

Derecho y empresa

Miguel Alfonso MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA ORTEGA

Universidad de Navarra

Introducción

En una conversación, lejana en el tiempo, mantenida en la Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra, con el profesor De la Cuesta, cambiábamos impresiones sobre el llamado análisis económico del derecho. Uno de sus comentarios que me llamó la atención fue que, en su opinión, había que proceder al revés, llevar a cabo un análisis jurídico de la economía. Desde entonces esa idea no ha dejado de rondar por mi cabeza, especialmente cuando desde el punto de vista de la economía me he enfrentado con un tema tan complejo como el sentido de la empresa. En el trabajo que presento como aportación a su merecido homenaje trataré de exponer algunas ideas con las que de algún modo pretendo contribuir a llevar a cabo esa interesante idea.

Siempre que por alguna razón u otra he tenido que prestar atención al campo del derecho mercantil¹ me he dado cuenta de que había una manifiesta tendencia a entender la economía como si se tratara de una ciencia rigurosa, una realidad objetiva a la que había que ajustarse. He tenido la impresión que se daba prioridad a la seguridad, a un «saber a qué atenerse» en lo económico, dejando en un segundo plano un sentido más profundo de ajustamiento de las relaciones sociales. Algo que me parece todavía mucho más manifiesto en lo que se refiere al modo de entender la empresa, tema al que voy a prestar especial atención en este trabajo.

El enfoque actual de la empresa desde el derecho no deja de ser desconcertante. Se la suele entender como algo perteneciente al ámbito de lo privado, llegando al extremo de situar en el centro la protección de los intereses del accionista, que en realidad no es más que un prestamista cualificado. Se les sitúa así en el núcleo mismo de la empresa, dejando fuera tanto a los directivos como a los empleados, que son quienes realmente la constituyen en comunidad de personas. Ese enfoque reductivo ha provocado la aparición del llamado derecho del trabajo, que al mismo tiempo que entiende la empresa como algo privado, sitúa al trabajador bajo la protección de un derecho estatal. Una situación que desde mi punto de vista representa una grave dificultad para entender el sentido de lo justo en el seno de la empresa, ya que su estructura y funcionamiento está repartida entre dos legislaciones que persiguen fines distintos y ajenos a lo que es la empresa en sí misma.

Hace ya muchos años, hablando de la función social del derecho, escribía Otto von Gierke: «No hay error más peligroso que la idea muy divulgada de que la misión del derecho privado está limitada al derecho patrimonial. El patrimonio solo existe en razón de la persona, antes y por encima de toda la relación jurídica patrimonial, está el derecho [...] a la vida, a la integridad física,

¹ Sobre este tema se puede consultar MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA ORTEGA, Miguel Alfonso, RODRÍGUEZ-ROSADO, Bruno, «Acotaciones a la visión Orsiana de los fundamentos jurídicos del sistema económico capitalista», *Persona y Derecho*, número 75, 2017, págs. 37-56; MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA ORTEGA, Miguel Alfonso, «Crisis económica y empresa capitalista», *Cuadernos Empresa y Humanismo*, núm. 130, 2017.

a la libertad, al honor, que hoy día por lo general se expresan tímidamente y [...] no quedan bien protegidos»².

Entiendo que esta confusa situación no es tanto imputable al derecho sino al error todavía muy extendido de entender la economía como una ciencia, en el sentido kantiano del término. Si se acepta que el modelo de la física matemática es el único modelo de la ciencia, se está dando prioridad a la causalidad natural, aunque escondida tras la idea de juicios sintéticos *a priori*. En tal caso, la acción humana solo puede ser considerada «racional» si se ajusta a la causalidad natural-matemática. Si se acepta que la economía se comporta según ese modelo de ciencia, al derecho no le quedará más remedio que aceptar los mecanismos de dominación socioeconómicos como inevitables. En tal caso, la ciencia —como sostenía Hobbes— se convierte en legitimadora de un voluntarismo jurídico de consecuencias imprevisibles.

El derecho, como la medicina, puede ser definido como una técnica cuyo objeto no es la salud sino la justicia. Lo propio de ambas técnicas es que desconocen su objetivo, considerado en absoluto: ni el médico sabe lo que es la salud en abstracto, ni el juez sabe lo que es la justicia en abstracto. Saber curar y hacer justicia son conocimientos prácticos, tienen que ver con corregir situaciones concretas de enfermedad e injusticia.

En el caso del derecho, la búsqueda de la justicia para cada caso concreto solo es posible a través de un continuo profundizar en el sentido del coexistir que es lo que define a la persona humana. Hace falta por tanto una reflexión más a fondo, desde una antropología más plena, sobre las relaciones sociales, de modo especial sobre las que dan lugar a la economía, y de modo más específico a las que constituyen esa comunidad humana que es la empresa. Una reflexión que llevará a destacar la función de los principios jurídicos, sin que por ello se pongan en peligro las exigencias de la seguridad jurídica, sino más bien al contrario. Se trata de ahondar en el proceso interpretativo de la realidad en que consiste la esencia del derecho.

Si como sostenía Garrigues³ «el Derecho mercantil aspira a ser el Derecho privado de las empresas», entonces, como él mismo sugería⁴ «es preciso cambiar totalmente el ángulo visual del Derecho mercantil centrándonos sobre el concepto económico de la empresa», una idea en la que vuelve a insistir de modo más rotundo en su *Tratado*⁵, donde afirma que «la construcción de la teoría de la empresa mercantil constituye actualmente la nueva misión de la ciencia del Derecho mercantil».

A esa visión de la empresa a la que aspiraba Garrigues solo se puede acceder si se supera la actual visión «cientifista» de la economía y de la empresa, si se opta por una más honda comprensión de lo que es la acción práctica. Solo entonces será posible mejorar el modo de entender la

² Otto VON GIERKE. Discurso leído el 5 de abril de 1899 en la Asociación de Jurisconsultos de Viena. Traducción propia.

³ Conferencia de 1939 titulada «Hacia un nuevo Derecho español de la economía».

⁴ «Hacia un nuevo Derecho Mercantil», *Revista de Estudios Políticos*, 1942, pág. 225.

⁵ GARRIGUES, Joaquín, *Tratado de derecho mercantil*, Revista de Derecho Mercantil, Madrid, 1947.

naturaleza de ese «orden peculiar de ser-con-los-otros» que es la empresa. El derecho podrá entonces promover con mayor facilidad una libertad volcada en la coexistencia.

En lo que sigue, vamos a exponer brevemente lo que ha sucedido para que se haya hecho tan necesaria una mejor manera de entender la acción práctica. Se trata de esbozar a grandes rasgos la crisis del pensamiento ilustrado. Solo entonces se puede ver la necesidad de superar la situación de obturación en que se encuentran en la actualidad las llamadas ciencias sociales.

La crisis de la ciencia ilustrada

Hasta pasada la mitad del siglo XX, persistió con mucha fuerza el prestigio del método empleado en las llamadas ciencias naturales, se pensaba que les proporcionaba un rigor y certeza indudables. Se llegó a considerar que los demás conocimientos humanos —desde la filosofía hasta la sociología, pasando por el derecho y la economía— nunca podrían ser consideradas ciencias mientras no se ajustasen al método típico de las ciencias naturales. Este prejuicio «cientifista» alcanzaría su ápice con el desarrollo del positivismo lógico del círculo de Viena, que durante casi medio siglo logró imponer sus puntos de vista en amplios sectores del mundo intelectual.

El prestigio del método científico se empezaría a resquebrajar cuando Popper⁶ hizo ver que el progreso de las ciencias no se fundaba en la solidez de un sistema de racionalidad cerrado y completo sobre sí mismo, como habían sostenido los positivistas, sino que la estructura de la investigación científica, lo que hacía avanzar a la ciencias naturales, se apoyaba en la audaz formulación de conjeturas y suposiciones, sujetas a contrastes y refutaciones que, en último término dependían siempre de la decisión de la mayoría de los miembros de la comunidad de los investigadores de una determinada disciplina. La postura de Popper se vio reforzada por el modo en que Kuhn⁷ puso de relieve la historicidad de las formas de conocer. En línea de continuidad, Feyerabend⁸ llegaría a decir que la ciencia moderna no tiene fundamento, no es más que simple tradición, puro mito sin fundamento en acto.

A partir de entonces, la relación entre verdad y método se hizo mucho más compleja de lo que se había pensado hasta entonces. La relación entre teoría y práctica no era tan sencilla como pensaban los positivistas. No se mantenía en pie la afirmación de que todo conocimiento de la realidad era cierto si estaba fundado en una teoría construida con un método riguroso que respondía de su consistencia y totalidad.

Las ciencias naturales siempre habían gozado de la ventaja de apoyarse de forma más o menos oculta en las relaciones de causalidad que regulan los procesos de la naturaleza. Un hecho que había servido para ocultar una evidente realidad: que la investigación —lo que hace avanzar las ciencias— es acción humana, algo que se sitúa más allá de la causalidad de los procesos naturales. Pronto no quedaría más remedio que reconocer que la investigación no solo estaba impulsada

⁶ POPPER, Karl R., *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1962.

⁷ KUHN, Thomas, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago University Press, Chicago, 1970.

⁸ FEYERABEND, Paul, *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Anaya, Madrid, 2007.

por intereses cognitivos, algo que afecta a todo tipo de ciencias, sino que supone una precomprensión del mundo de la vida, realizada desde dentro de una cultura.

Los intereses que habían impulsado a los procesos cognitivos hasta entonces habían sido ignorados, mantenidos ocultos bajo el aparente determinismo de los procesos naturales. Se empezaba poco a poco a descubrir que lo propio de la acción humana es desatar posibilidades fácticas que mantienen siempre abierta las posibilidades de la historia. Así, por ejemplo, las ciencias empíricas permiten construir nuevos artefactos, a partir de los cuales se hacen posibles acciones hasta entonces no viables, y en ese sentido los artefactos se convierten en instrumentos. Pero eso quiere decir, que los nuevos artefactos se pudieron construir a partir de los instrumentos que ya estaban disponibles en esa cultura concreta. Se hacía entonces evidente que el progreso de las ciencias no seguía un camino lineal y previsible sino que estaba abierto a continuas bifurcaciones —en su mayoría imprevisibles— que surgen como consecuencia de descubrimientos que solo son accesibles desde esa concreta situación histórica. En otras palabras, en cuanto acción humana, la investigación científica sigue el camino insospechado que es propio del devenir de la humanidad en el seno de la historia.

El complejo de inferioridad de las llamadas ciencia del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, que en gran parte fue provocado por la actitud de los postkantianos, empezaba a desaparecer. La búsqueda de la verdad no se reducía al hecho de disponer de un método, sino que se hacía necesario entender el sentido de la acción humana.

El problema del método había surgido con Descartes, continuado por Kant, y en un último intento de darle un mejor y más sólido fundamento, había sido retomado por Husserl⁹. Después de todos estos intentos se empezaba a ver con mayor claridad que no era tan sencillo declarar lo que es racional y lo que no.

Husserl, por ejemplo, había culpado a Galileo de haber entendido el mundo de la vida como un puro formalismo matemático, pero su diagnóstico resultaba insuficiente, lo que en realidad había ocurrido era un error antropológico, no se había considerado al hombre en sus actos sino que se le había hecho dependiente de sus productos. En otras palabras, se había otorgado más importancia al producto que a la producción, se había olvidado que los actos son previos a la potencia.

Bajo la apariencia de la certeza y rigor del método científico se había pretendido poner límites a lo que puede llegar a alcanzar la luz de la razón. Ya Hegel había criticado a Kant por intentar poner ese límite —la cosa en sí— pues para imponerlo no le había quedado más remedio que situarse más allá de ese límite, lo que no dejaba de ser una manera evidente de negarlo. Para Hegel, era precisamente la pregunta por el límite la que ponía de manifiesto el ilimitado deseo de saber del ser humano. Algo que ya había señalado Aristóteles como propio del *logos* humano.

A pesar de sus críticas a Kant, la antropología de Hegel no dejaba de seguir enfocando la acción humana desde el producto, y no desde la producción. Eso explica su idea de la alienación y su imposibilidad de superarla. Una vez que el producto se ha situado fuera de la acción, no basta para recuperarlo declararlo como propio, tal como habían pretendido Feuerbach y Marx. Poner

⁹ HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991.

el acento en la propiedad del producto es confirmar la alienación. Solo cabe la recuperación del producto, la superación de la alienación, desde la producción, desde ese acto vital e integrador que es el trabajo humano. Lo propio del acto es que satisface por sí mismo; en ese sentido no satisface ninguna necesidad. Desconocer que el hombre vive en acto es la fuente de la alienación.

Intentos fallidos para recuperar la filosofía práctica

Después de la II guerra mundial, no era fácil seguir sosteniendo la radical separación entre teoría y práctica que había tratado de imponer Kant con sus juicios sintéticos *a priori*. La crisis del positivismo y del fenomenismo habían puesto de manifiesto la quiebra de los supuestos kantianos. Este ambiente de crisis del método científico, de pérdida de la ilusión de una teoría objetiva absoluta y desinteresada, se hace patente en *La dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer¹⁰. A lo largo de ese texto se denuncia la superficialidad del aparente progreso de la civilización, la pseudo subjetividad de las ciencias, y la retórica defensa de la libertad del individuo. El libro pone de manifiesto que la Ilustración había sido tan totalitaria como cualquier otro sistema, y que su pretendida liberación había resultado ser una farsa.

Había llegado el momento de buscar el puente que permita transitar entre la teoría y la práctica, que pudiera reconducir los objetivos de la Ilustración. Se hacía urgente enfocar la acción humana desde una perspectiva más amplia que la científicista. El caso es que, desde Hobbes hasta Kant, la acción humana se había enfocado desde una ingenua analogía con la causalidad de los procesos naturales, como un modo de explicarla según la dinámica determinista de esos procesos.

El persistente prejuicio de reducir la práctica a la teoría, de confundir la producción con el producto, había afectado de modo especial a la dimensión política de esa comunidad de personas que es toda empresa.

Después del fracaso de los intentos de trasvasar el paradigma científico para explicar el devenir de la sociedad, había llegado el momento de explicar la dinámica de la sociedad, no desde fuera y de modo reactivo, desde una supuesta «mano invisible», sino desde dentro y de modo activo. No obstante, como ahora veremos, se pretendería que fuese el resultado de la interacción entre individuos.

Desde posiciones ideológicas distintas, tanto Habermas como Rawls han intentado recuperar el sentido de comunidad, algo que depende de la voluntad de los que la integran. Ambos se han dado cuenta de la importancia de la comunicación, que en efecto es la fuente y origen de toda comunidad, pero no obstante, influidos por el «teoreticismo» de la postmodernidad, han tendido a confundir la comunicación con el lenguaje, dejando fuera esa dimensión inseparable que es el trabajo, la disposición al servicio mutuo, que brota de la persona misma

Habermas¹¹, consciente del problema práctico que representa la conjunción del lenguaje de dominación y poder, que ordena y manda, con ese otro lenguaje implícito, que desde la

¹⁰ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2018.

¹¹ HABERMAS, Jürgen, *The Theory of Communicative Action. vol 1: Reason and the Rationalization of Society*, Heineman, London, 1984.

aceptación y la realización de esas órdenes, condiciona y puede hacer fracasar en el logro de los resultados perseguidos, ha pretendido estudiar bajo qué supuestos se puede desarrollar ese diálogo de un modo racional. No obstante constituye una limitación de su enfoque el que, como ya hemos dicho, sigue pensando que el «nosotros» o la «voluntad general», se construye a partir del yo aislado de cada uno. A lo que se añade la dificultad de que ese paso solo puede ser diseñado mediante la teoría, y llevado a cabo mediante el diálogo sobre los intereses individuales de cada uno. El problema es que para la realización efectiva de ese diálogo —o «acción comunicativa»— se requiere de unas condiciones ideales que de hecho son inalcanzables, e incluso en el caso de que lo fueran, las conclusiones de ese supuesto diálogo nunca tendrían fuerza obligatoria. Habermas a pesar de sus intentos nunca ha dejado de moverse en el plano de la teoría y no en el de la práctica en su sentido propio. Su teoría de la comunicación se reduce a una investigación de los contextos en los que se puede dar una interacción racional. Se trata por tanto de establecer unas normas de acción, algo a lo que solo se puede acceder desde la práctica, pero no en el sentido que la entiende Habermas.

También Rawls¹², de modo parecido a Habermas, parte de una situación inicial ideal de individuos desinteresados, a partir de la cual supone sería posible configurar la sociedad justa. A partir de unas existencias individuales aisladas, mediante un sistema externo a ellas, pretende convertirlas no en coexistencias, sino en una única existencia. Una vez más, lo que se pretende es construir la idea de voluntad general, o verdadera coexistencia, pero desde un instrumento tan limitado como el cálculo de las consecuencias. Persiste por tanto en Rawls la idea de que a partir de la teoría se puede dar solución al problema práctico. Al igual que Habermas, parece no darse cuenta de que lo propio de la práctica es que en ella no se da nunca una supuesta solución inicial, sino la que se da en el presente, en cada situación histórica, y que es a partir de ella como hay que buscar los modos para que se acerque a la justicia, para que se mejore la coexistencia.

En ambos casos se trata de un valioso intento por pasar del mero existir al coexistir, lo cual no es posible si se sigue viendo al hombre no como persona, sino como mero «yo». En el fondo algo muy parecido a la actitud de Fichte.

Por otro lado, Habermas y Luhman¹³ han discutido sobre el modo de llevar a cabo esa recuperación del proyecto ilustrado, enfocando la acción humana como significativa, susceptible por tanto de interpretación. Para Habermas se trataba de explicar el mundo de las relaciones humanas a partir de un «lenguaje ideal»; para Luhman, recurriendo al criterio de «reducción de la complejidad», como elemento clave para entender el sentido de la acción humana. En cualquier caso, ambos han seguido mirando a la acción desde fuera, desde el punto de vista de un observador externo.

Todo apunta a que el camino para acceder al sentido genuino de la acción pasaba por enfocarla desde dentro de ella misma. Algo que ya estaba presente en Aristóteles cuando la entendió como *energeia*, o, en otras palabras, como acto de ser.

¹² RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1986.

¹³ *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Verlag, 1990.

La persona humana

La persona humana¹⁴ no solo es un existente, como los otros seres del universo, sino que conoce, es consciente de su existencia, lo que le convierte en un coexistente. Alguien abierto al cosmos, a los otros hombres, a su creador.

Como sostiene A Gehlen¹⁵, el hombre aparece como el único ser natural cuyo proceso de adaptación a un medio concreto hubiera quedado interrumpido. Su modo de vida no depende ni se ajusta a las condiciones de un medio concreto, sino que se las proporciona él mismo. Desde un punto de vista morfológico o ecológico el hombre no resultaría viable, carece de adaptación.

Puede juzgarse que esa interrupción hizo posible la aparición del hombre, que una concreta naturaleza, la que pudiera ser resultante de un proceso de hominización, pudiese ser asumida y gobernada por una persona, un espíritu que no procede de la naturaleza.

El hombre no es solo naturaleza o tendencia sino además persona, un espíritu encarnado que a través de su cuerpo puede manifestar su libertad. A partir de la vida natural recibida, la persona va configurando lo que el hombre es en cada momento, su esencia —cuyo ápice es su yo— su manifestación en la historia

Como persona creada el hombre no se conoce a sí mismo plenamente, sino de modo precario, tiene por tanto una intimidad deficiente y solitaria, en búsqueda de correspondencia, la que espera encontrar en un futuro. Esta intimidad necesita, por tanto, salir de sí misma, buscar su réplica, su creador, donde reside la clave de su identidad. Un destino que no depende tan solo del hombre

Toda naturaleza es tendencia, principio de operaciones. La semilla de un árbol, por ejemplo, en interacción con la naturaleza tiende a tomar la forma del árbol, propia de su especie. Una vez crecido, en su madurez, el árbol da lugar a semillas que vuelven a convertirse en árboles, en una repetición cíclica incesante. No hay por tanto historia de la naturaleza, pues solo cabe la repetición incesante de lo que está dado en su seno, lo que abraza su causa final. En el hombre también hay tendencia, pero su destino no se reduce a la dinámica de su naturaleza, a su desarrollo morfológico. La libertad hace que el destino del hombre no culmine ni en la naturaleza, ni en la historia, sino que se proyecta más allá del tiempo.

Ya Aristóteles, que desconocía el concepto de creación y de persona, se dio cuenta de que lo propio del hombre era el disponer: lo definió como el animal que tiene *logos*.

Ese disponer se manifiesta en que para llevar a cabo su acción, para habitar el cosmos, para dominar la tierra, el hombre requiere de medios, instrumentos o artefactos que él mismo tiene

¹⁴ Gran parte de las ideas expuestas han sido inspiradas en GARCÍA GONZÁLEZ, Juan A., *El hombre como persona. Antropología filosófica*, Ideas y libros, Madrid, 2019.

¹⁵ GEHLEN, Arnold, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1980.

que fabricar a partir de la naturaleza. Multiplicación de medios que dan lugar a las distintas culturas que evolucionan en el seno de la historia.

El sentido del trabajo

El proceso de añadir coexistencia personal a la existencia natural —manifestación de la intimidad del espíritu— es el trabajo, expresión objetiva de un entender y querer, que demanda correspondencia y reciprocidad.

El trabajo es por tanto la actividad humana transitiva, no queda en su interior, no solo repercute sobre él mismo, sino que tiene un resultado exterior. Mediante el trabajo el hombre habita y perfecciona el universo, al tiempo que se perfecciona a sí mismo. No obstante, como consecuencia de su libertad, el hombre puede también empeorar el universo, al tiempo que se empeora él mismo.

Lo esencial del trabajo no es el esfuerzo del cuerpo, la fatiga y el desgaste físico, sino el añadirse de un coexistir, de un entender y querer, que apunta más allá del resultado del trabajo. El hombre trabaja porque es libre, no es pura necesidad, simple naturaleza o tendencia, sino que tiene un futuro, espera llegar a saber de sí. Cuando la Biblia afirma que el hombre fue creado para que trabajara, está haciendo referencia a algo constitutivo del ser del hombre, a su libertad. Sin trabajo el hombre no solo sería inviable biológicamente, sino que su libertad quedaría inédita. El trabajo no es por tanto un castigo, sino manifestación de la dignidad del hombre.

Los animales no trabajan porque no son libres, no coexisten, no tienen nada que aportar a la naturaleza —ni a sí mismos— sino que permanecen encerrados cada uno en su entorno natural, carecen de futuro, son mero persistir, permanencia en un tiempo que retorna sin futuro.

La naturaleza de cada hombre no les proporciona su perfección, la plenitud de su acto de ser, cosa que por lo demás es imposible, sino como camino para alcanzar —mediante el trabajo— el encuentro con la razón de su existir, con su creador.

La raíz de la libertad humana reside en el deseo de saber, en su capacidad de conocer, de acceder al ser de las cosas. Mediante la abstracción el hombre de algún modo detiene el existir de las cosas, llegando al concepto, que le permite nombrarlas, distinguirlas y reconocerlas. Surge así el mundo de los signos que a través del progresivo dominio de los sonidos, hace posible la comunicación: el lenguaje y el trabajo. Sin el lenguaje y el trabajo, el deseo de saber humano quedaría como bloqueado, sin posibilidad de fluir y acrecentarse.

Ese deseo de saber, compartido en el tiempo —situado en el plano de la voluntad— hace posible no solo humanizar la naturaleza sino mejorar la propia conducta. El lenguaje y el trabajo hacen posible la manifestación de la libertad humana en la naturaleza. Lenguaje y trabajo logran que el saber humano se haga presente en el tiempo, uniendo así a todas las generaciones.

Entre el pensar y lo pensado no hay distancia, solo la inmediatez de la intencionalidad, sin embargo, entre lo proyectado y lo realizado hay una sucesión de medios que apunta a un fin, un proceso que lleva tiempo y está siempre abierto a nuevas e inesperadas oportunidades. Mientras el conocimiento objetivo es en presente, hay contemplación de la cosa, posesión inmediata del

fin, el conocimiento impulsado por el querer requiere tiempo y trabajo, apunta a un final que hay que realizar y que no siempre se consigue.

Para pensar no se requiere de la voluntad del sujeto, pero para diseñar y llevar a cabo un proyecto se requiere de la continuada renovación y persistencia del acto de voluntad, imprescindible para recorrer la demora de la procesalidad. En cualquier caso, ni el hablar ni el trabajo serían posibles sin en el fundamento del conocimiento objetivo, sin el asombro y la contemplación. Es el saber intelectual el que permite ordenar las cadenas de medios y fines.

Por estar fundado en el entender y querer, trabajo y lenguaje son relación objetiva y común, apertura mutua. Desde un punto de vista objetivo el trabajo es el entramado de medios que hace posible la vida en común.

Forman parte del trabajo tanto la acción productora, ejercida o sobre las cosas, como la acción directora, ejercida sobre las personas, que se lleva a cabo mediante el discurso y las palabras. Aunque distintas, no se pueden separar, pues no hay producción sin diseño, como tampoco hay poder sin autoridad. Si el trabajo solo fuese acción productora —dominio despótico— no se daría lugar a un producto sino a un efecto, no sería una relación libre sino causal. En otras palabras, no sería acción humana

A la acción directora le corresponde contribuir a ordenar la vida en común, a crear la cultura, a facilitar que todos puedan añadir vida personal a la naturaleza compartida. Una cultura será tanto más elevada cuanto más respetuosa sea con la libertad de las personas, cuanto más facilite que la singularidad de sus acciones se manifieste en la tarea común. Por ser un ejercicio de la razón práctica la acción directora es más acertada cuanto mayor es la implicación del saber y el querer de todos los que participan en el trabajo en común. Por eso el trabajo es siempre dialógico, nunca despótico.

Las cosas inanimadas solo son susceptibles de dominio despótico, que es lo menos humano por ser, sobre todo, violento. Por otro lado, las cosas ni pueden rebelarse —ya que no son libres— ni contribuyen al proyecto al que se orienta el trabajo. En las acciones meramente productoras no hay comunicación posible con el receptor de la acción, por lo que no es digno aplicarla a una persona adulta. El trabajo no se limita a la acción productora —al dominio despótico— sino que apunta a la mejor manifestación de la persona humana, para lo cual se requiere de la prudencia que es lo propio de la acción directiva.

Como acabamos de ver, el sentido del trabajo depende de cómo se entienda al hombre. Para que se entienda mejor lo que acabamos de exponer puede ser conveniente examinar dos modos deficientes de entender el trabajo: el de los griegos y el de los ilustrados o modernos.

El trabajo en el mundo griego

Para los griegos, lo radical, la suma perfección, estaba en el existir de la naturaleza. Lo propiamente humano no estaba sumido en la temporalidad, sino que mediante el *nous* el hombre alcanzaba la dimensión no temporal de la realidad, de algún modo accedía a la verdad, que permanece para siempre. El alma —*psique*— permanece, trasciende el tiempo. En consecuencia, la vida humana buena era la dedicada a conocer el fundamento de la realidad, lo que subyace en

el devenir de la naturaleza. Se trataba por tanto de una vida intelectual o teórica, separada y distinta del hacer operativo, del que tiene que enfrentarse con la temporalidad y el cambio.

Desde esta perspectiva, dedicarse a la *poiesis*, a modificar la naturaleza para dar lugar a productos —que permanecen en el tiempo, son contingentes— es algo que para los griegos carecía de sentido. Los animales tenían resuelto su modo de vivir, solo el hombre tenía que esforzarse por sacar adelante la vida biológica. El trabajo, la acción del hombre sobre la naturaleza, solo podía ser un castigo, algo que debía caer sobre los esclavos.

De acuerdo con este planteamiento el orden de la sociedad —la *polis*— debería consistir en hacer posible la vida teórica, que solo es accesible a unos pocos. Por otro lado, como la vida teórica supone la vida biológica, era una exigencia de la *polis* que existiesen los esclavos, dedicados a la continua reposición de las necesidades del cuerpo humano. El resultado es que la mayoría de los que vivían en la *polis* quedaban sometidos al despotismo de unos pocos.

Sostenía Aristóteles que «el uso que hacemos de los esclavos no es tan diferente del que hacemos de los animales: esperamos tanto de los unos como de los otros un uso parecido de su fuerza corporal para satisfacer nuestras necesidades»¹⁶.

Al considerar que la animalidad era lo común del hombre con otros seres de la naturaleza, y al entender que para satisfacer las necesidades no se requería del *logos*, sino que bastaba con obedecer a las órdenes del amo, asemejaba la vida de los esclavos al modo animal de vivir. Tanto los unos como los otros estarían movidos desde fuera. Eso le llevaría a establecer una separación radical entre la *poiesis* y la *praxis*, entre acciones que tienen el fin fuera de ellas mismas, y acciones que tienen el fin en sí mismas.

Si se niega que para trabajar hay que conocer lo que se hace y el por qué se hace, si supone que se puede trabajar sin acceso al diseño y dirección, la intención queda detenida en el producto; algo muy parecido a lo que les ocurre a los animales.

Si la naturaleza tendía a su propia perfección, dentro de la armonía y persistencia de la causa final, el trabajo no podía ser más que una pretensión inútil, pues al final lo que persiste son las leyes inexorables del cosmos. Si la única perfección del hombre radicaba en el *nous*, en la vida teórica, consistente en vivir de acuerdo con la fijeza de la naturaleza, ¿qué sentido tenía dedicarse a la producción? El trabajo no podía añadirle nada a la naturaleza ni al mismo hombre.

Los griegos habían puesto toda su confianza en la metafísica, el modo de comunicar con el fundamento, de trascender la contingencia y el cambio, pero que no alcanza a identificarse con la libertad, por lo que deja sin explicar el tema del destino humano.

El descubrimiento de las ideas había representado para los griegos un modo de salirse de la mutación y contingencia del mundo de los fenómenos. Pero mientras en la realidad la idea está

¹⁶ Pol. I, 5, 1254b 23-28.

materializada, en el pensar está desmaterializada, presente en abstracto. En otras palabras, la razón humana no alcanzaba la raíz última de la realidad.

El enfoque de los griegos al tomar la dinámica de la naturaleza como explicación de la regularidad del devenir, tiene el inconveniente de que entonces la historia no es posible, ya que no cabe una finalidad superior a la de la naturaleza.

Para la visión naturalista del paganismo solo cabe el eterno retorno del acontecer natural y el trabajo solo puede ser *hybris*, un simple desatino.

El sentido moderno del trabajo

A partir del siglo XVII, con la llegada de la Ilustración, se daría la vuelta al planteamiento griego del sentido del trabajo¹⁷. También se va a pretender superar la temporalidad y la contingencia, pero no ajustándose al ser inmutable de la naturaleza, tal como se había descubierto a través de la metafísica. El nuevo modo de superar el devenir será mediante el conocimiento operativo de la ciencia, es decir haciendo el mundo predecible y controlable, en otras palabras, calculable, mediante el auxilio de las matemáticas. Había que sustituir el tiempo por el espacio, suprimir el futuro, poner todo en un único presente simultáneo y completo, condición sin la cual el cálculo no sería posible.

La nueva actitud requería superar el miedo que los griegos habían tenido a la crematística, a la multiplicación sin término de los medios. De acuerdo con los supuestos de la nueva ciencia la sociedad —y la historia— era un sistema cerrado de entropía constante. No había por tanto ningún problema de multiplicar los medios de modo incesante, pues no se caminaba hacia el caos sino dentro de un sistema cerrado y controlable, del «mejor de los mundos posibles».

La primacía de la acción se le otorgaba a la voluntad que apuntaba a un resultado final previsible y calculable, donde se daría un óptimo subjetivo de la propia condición individual. Había que lanzarse al logro de un futuro mejor, que cada vez se alejaría más, y que requería de más medios para resolver problemas cada vez más complejos. El destino del hombre sería trabajar sin término, transformar el mundo, hasta llegar paradójicamente a un momento en el que el trabajo no fuese necesario, y el hombre pudiera vivir feliz sobre la tierra.

Con este planteamiento a los hombres no se les valoraba por lo que eran, sino por su productividad, por lo que llegasen a tener. Resultaban estar movidos desde fuera —por el resultado— no desde su interior. Un resultado no muy distinto al de los griegos, solo que la vida buena, en la que tampoco sería necesario el trabajo, no estaba dada sino que ocurriría al final de la historia, cuando el progreso se hubiese agotado, cuando la naturaleza hubiese desaparecido transformada en artefacto, cuando ya no hubiese sociedad, cuando cada uno pudiera vivir para sí mismo.

En el planteamiento de los ilustrados se prescinde de que el acto de producir es más importante que el resultado, o en otras palabras, que el acto es anterior a la potencia. Se prescinde de que no

¹⁷ Para ampliar sobre el sentido del trabajo en ambos ámbitos se puede consultar MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA ORTEGA, Miguel Alfonso, *Repensar el trabajo*, Eunsa, Madrid, 2004.

es necesario esperar al desenvolverse de la potencia para ser. Se olvida de que para el hombre vivir es ser, y que la producción sigue a su ser, a su vivir. Conocer y pensar no son medio, sino fin.

La economía, entendida como crematística —ciencia de la riqueza o de la multiplicación incesante de los medios— pasaba también a ser enfocada desde el resultado y no desde la acción. A partir de A. Smith —en el siglo XVIII— hasta F. W. Taylor —a principios del siglo XX— se generalizaría la idea de que el trabajo, reducido a su dimensión dinámica objetiva, al incremento incesante del producto, podía ser organizado «científicamente», es decir mediante la aplicación de una teoría cuantitativa de la productividad.

La economía dejaba de ser la técnica de la preservación —tal como la entendían los griegos— y pasaba a ser la ciencia de la multiplicación de los medios, de la creación de riquezas. Se daba por descontado que el logro de la abundancia era la panacea de todos los problemas del convivir humano, que una vez logrado el continuo aumento de la productividad, se superaría la escasez y con ello las tensiones sociales.

El trabajo realizado «científicamente», orientado al incremento del producto por unidad de esfuerzo, es lo que Adam Smith llamaría la «división del trabajo», la única manera objetiva o científica de llevarlo a cabo. Surgiría así la idea de racionalidad del trabajo, determinada en función de un resultado meramente cuantitativo. Se pretendía haber reducido toda la complejidad del concepto del trabajo —de la acción productiva— a un simple proceso sistemático diseñado en términos de conveniencia y utilidad.

Con este modo «científico» de entender el trabajo no hacía falta la empresa, no se requería de la voluntad compartida en la elección del bien factible que es la esencia de la acción humana que fundamenta toda comunidad. La producción pasaba a ser entendido como un proceso global determinista movido por causalidad natural o «científica», ajena por tanto a la libertad de la acción humana.

El obrero Adamita, al igual que el esclavo griego, no tenía que pensar sino ejecutar, seguir las pautas de un diseño que le habría sido impuesto desde fuera. Se olvidaba que en el trabajo bien entendido inteligencia y ejecución son inseparables. Ciertamente que la inteligencia ahorra tiempo de trabajo, pero no lo hace para producir más de lo mismo —como pensaba Smith— sino para producir otras obras de mayor calidad y valía.

El propio Adam Smith se daría pronto cuenta de que el obrero sujeto a su esquema de división del trabajo dejaba de ser considerada como una persona, que en realidad se le seguía tratando como un esclavo, no tenía ni que pensar ni querer, solo someterse a la «racionalidad» de la productividad. Del mismo modo que los griegos pensaban, aunque por razones distintas, que el hombre no tenía nada que añadir a la causalidad natural, solo que en este caso oculta bajo el concepto de «racionalidad del proceso productivo».

Por otro lado, en la nueva ciencia de la economía la distribución del producto entre los que lo producían, núcleo mismo de la dimensión política del trabajo, no era el resultado de ninguna teoría científica, como no tardaría en reconocer David Ricardo. Problemas de distribución que siempre persistirán ya que están ligados a la libertad humana, pero que todavía en nuestros días

se insiste en resolver científicamente, ya sea mediante un análisis psico-matemático de tipo conductista, o más recientemente mediante supuestas teorías matemáticas de la decisión.

Adam Smith estaba convencido que la cadena de medios y fines, que es lo propio de la acción humana, podía ser situada en el plano de la causalidad natural, de tal modo que la «división del trabajo» tendería de modo necesario y previsible —de modo lineal— al mejor modo de producir todas las cosas. No era consciente de que como resultado de la libertad de la acción humana, esos procesos naturales se humanizan abriéndose en múltiples novedades, que no se agotan nunca y se bifurcan de modo incesante en cadenas que no se acabarían nunca. Como buen ilustrado, Smith estaba convencido de que el futuro sería mejor que el pasado y el presente, que en un futuro más o menos lejano se daría la plenitud de la humanidad. Había que vivir abierto a un futuro sin preocuparse de cómo sería. Lo inevitable del progreso, la confusión de la ética con la técnica, permitía despreocuparse de distinguir entre lo bueno y lo malo; lo que contaba era el resultado, el único bien inevitable.

Como ha señalado H. Arendt, pretender que la utilidad podía ser el significado general de toda significación era un sin sentido. Lo útil nunca lo es en absoluto, sino siempre lo es para algo, para alguien, y solo en unas determinadas circunstancias.

Una vez que se ha negado la posibilidad de acceder a una verdad, y se pretende sustituir la verdad por el método, no es posible alcanzar un principio que justifique la distinción entre medios y fines, que es precisamente la razón de la utilidad. Como ya había señalado Lessing con su famosa pregunta sobre cuál podría ser «el uso del uso». Si se mantiene la sustitución de la práctica por la teoría, entonces la única salida posible es el subjetivismo, la abierta negación de la coexistencia propia de la persona, es decir, la disolución de las comunidades que hacen posible el trabajo y la sociedad. El utilitarismo pretendía hacer posible la idea de construir el trabajo, la sociedad y la historia «*etsi Deus non daretur*» (como si Dios no existiera). Como la historia reciente de Europa ha demostrado, eso conlleva al «*etsi homo non daretur*».

Para la economía surgida de la Ilustración, el trabajo era algo externo, un proceso mecanicista solo apreciado por el valor monetario de su producto final. En tal caso, los obreros —los que participan en la producción— son solo instrumentos de una utilidad final, medida por el dinero conseguido. La marginación del obrero en el trabajo se producía sin ningún tipo de acción por parte suya, sin nada que de algún modo la justificase. La dimensión política del trabajo quedaba radicalmente eliminada. Como pondría de manifiesto el movimiento de los «Luditas» en el siglo XIX, los obreros eran tan ajenos a la empresa como las máquinas, y precisamente por eso, de hecho eran intercambiables. Desaparecía así el sentido subjetivo del trabajo, lo que la persona aporta a los demás, y lo que eso implica para el acto de ser de todos.

Esta reducción de la producción al producto y de la dirección al diseño «científico» supuso la eliminación de ambas, y, en consecuencia, la supresión de la empresa como comunidad de personas en el trabajo. Es muy significativo que hasta tiempos muy recientes la empresa fuese considerada un puro mecanismo que, una vez diseñado y puesto en marcha, ya no necesitaría de gobierno.

Al someter la tecnología al rendimiento monetario del producto, la división adamita del trabajo ha llevado a la sustitución progresiva de la política por la «economía como ciencia». En el

momento presente, una parte importante de la población trabaja en las empresas, pero está excluida del gobierno de las mismas, y por tanto del desarrollo del trabajo y de la constitución política de la sociedad. La solución para paliar este déficit de gobierno político, ha consistido en construir un tipo de democracia representativa, basada en la opción entre soluciones tecnocráticas no muy diferentes entre sí, lo que posibilita que, en medio de una creciente apatía, haya elecciones periódicas, destinadas a sustituir a los ejecutores de unos planes que en último término apuntan siempre al mismo fin: el aumento continuado del producto total, considerado como la solución definitiva.

Todavía a principios del siglo XX sostenía F. W. Taylor¹⁸ que los conflictos sociales que se planteaban en el seno de la empresa podían ser resueltos «científicamente». Cuando esto ocurriera, cuando el diseño de la empresa se ajustase a métodos cuantitativos, todo funcionará con el automatismo de una máquina. La empresa quedaba así reducida a una máquina para obtener rendimientos monetarios. En ningún caso sería un medio de participación directa en el gobierno de la sociedad.

El marco legal de la empresa

El desarrollo de la división del trabajo admite como esencia de la teoría de la empresa¹⁹, puede ayudar a entender por qué en la Inglaterra del siglo XIX, después de un apasionado debate en el parlamento y en la opinión pública, como con detalle describe Taylor²⁰, llevaría a la configuración de la empresa como sociedad anónima, un modo de dar cobertura legal a la idea utilitarista de que la empresa no puede ser otra cosa que un diseño «racional» para obtener rendimientos monetarios.

En la evolución que va desde la figura de las *collegia* del derecho romano hasta las *joint stock* del capitalismo británico del siglo XIX, como ha descrito Avi-Yonah²¹, se produjo la asombrosa transformación de la persona jurídica en un mero artificio para dar cobertura política a un artefacto «vaciado de personas» pero destinado a generar ganancias monetarias. No obstante, tenía el no pequeño inconveniente de que por unas razones u otras podría generar pérdidas, lo cual provocaría que, después de no pocas discusiones, se produjera la introducción legal de la *Limited Liability*. Una vez «vaciada legalmente» de personas físicas, que son sus socios naturales, la empresa había dejado de ser una comunidad de personas y en su lugar se procedería a constituir una asamblea de *shareholders* que la manejarían desde fuera, con vistas a la obtención de los mayores rendimientos monetarios posibles.

¹⁸ TAYLOR, Frederick Winslow, *Management Científico*, Orbis, Barcelona, 1984.

¹⁹ Este tema lo he desarrollado en MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA ORTEGA, Miguel Alfonso, *Dirigir empresas: de la teoría a la realidad*, Madrid, Eunsa, 2005.

²⁰ TAYLOR, James, *Creating Capitalism: Joint Stock Enterprises in British Politics and Culture 1800-1870*, Woodbridge, London, 2006.

²¹ AVI-YONAH, Reuven S., «The Cyclical Transformations of the Corporate Form: A Historical Perspective on Corporate Social Responsibility», *Delaware Journal of Corporate Law*, núm. 30, 2005, págs. 767-818.

La figura de la sociedad anónima se ha limitado a recoger la disolución de la empresa como comunidad de personas, consecuencia del intento de la modernidad de sustituir la práctica por el método científico. De esa manera se produjo un retroceso, pues en lugar del naciente concepto dinámico de propiedad, ligado al saber hacer operativo, a la capacidad social de innovación, que se empezaba a vislumbrar al final de la edad media, se volvió al concepto estático de propiedad, a la visión patrimonial tal como lo entendían los romanos.

El trabajo en la empresa

Para entender la empresa hay que situarla como una parte del trabajo, una realidad extensiva que se superpone con la sociedad y está sometida a la intermitencia de la historia. Lo propio del trabajo es la continua apertura a la posibilidad inesperada que introduce la acción humana, con ocasión no solo del continuo intercambio entre las personas sobre el modo de vivir en común, sino por el continuo aparecer de nuevas personas. Una apertura que es dual, pues por un lado hace posible el producto —el artefacto—, y por otro lado, ese mismo artefacto, posteriormente se convierte en utensilio, potencia la acción futura, tanto propia como ajena.

Las acciones humanas van más allá de la finalidad natural del ser humano, lo que se manifiesta en que el trabajo —junto con la historia— es inacabable de suyo, no se orienta a una finalidad intrínseca, carece de forma propia. En último término, la historia es amorfa, nunca culmina, y a la postre es absurda.

La estructura objetiva del trabajo está ligada a posibilidades factivas: tanto posibilitantes como posibilitadas. Constituye un ámbito insaturable, nunca cerrado ni acabado. A partir de cualquier situación histórica siempre surgen nuevas posibilidades. No hay nada en la dinámica del trabajo que lleve a un término predecible que se alcance de modo inexorable. Lo alcanzado con el trabajo realizado siempre podía haber sido realizado de muchos otros modos, y puede ser continuado de modos no previsibles. Esto quiere decir que la culminación del trabajo objetivo está fuera de su propio alcance, y que su término subjetivo está fuera de ella. Con el avanzar del tiempo las posibilidades realizadas por el trabajo se van haciendo relativamente autónomas, van quedando a disposición de las generaciones siguientes. Lo único nuevo en la historia son las personas que se hacen cargo de ellas y que se renuevan constantemente.

En cualquier caso, queda claro que la producción no se mueve en el plano de la causalidad natural, donde actúa la causa eficiente, sino que surge de la libertad del sujeto que trabaja desde dentro de una comunidad, situado históricamente. La producción solo es posible mediante la conjunción y persistencia de varias voluntades, que guiadas por el conocimiento compartido, van haciendo realidad un proyecto en común, abierto siempre a ser realizado de muchas otras maneras.

En el producir humano —en el trabajo— la intención del fin va más allá de la acción y de la misma cosa producida. Cuando esto se niega y se pretende que lo producido sea un fin en sí mismo, entonces la producción se independiza de la práctica, se pierde el control de la técnica, se deforma el sentido del trabajo, y se disuelve la comunidad.

El trabajo solo tiene sentido en cuanto contribuye en mayor o menor medida a la coexistencia-convivencia de las personas. Su finalidad es hacer posible la manifestación de la singularidad

irrepetible que es cada persona, para lo cual es necesario establecer relaciones de mutua entrega y aceptación. Lo propio del espíritu es la continuada apertura a la perfección del acto de ser. Dicho de otro modo, el fin del trabajo es hacer viable la donación de cada uno a las demás personas, y en último término a su creador, plenitud de la aceptación y el reconocimiento.

En la organización del trabajo confluyen dos dimensiones: la organización espacial, o disposición de los medios, que es lo propio de la técnica, y la organización temporal, o elección de los fines, que es lo propio de la ética.

La organización de los medios, la dimensión externa y objetiva del trabajo, es aporética, pues el plexo medial no admite solución única. La técnica nunca resuelve los problemas sino que los transforma en otros distintos, normalmente más complejos, pues requieren de mayor dependencia y organización. No es sensato pretender el dominio espacial del plexo medial en el que se desenvuelve la producción. El dinamismo de lo tecnológico abandonado en sí mismo no conduce a ningún lado, es ajeno a la ordenación de las acciones humanas hacia su fin. Solo desde el dominio temporal o teleológico del trabajo, del empeño por mejorar en la coexistencia, se hace posible que los medios sean entendidos como tales, que el trabajo humano tenga sentido.

La sociedad como expresión colectiva y externa del trabajo humano está sometida a continuo cambio, lo que exige dirigir la producción, optar por una determinada organización espacial de los medios. Algo que solo es posible en comunidades pequeñas, donde es posible renovar y mantener el continuado concurso de voluntades. Aunque el «yo quiero» está en el origen de la acción práctica, ese querer personal solo se hace operativo cuando se transforma en un «nosotros», en una comunidad o «voluntad general», sin la cual el querer del «yo» quedaría frustrado.

Esto es lo que está detrás de la idea de empresa, un modo de articular el yo con el nosotros que hace posible la producción. El problema de la empresa no es tanto técnico —de organización del espacio— sino de llevar a cabo lo que Rousseau llamaba voluntad general, y que no es otra cosa que saber conjugar en libertad el nosotros a partir del yo de cada uno.

Lo importante no es el empresario como individuo que maneja a los demás en función de un interés externo a la comunidad de trabajo, sino que cada uno de los que participan en una empresa son empresarios en cuanto que son capaces, cada uno en su nivel de competencia, de crear esa coexistencia que implica aprender a conjugar el nosotros. Todos llegan a ser empresarios cuando todos se esfuerzan por hacer posible que a todos se les facilite su realización como personas, cuando la empresa tiende a ser una comunidad de personas.

La persona es un coexistente, no cabe por tanto el yo solitario, sería impotente. La acción humana solo es posible desde la apertura al nosotros que es tarea de la voluntad. Nosotros somos los que libremente queremos y hacemos algo. Toda empresa es comunidad de personas, pues la voluntad personal requiere concurso, superar la indigencia propia del yo vuelto sobre sí mismo. La empresa, como el trabajo, tiene su raíz en el reconocimiento de la menesterosidad de la persona humana, que es infecunda en sí misma y necesita abrirse a otros. Las manifestaciones de la persona humana están a disposición de todos.

La empresa es un saber operativo compartido, un «nosotros sabemos y podemos hacerlo», algo dinámico que se proyecta a un futuro realizable. No es la propiedad de la cosa, lo patrimonial en el sentido clásico, lo que constituye una empresa, sino el disponer compartido de un saber hacer, esencia de la acción productiva. Sin olvidar que el saber operativo de la empresa solo tiene sentido integrado en ese otro «nosotros sabemos hacerlo» mucho más amplio que es la sociedad, o el trabajo entendido en su totalidad, en su devenir histórico.

No es posible considerar la empresa como una realidad aislada del resto de la sociedad, es la unidad funcional de organización del trabajo en su totalidad, todas juntas constituyen una malla que articula y hace posible la vida en sociedad. La finalidad de una empresa es de servicio: detectar que puede ser útil a la sociedad en un tiempo y espacio delimitado. Ninguna empresa puede vivir de espaldas a lo que está ocurriendo en la sociedad. El dinamismo de la acción humana productiva exige que todo funcione del mejor modo posible.

Si el hombre tiene que trabajar no es solo porque tenga que comer, sino porque necesita realizarse como persona, abrirse a los demás, aportar su don singular, contribuir al buen funcionamiento de la sociedad. No es cierto que la sociedad llegará a funcionar bien cuando todas las empresas se dediquen solo a ganar dinero. Las empresas ganan dinero cuando la sociedad tiende a estar bien organizada, cuando a toda persona se le reconoce el derecho al trabajo, que es algo más que recibir un salario —o si no es posible un subsidio— sino a participar en las tareas de constitución y gobierno de la sociedad a través principalmente de la propia empresa. La dignidad de cada hombre no deriva del valor de su producto, sino de su propio ser personal.

La empresa no es una estructura cerrada sobre sí misma, sino una comunidad abierta. El trabajo supone destinatarios, pues es manifestación y aportación personal, en primer lugar lo son las personas con las que se trabaja, en segundo lugar las personas a las que se pretende cuidar con la producción, en tercer lugar las personas que aportan sus recursos, en cuarto lugar todas las otras comunidades con las que se convive, y en último lugar la naturaleza. Pero por encima de todo, el destinatario último del trabajo humano es Dios, sin el cual no sería posible. Si no hubiera destinatarios, la producción perdería su sentido como acto libre, sería resultado de la espontaneidad natural. Por eso, la libertad puede perderse si la intención del trabajo no va más allá del producto, o cuando a los clientes se les considera medios para la propia satisfacción. Es decir, cuando se dirige al cerramiento del propio yo.

En cuanto «saber hacer compartido» la empresa tiene poder, lo cual requiere de relaciones de subordinación mutua, estar todos sometidos a disciplina. Un poder solo es auténtico, no mero despotismo, cuando se apoya en ese saber compartido que es la autoridad en que se fundamenta toda comunidad. Solo ese tipo de dualidad hace crecer a las personas que constituyen una verdadera comunidad. Cuando en una comunidad todos están de acuerdo es señal de que algo en esa comunidad no va bien, pues la autoridad no proviene de la unanimidad sino del saber compartido, que solo surge si se acepta y se discute lo que cada uno aporta para enriquecer a todos. No respetar la visión de otros impide la mejora en el saber hacer, se cae entonces en la rutina, y se ciega esa fuente de novedad inagotable que es cada persona. En toda empresa que marche bien, mandar y obedecer se ejercen alternativamente, según la novedad de lo que cada uno aporta desde el lugar que ocupa.

Conclusión

El derecho es la búsqueda de la justicia objetiva en un caso concreto, o del sentido práctico de la realidad. Con las reflexiones expuestas a lo largo de estas líneas he pretendido ayudar a que vaya aflorando la riqueza inagotable de la convivencia humana, y de modo más concreto rehabilitar la visión de la empresa desde una visión más clara de lo que es la acción práctica humana. La entraña interpretativa del derecho exige superar las excesivas simplificaciones del mercado y de la empresa, impuestas por visiones perezosas de la realidad, hacer un esfuerzo por dejar a un lado las simplificaciones cientifistas de esa realidad compleja que es la convivencia humana, para entender la realidad concreta del convivir humano aquí y ahora.

El derecho surge del reconocimiento de las facultades naturales de la persona —consolidadas en capacidades culturales—, las cuales a su vez posibilitan las distintas acciones humanas: los derechos que la persona humana tiene socialmente reconocidos. Los derechos adquiridos facultan a la persona para ejercer acciones que no nacen naturalmente de sus capacidades naturales, sino estrictamente de atribuciones que le han sido asignadas culturalmente.

El jurista debe esforzarse por llegar al fundamento del hecho que tiene que juzgar. No puede dejarse llevar por la consideración de que en el trabajo y la empresa lo importante es el resultado y la eficiencia. La pregunta ¿qué es lo justo? pone de manifiesto su carácter práctico, se trata de buscar el sentido profundo de la acción humana, lo cual requiere algo así como una invención interpretativa, llena de connotaciones éticas y políticas²².

El derecho surge y se asienta en las exigencias mismas de la coexistencialidad de la persona humana, lo cual no excluye que esté siempre acordado por los hombres, pues solo en el desarrollo vital de esa coexistencia en el seno de las distintas comunidades es como los hombres han ido «inventando» el derecho, del latín «*in venire*» que significa descubrirlo, con la luz de la razón, en el sentido del obrar humano. Ahora bien, ese inventar exige un amor a la verdad, una voluntad de descubrirla allí donde se encuentra. Solo así el derecho podrá resolver los litigios entre las personas, reajustar la vida en común.

²² OLLERO TASSARA, Andrés, *¿Tiene razón el derecho?*, Publicaciones del Congreso de los Diputados, Madrid, 1996.