest treball es vol aportar un element nou a la teoria dels stakeholders, que tindria com a objectiu jerarquitzar els diferents grups d'interès en funció de la seva prioritat. Prioritat no tan relacionada amb la generació del producte ni amb la pertinença o no a l'organització —que també— sinó sobretot amb el benefici social que aporta aquest valor creat, és a dir, amb les persones i el Bé Comú que comparteixen.

Per ordre de prioritat la gradació que quedaria seria la següent:

1. **Usuaris:** Són els que reben immediatament el valor produït —el bé o servei de consum. Cal posar els usuaris en primer lloc, però no perquè són els que fan engreixar el compte de pèrdues i guanys, sinó perquè són els principals receptors del valor creat. S'ha dit usuaris, no clients, i no és un matís banal. Cal diferenciar entre usuaris i clients, ja que treballar per al client seria el que entraria dins de la lògica capitalista (l'individu que directament transfereix diners als comptes de l'empresa, bàsic per l'objectiu capitalista del benefici pel benefici), en la lògica postcapitalista el protagonista és l'usuari, sigui també client o no ho sigui, ja que es treballa pel valor creat i compartit, no per la recaptació monetària. Seguint l'exemple de la roba per a infants, el familiar o amic que hereta la roba també és usuari i, per tant, l'empresa també treballa per ell.
2. **Empleats:** Si els usuaris han de quedar satisfets, els que els han de satisfer encara ho han d'estar més. Si un no està satisfet, no pot satisfer a un altre, és pur sentit comú. Per això, en segon lloc estan els treballadors que produeixen el valor creat. Cal que se'ls retribueixi justament, conforme a la proporció que els pertoca com a participants essencials de la producció d'aquest valor. Els empleats no poden de ser una xifra ubicada en la columna dels costos de la taula de resultats d'una empresa, sinó que són i han de ser la seva columna vertebral. Quan l'objectiu ja no és fer créixer obsessivament els beneficis econòmics de final d'any, la perspectiva respecte a la retribució dels empleats cobra un sentit nou. En aquest sentit, cal tenir present l'escala salarial dels sous màxims dels directius més alts i dels sous mínims del personal més baix. Com proposa Felber (2014a, 104), l'escala màxima no hauria de superar el 1:10. Juntament amb això, cal promoure empreses de cogestió compartida, prioritzant els models d'empresa cooperatius on cada persona és igual a un vot. Els empleats agafarien un protagonisme que els pertoca com a treballadors i rebrien de forma proporcional i justa, el valor creat per la seva força de treball.
3. **Proveïdors:** Els proveïdors són fonamentals, ja que aporten la matèria primera de la cadena de valor, necessària per poder produir el valor creat per l'activitat de l'empresa. Cal cuidar-los i pagar-los el preu just d'allò que proveeixen, a més que no és lícit extorsionar-los i apretar-los per abaratar els preus a tota costa. És fonamental una relació de confiança amb els proveïdors, confiança mútua, per ser tots responsables amb el subministrament.
4. **Accionistes:** Els accionistes són els que aporten el capital per produir una determinada creació de valor. Cal que tinguin clar quin és la causa final d'aquest valor, quin és el telos. Evidentment, l'execució d'una determinada

unitat de negoci generarà una plusvàlua del capital, per això es fa la inversió, però el capital invertit té aquesta finalitat: la inversió. La inversió sempre estarà al servei del bé comú, per la seva mateixa definició, per tant, en l'economia postcapitalista mai podrà servir per als interessos i beneficis particulars. Els dividends, per exemple, perden la seva raó de ser.

5. **Resta d'implicats:** Sindicats, veïns, comunitats locals i organitzacions socials, etc.

5.2.3 Nous estils de lideratge: Management orientat a la RS i al BC

En el cas dels directius i dels mànagers de les empreses, actualment disposen d'una amplíssima literatura científica que desenvolupa tots aquests temes de la mà de la RS. Recollint aquestes noves propostes i encaixant-les amb la construcció teòrica d'aquest treball, es podria resumir que el nou líder postcapitalista no haurà de tenir com a finalitat última de la seva gerència el compte de resultats i el balanç financer, sinó que la seva feina haurà d'estar centrada en les persones: clients, treballadors, proveïdors, veïns, etc.; i la seva mirada posada en el Bé Comú que aquestes persones comparteixen, en tant que valor creat per tots.

A partir de les noves recerques sobre intel·ligència emocional en el lideratge de les empreses de Goleman (2011), la literatura científica ha desenvolupat la construcció de diferents estils de lideratge, basats en els valors de la intel·ligència emocional tals com la sinceritat, la coherència, la transparència, la integritat, la confiança, l'empatia, el respecte, la delegació, la capacitació, la motivació, la comunicació, la humilitat, la constància, la capacitat d'inspirar i d'il·lusionar a l'equip mitjançant la transmissió del sentit, dels valors, de la missió i de la visió de l'activitat empresarial. La proposta d'aquest treball recull aquest marc teòric sobre el lideratge transformacional (MacGregor, 2003; Riggio i Bass, 2005). Tota la proposta postcapitalista que rebutja els valors negatius del capitalisme (egoisme, competitivitat, ambició, enveja, etc.) connectaria amb aquestes teories de lideratge que proposen la nova llista de valors de la intel·ligència emocional, superant el lideratge autoritari i coactiu propi del model capitalista. Aquest estil de lideratge posa al centre a les persones, passant a ser allò prioritari en la cultura de l'empresa. Per tant, un equip de persones ben dirigit, juntament amb una missió de l'empresa ben definida, són les dues potes centrals del model de negoci d'una empresa postcapitalista, i els beneficis econòmics (el balanç financer i el compte de resultats) no és més que la conseqüència d'una bona gestió de l'equip i de la missió, a més de ser l'eina de mesura i de supervisió, però mai la finalitat última.

L'ingredient innovador i més propi d'aquest tipus de lideratge postcapitalista seria el sentit social de la inspiració managerial del líder. El líder és l'encarregat de fer arribar a tots els treballadors de l'empresa el sentit social de la seva feina. Cal que assumeixin conscientment la responsabilitat social de l'empresa on treballen i tinguin clar el telos de la seva activitat, el Bé Comú que construeixen; mitjançant la missió concreta de l'empresa que té una finalitat última sempre essencialment social (més enllà que l'activitat pròpiament productiva a vegades pugui semblar que està allunyada). Així doncs, aquesta proposta incorporaria els resultats de la literatura científica més recent sobre management i lideratge, juntament amb les nocions imprescindibles de Responsabilitat Social i Bé Comú, necessàries per canviar realment el sistema, la xarxa d'empreses que cooperen en la construcció econòmica del Bé Comú.

Així doncs, des del punt de vista de la gestió de les persones, la fórmula que el líder postcapitalista hauria de portar a la pràctica no és la pròpia de la productivitat capitalista, ja que és una productivitat economicista, i es calcula a partir de l'equació de la maximització dels resultats econòmics en el mínim de temps possible:

$$P = \text{Max}R + \text{Min}T$$

A la nova fórmula els resultats no són estrictament econòmic-monetaris (només en part), sinó que corresponen a tot el valor creat, especialment el social, com a base de l'animació individual i col·lectiva de l'equip. I són resultat de la suma dels objectius i de la motivació, multiplicat pel sentit.

$$R = (O + M) \times S$$

En l'animació de les persones tots els components de l'equació són importants, però el que realment és decisiu és el del sentit, perquè dóna una llum nova a la feina i a la dedicació diària dels treballadors d'una empresa, aportant tot el valor real(total) que produeixen (llum que aporta el telos), i no només el valor parcial propi del càlcul miòpic i curterminista de tipus econòmic-monetari.

5.2.4 Caminant cap a una nova cultura empresarial

Per concloure aquesta part propositiva de la microeconomia postcapitalista, es pot resumir que cal caminar cap a una nova cultura de les empreses que superi l'actual, que és filla i hereva del capitalisme. Cal substituir la cultura predominant actualment —en la qual per promocionar-se i desenvolupar-se professionalment és necessari avançar a cops de colze amb els companys— per una cultura cooperativista, en la qual el company no sigui un obstacle sinó una oportunitat per créixer com a professional. En aquesta nova cultura ja no hi abunden els valors de l'autoritarisme dels directius sobre els treballadors ni de la competitivitat desenfrenada entre companys, o altres valors negatius d'aquest tipus, sinó que predominen els valors de la solidaritat, l'empatia, el respecte, la confiança i la cooperació.

Si anem a buscar el model més elemental de l'intercanvi mercantil, aquest es presenta com l'intercanvi de béns sense ús de la moneda: jo que sé fer bones sabates et dono un parell a tu a canvi d'una bona cadira, ja que tu les saps fer molt bé. D'això se'n diu principi d'especialització, present ja en el pensament d'Adam Smith i és una de les millors intuïcions del capitalisme teòric. Ara bé, aquest model en el plànol més bàsic que hem explicat, es desvirtua quan s'introdueix l'ús de la moneda —almenys en tant que fi i no en tant que mitjà. Aquest model bàsic d'intercanvi es tracta d'allò que se'n diu «permuta», on no hi ha, encara, necessitat de la unitat de mesura monetària i, per tant, la fi no és el benefici sinó la cooperació. En aquesta acció de permutar, en la qual hi participen dos o més agents, allò essencial, sens dubte, és la cooperació. Per tant, malgrat que hi hagi una unitat de mesura monetària que serveixi d'intermediària en permutes més complexes i complicades, l'essència de l'acció no canvia, és substancialment cooperativa. Per tant, l'economia postcapitalista cal que superi la visió competitivista i la substitueixi per la realment genuïna: la cooperativista. L'economia postcapitalista serà cooperativista o no serà. El model competitiu conté una càrrega negativa, mentre que el cooperativista una de positiva. L'empresa postcapitalista deixa de competir per començar a cooperar. Durant el desenvolupament dels arguments d'aquest treball s'ha fet més que palès que el sistema de competència no és el millor per explicar quina és la millor manera de produir valor en forma de béns i serveis. El model de competència explica el que, de fet,

passa gràcies a la cooperació. El mercat postcapitalista és l'espai lliure per poder cooperar, no per competir.

5.2.5 *Un cas d'exemple: La Fageda*

Igual que s'ha fet amb les propostes macroeconòmiques i malgrat ser un treball de tipus reflexiu, acabarem aquest apartat amb l'exposició d'una empresa que ja viu aquest canvi de paradigma cultural i econòmic. La Fageda és una empresa catalana, situada al cor de la Garrotxa. La seva proximitat i arrelament al país, especialment al territori local de la comarca, dóna encara més valor al seu exemple. Es tracta d'una cooperativa sense ànim de lucre que té com a motor de la seva activitat empresarial la inserció laboral de persones amb discapacitat intel·lectual de la zona on desenvolupa la seva activitat. El resultat no pot ser més il·lustrador: 0% d'atur en el col·lectiu de persones amb discapacitat intel·lectual o malaltia mental de la Garrotxa (Fageda Fundació, 2018, 14). Citant la mateixa web de l'empresa:

«El model de La Fageda és una visió global, integradora, de la nostra organització. No és un model empresarial, ni assistencial, ni tampoc un model organitzacional: és el model complet dels valors i creences (cultura), i de l'estructura organitzativa que se'n deriva. És el model que concep una autèntica i real empresa social. Un model que es caracteritza per tres aspectes essencials:

- Voluntat de solucionar un problema social
- Solucionar el problema a través d'una empresa
- Ser una empresa sense afany de lucre»

La Fageda té molt clar quins són els principis reguladors d'una empresa en un model econòmic postcapitalista. Té clara quina és la seva missió i la fa viure en el dia a dia dels seus treballadors: «Estem convençuts que l'èxit futur del nostre projecte depèn del fet que cada un de nosaltres es comporti en el seu dia a dia amb lleialtat a la nostra missió i als nostres principis.» (2016, 5). A més, pel que fa a la finalitat de maximització de beneficis pròpia del capitalisme, aquesta empresa té clara que la seva finalitat última té una orientació social, no econòmica, en la qual, la rendibilitat econòmica només és un mitjà per aconseguir la vertadera fi. Per això es tracta d'una empresa sense ànim de lucre, on no hi ha accionistes. Pel que fa al patronat que governa la corporació, d'acord amb l'article 15 dels estatuts, exerceixen les seves tasques de forma gratuïta, com a activitat filantròpica. Els beneficis econòmics de final d'any són destinats, sobretot, a reinversions i reserves. El llenguatge emprat en l'apartat del «Finançament del Projecte» diu molt sobre la seva forma de concebre la creació del valor econòmic. Els costos, inclosos els salaris dels treballadors, són anomenats com «Valors econòmics distribuïts», on hi incorpora també les taxes públiques, posant-les al mateix nivell. Tenen clar que hi ha un valor transversal creat que desborda la casella final dels beneficis i es bolca sobre tots els agents implicats en aquesta cadena de creació de valor (treballadors, proveïdors, comunitat, etc.). Aquest senzill detall ja tombaria la versió capitalista de «major benefici, major aportació al bé comú», ja que tots aquests elements del bloc de «Valors econòmics distribuïts», en la taula d'un economista capitalista estarien com a costos, per tant, com a elements que fan disminuir els beneficis —obviant la seva dimensió distributiva a priori del valor creat— i, per tant, farien disminuir l'aportació al bé comú, cosa que és manifestament falsa. I, curiosament, al bloc que correspondria als beneficis en una taula de tipus capitalista, hi diu «Valor econòmic retingut», ja que, evidentment, com que no hi ha accionistes, tampoc hi ha benefici, per això es tracta d'una empresa sense ànim de lucre.

Pel que fa a la relació de La Fageda amb el que en aquest treball s'ha anomenat «microsocietat», La Fageda té molt clar quina és la seva microsocietat concreta on està inserida; quins són els stakeholders i la resta d'agents implicats, afectats i interessats en la seva activitat, per això dedica el 65% del volum de les seves compres a proveïdors de la província del gironès (2019, 31), col·labora amb 20 empreses de la Garrotxa (2018, 14) i atén a 281 persones de la Garrotxa que tenen certificat de discapacitat o que es troben en risc d'exclusió (2019, 17); entre d'altres elements d'interacció «microsocietaris». És una empresa fortament arrelada al territori, i cuida a consciència el bé comú de la societat real on viu. Aquest és un element important, ja que si al centre de l'activitat empresarial estan les persones, aquestes són agents reals amb els quals s'interactua des de la presencialitat, no des de la distància ni des de la virtualitat. Els models empresarials de tipus «paracaigudistes» que no tenen cap vinculació amb l'entorn social on estan i on desenvolupen la seva activitat, no poden tenir al centre de les seves decisions a les persones, ja que aquestes són els subjectes reals que constitueixen el col·lectiu social on una empresa està inserida: la seva microsocietat.

D'altra banda, pel que fa a la distribució justa del valor creat per l'empresa, es vol destacar també aquest element tan important que s'ha tractat durant el desenvolupament del treball que té a veure amb la proporció de retribució entre el treballador amb un salari més baix i el directiu amb el salari més alt. En la nostra proposta, recollint els estudis de Felber (2014a, 104), el màxim no podia superar l'escala relativa a 1:10. Doncs, a la Fageda, la relació entre el sou més baix i el més alt és de 1:6 (Fageda Fundació, 2018, 14). Recordem que als Estats Units aquesta relació salarial està totalment desorbitada, un alt directiu cobra 344 vegades més que un treballador mitjà (Sandel, 2011, 28) i el directiu més ben pagat dels EUA cobra 354.000 vegades el sou mínim interprofessional (Felber 2014b, 103); no estem parlant de quelcom trivial. En relació amb aquest àmbit del lideratge de l'empresa, cal destacar que a La Fageda el 60% del personal directiu són dones, cosa que demostra el treball responsable també en l'erradicació de la bretxa de gènere (Fageda Fundació, 2019, 29). També cal destacar aquesta distribució del valor creat a través dels proveïdors de la Fageda: «Els proveïdors de les principals matèries primeres són estratègics per al projecte. Per aquest motiu s'han acordat condicions a llarg termini per a garantir el subministrament, qualitat i preu d'aquestes matèries primeres» (2020, 10). A més, com s'ha dit, aquests formen part, en la seva majoria, de la societat local on es troba l'empresa i, a més, se'ls exigeix també l'acompliment de les normatives relatives a la sostenibilitat i al respecte pel medi ambient.

La Fageda no és un cas únic al món, hi ha altres models empresarials que ja estan treballant també en aquesta direcció postcapitalista de fer les coses de manera diferent, per anar canviant, de mica en mica, el paradigma empresarial d'un sistema econòmic en caiguda lliure. Val la pena mencionar també com a projectes socialment responsables les empreses catalanes: Can Cet, el Grup Clade i el Grup Sinergrup; o l'empresa del País Basc, la Cooperativa Mondragón, la més gran del món, on el 83% dels més de 95.000 empleats són cooperativistes. A altres països europeus com a Àustria, Suïssa, Alemanya, etc., hi ha nombroses empreses i agrupacions empresarials també amb aquests principis com a ADN de la seva forma de treballar. Per arribar a un model econòmic alternatiu, més responsable i sostenible, cal un canvi de mentalitat de tota la societat, però és important evidenciar que no estem parlant d'una utopia ni d'un model de l'«empobriment comú», com diria l'economista liberal (Rallo, 2013), sinó d'un model provadament d'èxit, vàlid per la creació de riquesa i que aquesta riquesa estigui justament distribuïda.

CONCLUSIONS

Una vegada desenvolupada l'anàlisi i la reflexió crítiques, es confirma la validesa de les hipòtesis plantejades inicialment i de la metodologia escollida per obtenir els resultats marcats en els objectius del treball. D'una banda, el concepte de RS que aporten els estudis més recents de la literatura científica, són els que sustenten els arguments desenvolupats mitjançant evidències empíriques degudament contrastades mitjançant estudis acadèmics. D'altra banda, la cosmovisió clàssica i contemporània del Bé Comú ha servit tant per analitzar críticament el sistema econòmic capitalista com per aportar les noves línies de treball que han d'orientar el futur de la nova era econòmica postcapitalista.

A través de les reflexions d'aquest treball s'han realitzat diferents aportacions al camp d'estudi de l'economia, l'empresa i la política, les quals, recollint els marcs teòrics dels autors més reconeguts, incorporen a aquest àmbit noves línies d'estudi a seguir desenvolupant. En un primer moment s'ha diferenciat la construcció teòrica del liberalisme en tant que proposta política —la qual apuntala la defensa de la llibertat i dels drets individuals com a bressol de la Declaració Universal dels Drets Humans— de la proposta econòmica liberal coneguda amb el nom de capitalisme. Malgrat tenir, evidentment, una relació conceptual, s'ha demostrat que realment no es co-impliquen, no hi ha una relació causal de necessitat entre elles, és a dir, es poden defensar les virtuts políticament conquerides pel liberalisme polític —els drets i les llibertats individuals— sense haver d'acatar cegament els dogmes que defensa el sistema econòmic capitalista. De fet, s'ha demostrat que la realització fàctica del sistema capitalista realment contradia els principis polítics liberals, perquè anul·la la llibertat individual, la impedeix. En les relacions instrumentals entre persones —ja que en aquesta versió econòmica del liberalisme els altres individus són només un pretext per a la consecució del propi projecte vital— es reproduïxen relacions de poder i de dominació. Apareixen individus que representen l'omnipotència del poder econòmic i uns altres individus febles sense capacitat econòmica que són dominats, incapaços de fer desenvolupar el seu projecte vital. El sistema anul·la la llibertat negativa dels individus febles mentre enforteix la dels forts. El sistema econòmic liberal es torna, paradoxalment, il·liberal per a una majoria d'individus. A més, curiosament, a causa de la transmissió patrimonial i de les herències, la capacitat econòmica dels individus depèn, igual que a l'època del feudal, de la sang; de la família on hom neix. En el sistema capitalista, doncs, no hi ha ni llibertat real ni igualtat d'oportunitats, tot depèn de l'origen de l'individu, del seu llinatge. La proposta macroeconòmica final dóna compte d'aquest fet proposant una alternativa sistèmica, que apliqui el concepte de llibertat republicana de no-dominació i possibiliti de facto el concepte liberal de llibertat negativa. Per possibilitar-ho cal aplicar mesures de justícia distributiva, sobretot en el capital que no es desprèn del treball i de l'esforç propi sinó que depèn del treball realitzat per altres (ja siguin avantpassats o contemporanis a qui no es retribueix justament el fruit del seu treball).

A més, des d'un punt de vista històrico-teòric, a partir de la noció republicana de llibertat política, s'ha demostrat que, políticament, no hi pot haver de facto un sistema que protegeixi la llibertat negativa particular de l'individu si no hi ha hagut, prèviament, un exercici més ampli de la llibertat política, no-individual sinó col·lectiva. És a dir, cal haver passat per la Revolució Francesa (com a paradigma històric de superació de l'Antic Règim) per ser on som avui, per tant, des d'aquest punt de vista, s'ha demostrat que el concepte liberal de llibertat negativa és insuficient per realitzar-se factualment per si sol. Però no només cronològicament segons una línia successiva del temps, sinó que en el «durant» i el «present» històric d'un sistema que protegeix la llibertat negativa individual, és necessària la mobilització popular i

col·lectiva que exerceixi simultàniament la seva llibertat política. Sense llibertat política republicana, no hi ha llibertat negativa liberal. Aquesta explicació dóna compte indirectament de les tesis que defensen que el liberalisme no ha sigut històricament un moviment emancipador sinó que ho han sigut els moviments reaccionaris que han lluitat contra els poders dominants (ja siguin poders polítics com econòmics). En aquest sentit, el concepte republicà de llibertat com a no-dominació esdevé imprescindible per realitzar el concepte de llibertat negativa liberal.

En l'anàlisi feta al llarg del treball s'ha evidenciat que el que coneixem per sistema econòmic capitalista ha arribat a la seva fi des del punt de vista teòric. Ja no es poden sostenir racionalment cap dels seus principis més bàsics: els recursos no són il·limitats, per tant els beneficis tampoc ho poden ser; l'individu com a agent totpoderós no pot aconseguir els projectes vitals que persegueix de forma autònoma, sense la pertinença a una comunitat, a una tribu; l'acumulació per l'acumulació de capital com a finalitat de l'activitat econòmica esdevé tant impossible com irracional, per la mateixa finitud dels recursos; el creixement de les empreses com a obligació sistèmica es manifesta antinatural i malaltís; etcètera. A més de ser un sistema agressiu que explota sense pietat els recursos naturals, sota la premissa de la seva infinitud ideal, s'ha demostrat que és un sistema profundament injust, que beneficia a qui més té mentre perjudica a qui no té, impossibilitant el principi de la igualtat d'oportunitats —alhora que produeix una enorme riquesa, apuntala una profunda desigualtat. És un sistema que ja ha esgotat la seva pròpia coherència interna i que, a més, científicament ha quedat desfasat.

La literatura científica de l'àmbit de l'economia i l'empresa sobre la Responsabilitat Social ha demostrat a partir de l'estudi de nombroses empreses socialment responsables que les organitzacions que posen en pràctica aquests principis i valors tenen més èxit, no només reputacional sinó també econòmic. És a dir, substituir els valors negatius propis de l'economia capitalista de tipus salvatge (egoisme, competitivitat, ambició, enveja, etc.) per valors positius propis de la vida èticament íntegra (solidaritat, generositat, cooperació, empatia, etc.), aporta més èxit a les empreses. És millor per la perdurabilitat i la pervivència de les empreses exercir pràctiques socialment responsables que no pas no fer-ho i limitar-se obsessivament a l'acumulació de beneficis econòmics. L'acumulació de beneficis com a finalitat última de l'activitat econòmica queda teòricament superada. A més, el concepte de competència com a mètode de producció més eficaç per transformar la matèria primera en béns i serveis útils per la societat queda superat teòricament, malgrat que no es rebutja íntegrament sinó que se substitueix pel concepte de cooperació dins la pròpia dinàmica d'un mercat realment lliure.

El concepte de Bé Comú, sovint comunament infravalorat a causa del mateix marc mental capitalista predominant, és vàlid per fer una anàlisi tant de la dimensió política com de l'econòmica. El Bé Comú seria el *telos*, la finalitat última de totes dues activitats. En aquest sentit, política i economia comparteixen *telos*, finalitat, però hi arriben per camins diferents. Totes dues dimensions formen Part del Tot que és el Bé Comú, però cap d'elles, ni la política ni l'economia, corresponen amb aquest Tot. Mentre que l'economia fa referència als individus particulars en tant que agents que cooperen i transformen els recursos en béns de consum, la política gestiona l'espai on aquests agents es relacionen, regulant les condicions i les normes com s'han de relacionar. Sempre, en totes dues dimensions, amb la mirada fixada en el Bé Comú, en el Tot.

L'aparent tensió entre Bé Comú (Tot) i individu (Part), queda superada per la noció de persona, el subjecte real dels drets i les llibertats. La persona trenca el solipsisme implícit en la noció d'individu i s'obre constitutivament a la relació intersubjectiva, és a dir, a la comunitat. Aquesta noció es carrega des de la base el concepte de llibertat negativa del liberalisme, ja que

es manifesta social i moralment insuficient —malgrat que políticament necessària. Així doncs, Bé Comú i persona no només no són contradictoris ni incompatibles sinó que esdevenen dues cares de la mateixa moneda, es necessiten mútuament per actualitzar-se: si no hi ha Part (persona), no hi ha Tot (Bé Comú), i viceversa. El major Bé Comú a defensar políticament, l'element essencial de justícia, aleshores, no seria una hipotètica llibertat negativa tal com postula el liberalisme capitalista, sinó que seria la dignitat de les persones, la dignitat humana. En aquest sentit, es rebutgen també, per ser conceptualment insuficients i contràries a la llibertat individual que exigeix la dignitat humana, les economies planificades que impedeixen la llibertat de producció i de consum, de tipus socialista o comunista. Cal que existeixi un mercat que sigui realment lliure, no com el del capitalisme, que és «lliure» només de paraula, però a la pràctica només és lliure pels que tenen la capacitat econòmica per ser-ho. A més de les mesures macroeconòmiques que tracten de garantir una igualtat d'oportunitats real, es recull la proposta de l'EBC de Felber que proposa afavorir sistemàticament les bones pràctiques socialment responsables, sense obligar legalment però sí sistemàticament. És a dir, que el sistema afavoreixi perquè els vagi millor als qui són virtuoses i pitjor als qui són pèrfids; el contrari del que promou l'actual sistema capitalista, que afavoreix les actituds insidioses.

La reflexió sobre el Bé Comú evidencia la premissa utilitarista present implícitament en el liberalisme capitalista (la maximització de beneficis com a maximització de la felicitat per al major nombre de persones). Aquest desvetllament, el qual, dit sigui de pas, tampoc suposa cap sorpresa, evidencia dues certeses. D'una banda, evidencia la confusió en la crítica que el liberalisme fa als sistemes que defensen la noció de Bé Comú (comunitarisme, republicanisme, socialdemocràcia, etc.), ja que aquest presenta el Bé Comú com un bé particular generalitzat i imposat a la resta —cosa que no és sinó al contrari. I, d'altra banda, posa en evidència la pròpia contradicció del capitalisme, ja que mentre critica la noció de Bé Comú com a hipotètica imposició d'una determinada concepció particular d'aquest Bé, al mateix temps el propi sistema capitalista està imposant —ara sí— la seva determinada concepció particular del bé —del plaer i de la vida bona, la concepció hedonista de la felicitat, la pròpia de l'utilitarisme. A partir d'aquest descobriment s'entén per què el capitalisme és el sistema que més prosperitat ha portat, ja que la prosperitat s'entén en clau utilitarista. Però alhora, també és el sistema que més desigualtat ha propiciat des del punt de vista de la justícia distributiva, ja que les tesis utilitaristes mai s'apliquen al Tot sinó que comprenen només una Part: la majoria —quedant sempre una minoria desamparada. Però és que a més, donades les condicions desfavorables del sistema que són contràries a la garantia de la igualtat d'oportunitats i que potencien el corporativisme dels oligopolis amb el poder econòmic en recerca del propi interès, aquesta minoria acaba esdevenint, molt sovint, una majoria empobrida.

A partir de la conjugació de les dues nocions, a saber, RS i BC, es proposa, mitjançant la teoria dels stakeholders, el *telos* concret de les empreses com a microsocietat. El valor creat per la seva activitat empresarial seria un valor compartit per tots els stakeholders que participen en la cadena de valor. A partir d'aquesta reflexió, se supera la visió particularista dels beneficis reduïts a pur economicisme cec, per una visió àmplia del valor real de l'activitat productiva. Es reflexiona sobre l'erroni finalisme atribuït als diners en tant que unitat de mesura monetària, i es conclou que cal realitzar un canvi de paradigma que passi de l'actual centralitat de la virtualitat del valor (moneda) a la realitat del valor (béns i serveis reals). Aquest pas, no exclou la necessitat de l'existència i l'ús del càlcul monetari i econòmic, però s'evidencia la seva incapacitat per exhaurir la totalitat del valor real produït per l'activitat empresarial. El càlcul econòmic, en forma de compte de resultats i balanços financers, passen a un segon terme, en

tant que eina i mitjà de control. Malgrat això, no s'exclou la necessitat de què hi hagi benefici econòmic (Part)icular, sinó que es redimensiona dins l'harmonia del Tot.

Les conclusions finals d'aquest treball tenen relació directa amb les publicacions dels diversos autors que tracten la qüestió de la fi del capitalisme com a sistema esgotat, almenys tal com s'ha conegut fins el dia d'avui. Molts d'aquests autors han estat citats en el treball i han estat utilitzats conceptualment per donar suport a les tesis que aquí es defensen, si bé l'enfocament de cadascun dels autors té la seva pròpia mirada sobre el tema: Felber construeix detalladament tot un sistema econòmic alternatiu basat en l'experiència d'altres empreses associades arreu del món que ja viuen aquest canvi de paradigma de l'EBC; Piketty treballa el tema de les desigualtats des de l'estudi del creixement del capital i de la redistribució de la riquesa; Tepper estudia la qüestió dels monopolis i la fal·làcia de la lliure competència; Sandel té un enfocament centrat en el tema de la Justícia, més des del punt de vista polític; també els altres autors de la tradició republicana (Pettit, Skinner, etc.) tenen un enfocament més centrat en la perspectiva política. En aquest sentit, el present treball aporta unes conclusions transversals on se superposen els àmbits polítics i econòmics. Les conseqüències i les implicacions polítiques, en aquest sentit, són molt clares i evidents, i formen part de l'apartat conclusiu del mateix nucli d'aquest treball. En qualsevol cas, l'objectiu prioritari del treball està centrat en les implicacions econòmiques, especialment empresarials, que té assumir els principis postulats i defensats en el treball. Tot i que també és tasca de la classe política prendre decisions sobre les polítiques públiques que afavoreixin la implementació de moltes de les línies de treball exposades, és, sobretot i en primer lloc, missió de les empreses i dels seus dirigents començar aquest canvi de paradigma cultural dins l'àmbit de l'economia i l'empresa.

A partir d'aquest treball es podrien continuar estudiant de forma més detallada tots aquells àmbits que han estat introduïts especialment a la part conclusiva del nucli del treball, en relació amb les propostes macroeconòmiques i microeconòmiques per a l'economia i l'empresa, i que no s'han pogut desenvolupar exhaustivament per les limitacions d'extensió del treball. Aquestes línies de treball tenen a veure pròpiament amb les qüestions concretes relatives a l'articulació del sistema econòmic postcapitalista. Però el valor d'aquest treball és que a partir de les directrius i de les principals intuïcions que aporta el marc teòric iniciat, es consoliden els principis reguladors que haurien d'operar en un hipotètic sistema postcapitalista, per tal de no caure en els mateixos errors. Tots aquests temes s'haurien de seguir desenvolupant a partir de diferents línies de recerca que li donin una continuïtat teòrico-pràctica.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

Albareda, Laura (2002). *Observatorio de los fondos de inversión éticos ecológicos y solidarios en España 2001*. Barcelona: Instituto Persona Empresa y Sociedad de ESADE.

Agulló, S. (2009). *La coherencia ética en la gestión de los recursos humanos: un factor clave para la forja del ethos corporativo*. Tesis doctoral, Universitat Ramon Llull, Departament de Gestió Empresarial.

Aranda, A. (2019). ¿Hay auténtica felicidad más allá del PIB?. *Forbes*.

Araque Padilla, R. A.; Montero Simó, M. J. (2006). *La responsabilidad social de la empresa a debate*. Barcelona: Icaria.

Argandoña, A. (1998). The stakeholder theory and the common good. *Journal of Business Ethics* 17, 1093-1102.

Argandoña, A. (2011). The Common Good. *IESE. Business School* 937.

Aristóteles (2000). *Política*. Madrid: Gredos.

Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.

Arpini, A. (2015). ¿Es Realmente Común el Bien Común?. *Revista Digital de Ciencias Sociales* 2(3), 17-34.

Upperle, K. E.; Carroll, A.B.; Hatfield, J.D. (1985). An empirical investigation of the relationship between corporate social responsibility and profitability. *Academy of Management Journal* 28, 446-463.

Backman, J. (ed.). (1975). *Social responsibility and accountability*. Nova York: New York University Press.

Baños Ardavín, E. J. (2014). Aproximación a la noción de Bien Común en Tomás de Aquino. *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida* 12: Disponible a: <http://www.revistas.uma.es/index.php/my/article/view/2729/2531> [consultat el 14 d'octubre de 2020].

Basil, D.Z. i Weber, D. (2006). Values motivation and concern for appearances: the effect of personality traits on responses to corporate social responsibility. *International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing* 11(1), 61-72.

Benavides, J. i Villagra, N. (2005). Breves reflexiones sobre la comunicación de la responsabilidad social corporativa: un reto para las empresas del siglo XXI. *La Comunicación de la Responsabilidad Social Corporativa. Memoria Académica 2004-2005*, 143-164.

Berlin, I. (1969). Two Concepts of Liberty. *Four Essays on Liberty, Oxford: Oxford University Press*.

Bowen, H. R. (1953). *Social Responsibilities of the Businessman*. New York: Harper and Row.

Buber, M. (1949). *¿Qué es el hombre?*. México: Fondo de Cultura Económica.

Buber, M. (1969). *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Business Council for Sustainable Development (2000). *Corporate Social Responsibility: Making Good Business Sense*. Ginebra: World Business Council for Sustainable Development
- Campanero i Ventayol (2005). *Les empreses i la Responsabilitat Social Corporativa. Guies d'educació ambiental 26*.
- Canyelles, Josep Maria (2007). *Responsabilitat Social d'Empreses, Administracions i Organitzacions: un camí vers els Territoris Responsables*. Comunicació del II Congrés Català de Comptabilitat i Direcció, publicada a Barcelona en CD per l'ACCID – Associació Catalana de Comptabilitat i Direcció.
- Capgemini i RBC (2014). *World Wealth Report*. Disponible a: www.worldwealthreport.com [consultat el 5 de novembre de 2020].
- Carbonell, E. i Bellmunt, C. S. (2003). *Els somnis de l'evolució*. Barcelona: La Magrana.
- Carreras, E.; Alloza, A. i Carreras, A. (2013). *Reputación corporativa*. Madrid: Lid.
- Carroll, A.B. (1994). Social issues in management research: Experts views, analysis and commentary. *Business & Society* 33, 5-29.
- Charlo, M. J. i Moya, I. (2010). El comportamiento financiero de las empresas socialmente responsables. *Investigaciones Europeas de Dirección y Economía de la Empresa* 16(2), 15-25.
- Coelho, P. R. P.; McLure, J. E.; Spry, J. A. (2003). The Social Responsibility of Corporate Management: A Classical Critique. *Mid-American Journal of Business* 18, 15-24.
- Comisión Europea (2001). *Libro Verde de la Comisión Europea para Fomentar un Marco Europeo para la Responsabilidad Social de las Empresas*. Bruselas.
- Comisión Europea. (2011). *Estrategia renovada de la UE para 2011-2014 sobre la responsabilidad social de las empresas*. Bruselas.
- Constant, B. (1988). *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crist, C. (2004). Storm Victims Need Protection. *Tampa Tribune*.
- CSR Europe; ORSE (2009). *Diálogos con los grupos de interés. Guía práctica para empresas y stakeholders*. Disponible a: <http://www.bibliotecavirtual.info/2011/04/dialogo-con-los-grupos-de-in-teres-guia-practica-para-empresas-y-stakeholders> [consultat el 12 de novembre de 2020].
- Cuervo, A. (2009). Responsabilidad social corporativa, gobierno de la empresa y stakeholders. *Responsabilidad social: una reflexión global sobre la RSE*. Madrid: Pretince Hall, 51-61.
- Dahlsrud, A. (2006). How Corporate Social Responsibility is Defined: an Analysis of 37 Definitions. *Corporate Social Responsibility and Environmental Mangement* 132, 1-14.
- Davis, K. (1960). Can business afford to ignore social responsibilities?. *California Management Review* 2(3), 70-76.
- Davis, K. (1973). The case for and against business assumption of social responsibilities. *Academy of Management Journal* 16, 312-322.
- Davis, K. i Blomstrom, R.L. (1966). *Business and its environment*. Nova York: McGrawHill.
- Domènech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.

- Ebeling, R. M. (2017). Solo el capitalismo acaba con la pobreza. *Expansión*. Disponible a: <https://www.expansion.com/actualidadeconomica/analisis/2017/11/21/5a1414a146163f91058b45d6.html> [consultat el 18 de desembre de 2010].
- Eells, R. y Walton, C. (1974). *Conceptual foundations of business*. Burr Ridge: Irwin.
- Eilbert, H. i Parket, I.R. (1973). The current status of corporate social responsibility. *Business Horizons* 16, 5-14.
- Fageda Fundació (2016). *Codi de conducta. La nostra manera de treballar i les pautes que ens cal seguir*.
<http://www.fageda.com/wp-content/uploads/2017/07/Codi-de-conducta-La-Fageda.pdf>
[consultat el 23 de gener de 2021].
- Fageda Fundació (2018). *Memòria de sostenibilitat*:
<http://www.fageda.com/wp-content/uploads/2019/04/memoria-2018.pdf> [consultat el 4 de desembre de 2019].
- Fageda Fundació (2019). *Memòria de sostenibilitat*:
<http://www.fageda.com/wp-content/uploads/2020/07/memoria%202019.pdf> [consultat el 23 de gener de 2021].
- Fageda Fundació (2020). *Informe Anual de Gobierno Corporativo*:
<http://www.fageda.com/wp-content/uploads/2020/07/2019%20Informe%20anual%20de%20Gobierno%20Corporativo%20Fageda.pdf> [consultat el 23 de gener de 2021].
- Felber, C. (2012). *La economía del bien común*. Barcelona: Deusto.
- Felber, C. (2014a). *L'economia del bé comú*. Barcelona: Miret.
- Felber, C. (2014b). *Dinero: de fin a medio*. Barcelona: Deusto.
- Felber, C. (2018). *Respuesta al análisis de Juan Ramón Rallo de la Economía del Bien Común*. Viena. Disponible a:
https://economiadelbiencomun.org/media/2019/10/R%C3%A9plica-a-Rallo-sobre-EBC_Christian-Felber_Enero-2018.pdf [consultat el 14 de desembre de 2020].
- Fisher, M. (2018). *Realismo Capitalista. ¿No hay alternativa?*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Forética (2015). *Informe Forética 2015 sobre el estado de la RSE en España. Ciudadano consciente, empresas sostenibles*. Madrid: Forética.
- Frederick, W.C. (1960). The growing concern over business responsibility. *California Management Review* 2(4), 54-61.
- Freeman, R. E. (1984). *Strategic Management: a stakeholder approach*. Boston: Printman Press.
- Freeman, R. E. (1998). A stakeholder theory of the modern corporation. *Perspectives in business ethics*. Chicago: McGraw-Hill.
- Friedman, M. (1962). *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press.
- Friedman, M. (1966). *Capitalismo y libertad*. Madrid: Rialp.

- Friedman, M. (1970). The social responsibility of business is to increase its profits. *New York Times Magazine*.
- Friedman, M. i Friedman, R. (2008). *La libertad de elegir*. Madrid: Gota a Gota.
- Foro de Expertos en Responsabilidad Social de las Empresas (2007). *Informe del foro de expertos en responsabilidad social de las empresas*.
- Fukuyama, F. (1990). ¿El fin de la historia?. *Revista Estudios Públicos* 37. Santiago.
- Fukuyama, F. (1996). *Confianza. Las virtudes sociales y la capacidad de generar prosperidad*. Buenos Aires / México: Atlántida.
- Garrido, R.; De Lucio, J.; Mañas, E.; Peinado, M. L. (2003). *Análisis del Entorno Económico de la Empresa*. Madrid: Ediciones Pirámide.
- Garriga, E. i Melé, D. (2004). Corporate social responsibility theories: mapping the territory. *Journal of Business Ethics* 53, 51-71.
- Gray, J. (1994). *Liberalismo*. Madrid: Alianza.
- Haeblerlin M. (2018). Entre derecho y política: la relación entre bien público y bien común. *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida* 20. Disponible a: <http://www.revistas.uma.es/index.php/myp/article/view/4795/4915> [consultat el 28 de novembre de 2020].
- Hahnel, R. i Wright, E.O. (2016). *Alternatives to Capitalism. Proposals for a Democratic Economy*. London and New York: Verso.
- Hayek, F. A. (1978). *New Studies in Philosophy, J Politics, Economics and the History of Ideas*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Hayek, F. A. (2008). *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión.
- Hayek, F.A. (2009). *Individualismo: el verdadero y el falso*. Madrid: Unión.
- Hayek, F.A. (2011). *Camino de servidumbre*. Madrid: Anaya.
- ISO 26000 (2010). *Guía de responsabilidad social*. International Standard Organization.
- Kant, I. (1999). *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba.
- Kant, I. (2003). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Encuentro.
- Kukathas, C. (2003). *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: University Press.
- Levinas, E. (1979). *Totality and infinity: An essay on exteriority*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Levinas, E. (1993). *Humanisme de l'altre home*. València: Eliseu Climent.
- Locke, J. (1689). *Second Treatise of Government*. Awnsham Churchill.
- Lomasky, L. (1987). *Persons, Rights, and the Moral Community*. Oxford: University Press.
- Losurdo, D. (2007). *Contrahistoria del liberalismo*. Barcelona: El Viejo Topo.

- Luoma, P. i Goodstein, J. (1999). Stakeholders and corporate boards: Institutional influences on board composition and structure. *Academy of Management Journal* 42(5), 553-563.
- MacGregor Burns, J. (2003). *Transforming Leadership: A New Pursuit of Happiness*. Nova York: Grove Press.
- Manne, H.G. i Wallich, H.C. (1972). *The modern corporation and social responsibility*. Washington DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research.
- Margolis, J.D. y Walsh, P. (2001). People and profits?. *The search for link between a company's social and financial performance*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers
- Maritain, J. (1940). *Humanismo integral*. Santiago de Chile: Ercilla.
- Maritain, J. (1966). *The Person and the Common Good*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Melé, D. (2002). *Not only Stakeholder Interests. The Firm Oriented toward the Common Good*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mill, J.S. (1991). *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Mill, J.S. (2008). *Sobre la libertad*. Madrid: Tecnos.
- Millán-Puelles, A. (1971). *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp.
- Millán-Puelles, A. (1976). *Sobre el hombre y la sociedad*. Madrid: Rialp.
- Millán-Puelles, A. (1984). *Léxico Filosófico*. Madrid: Rialp.
- Morsing, M.; Schultz, M. (2006). Corporate social responsibility communication: stakeholder information, response and involvement strategies. *Business Ethics: A European Review* 15, 323-338.
- Mounier, E. (1965). *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid: Taurus.
- Mounier, E. (2002a). *Revolución personalista y comunitaria*. Madrid: Fundación Emanuel Mounier.
- Mounier, E. (2002b). *El personalismo: Antología esencial*. Madrid: Sígueme.
- Nebel, M. (2018). Operacionalizar el bien común. Teoría, vocabulario y medición. *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida* 20. Disponible a: <http://www.revistas.uma.es/index.php/myp/article/view/4830/4913> [consultat el 29 de novembre de 2020].
- Nieto, M. y Fernández, R. (2004). "Responsabilidad social corporativa: la última innovación en management". *Universia Business Review*, (1), pp. 28-39.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Organització de les Nacions Unides (1948). *Declaració Universal dels Drets Humans*. Adoptada i proclamada per l'Assemblea General en la seva resolució 217 A (III), de 10 de desembre: https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf [31 de gener de 2021].
- Orlitzky, M.; Schmidt, i Rynes, S.L. (2003). Corporate social and financial performance. *Organization Studies* 24(3), 403-433.

- Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons*. Cambridge University Press.
- Panwar, R., Rinne, T., Hansen, E. Y Juslin, H. (2006). Corporate responsibility: Balancing economic, environmental, and social issues in the forest products industry. *Forest Products Journal* 56(2), 4-12.
- Perdigueró, T. G. (2003). *La responsabilidad social de las empresas en un mundo global*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- Pettit, P. (1993). *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics*. Nova York: Oxford University Press
- Pettit, P. (1996). Freedom as Antipower. *Ethics* 106, 576-604.
- Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Nova York: Oxford University Press
- Pettit, P. (2012). *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pigem, J. (2009). *Buena crisis: Hacia un mundo postmaterialista*. Kairós.
- Pigem, J. *Revalorar el món: Els valors de la sostenibilitat*:
http://www15.gencat.net/cads/AppPHP/images/stories/publicacions/paperssostenibilitat/2010/pds_15_web.pdf [consultat el 19 de desembre de 2020].
- Pigem, J. *Entendre la natura: Fonaments d'una cultura de la sostenibilitat*:
http://www15.gencat.cat/cads/AppPHP/images/stories/publicacions/paperssostenibilitat/2011/entendre_la_natura_pds_17_web.pdf [consultat el 20 de desembre de 2020].
- Piketty, T. (2014). *El capital en el siglo XXI*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Piketty, T. (2019). *Capital e ideología*. Barcelona: Deusto.
- Piketty, T. (2020). Capital and ideology: interview with Thomas Piketty. *Social Europe*:
<https://www.socialeurope.eu/capital-and-ideology-interview-with-thomas-piketty> [consultat el 10 de gener de 2021].
- Plató (1992). *República*. Madrid: Gredos.
- Porter, Michael E. & Kramer, Mark R. (2006). Strategy and society: The link between competitive advantage and corporate social responsibility. *Harvard Business Review* 84(12), 78-92.
- Porter, Michael E. & Kramer, Mark R. (2011). The big idea: Creating shared value. *Harvard Business Review* 89(1), 2-20.
- Preuss (2008). A reluctant stakeholder? On the perception of corporate social responsibility among European trade unions. *Business Ethics: A European Review* 17, 149-160.
- Rajan, R. i Zingales, L. (2003). *Saving Capitalism from the Capitalists: Unleashing the Power of Financial Markets to Create Wealth and Spread Opportunity*. Nova York: Crown Publishing Group.
- Rallo Julián, J.R. (2011). *Los errores de la vieja economía*. Madrid: Unión.

- Rallo Julián, J.R. (2013). La Economía del Empobrecimiento Común. *La Ilustración liberal: revista española y americana* 56-57. Disponible a: <https://www.clublibertaddigital.com/ilustracion-liberal/56-57/la-economia-del-empobrecimiento-comun-juan-ramon-rallo.html> [consultat el 21 de novembre de 2020].
- Rallo Julián, J.R. (2015a). *Contra la renta básica*. Madrid: Deusto.
- Rallo Julián, J.R. (2015b). *Liberalismo. Los 10 principios básicos del orden político liberal*. Madrid: Deusto.
- Rasmussen, D. i Den Uyl D. (2005). *Norms of Liberty*. The Pennsylvania State University Press.
- Raventós, D. (1999). *El derecho a la existencia. La propuesta del subsidio universal garantizado*. Barcelona: Ariel.
- Raventós, D. (2007). *Basic Income: The Material Conditions of Freedom*. London: Pluto Press.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. Nova York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Red Puentes Internacional y Centro de Información del Comportamiento Empresarial CICE. ISO 26000. *La Responsabilidad convertida en norma*. Disponible a: http://redpuentes.org/index.php?option=com_search&view=search&Itemid=444 [consultat el 19 de desembre de 2020].
- Ricoeur, P. (1986). *Ética y Cultura*. Buenos Aires: Docencia.
- Ricoeur, P. (1990). *Historia y verdad*. Madrid: Encuentro.
- Ricoeur, P. (1992). *One Self as Another*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (1993). *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós.
- Riggio, Ronald E.; Bass, Bernard M. (2005). *Transformational Leadership: A Comprehensive Review of Theory and Research*. Psychology Press.
- Salas, V. (2006). Ética y confianza en los mercados financieros. *Papeles de economía española* 108, 27-39.
- Salas, V. (2009). "Responsabilidad social corporativa. Entre la ética y el buen gobierno de la empresa". *Responsabilidad social. Una reflexión global sobre la RSE*. Madrid: Pretince Hall, 39-50.
- Sandel, M. (1996). *Democracy's Discontent*. Nova York: Harvard University Press.
- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Sandel, M. (2011). *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial SAU.
- Seligman, M., Steen, T. A., Park, N. i Peterson, C. (2005). Positive psychology progress: Empirical validation of interventions. *American Psychologist* 60(5), 410-421.

- Siegel (2007). An Empirical Analysis of the Strategic Use of Corporate Social Responsibility. *Journal of Economics & Management Strategy* 16(3), 773-792.
- Skinner, Q. (1984). The Idea of Negative Liberty. *Philosophy of History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (1991). The Paradoxes of Political Liberty. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics, vol. 2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, A. (2011). *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza.
- Smith, N.C. (2003). Corporate social responsibility: Whether or how?. *Centre for Marketing* 3-701, 1-37.
- Solís González, J. (2008). Responsabilidad Social Empresarial: Un enfoque alternativo. *Análisis económico* 53.
- Taquía, R. (2006). El Nuevo Paradigma del Interés Social en el Marco de la Responsabilidad Social de la Empresa. *Revista Vox Juris* 14, 39-48.
- Tepper, J. (2020). *El mito del capitalismo: los monopolios y la muerte de la competencia*. Barcelona: Roca.
- The Global Reporting Initiative, *RG Guía para la elaboración de Memorias de Sostenibilidad. Versió 4*.
- Tomàs d'Aquino, S. (2006). *Summa Theologiae. Parte II-II(a)*. Madrid: Maior.
- Tomàs d'Aquino, S. (1994). *Summa Theologiae. Parte II-II(b)*. Madrid: Maior.
- Van Marrewijk, M. (2003). Concepts and definitions of CSR and corporate sustainability: Between agency and communion. *Journal of Business Ethics* 44(2/3), 95-105.
- Vilafañe Gallego, J. (1999). *La gestión profesional de la imagen corporativa*. Madrid: Pirámide.
- Villán, C. (2002). *Curso de derecho internacional de los derechos humanos*. Madrid: Trota.
- Von Mises, L. (1985). *Liberalism in the Classical Tradition*. The Foundation for Economic Education.
- Watson, M. y MacKay, J. (2003). Auditing for the environment. *Managerial Auditing Journal* 18(8), 625-630.
- Weber, M. (1991). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México DF: Premia.
- White, Allen L. (2007). *It is Time to Rewrite the Social Contract?*, Business for Social Responsibility.
- Wieland, J. (2011). The Firm as a Nexus of Stakeholders: Stakeholder Management and Theory of the Firm. *Corporate Governance and Business Ethics*. Springer: A. Brink, 225-244.
- Zamagni, S. (2007). *L'economia del bene comune*. Roma: Città Nuova.
- Zamagni, S. (2007). El bien común en la sociedad posmoderna: propuestas para la acción político-económica. *Revista Cultura Económica* 25(70), 23-43.