

BASES CONCEPTUALES PARA EL ESTUDIO DE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL DE LA EMPRESA

PEDRO MORANDÉ*

ABSTRACT

This paper is intended to show the convergence between argumentations regarding social accountability of individuals and institutions, based on ethical and philosophical grounds on one hand, and on the empirical sciences, on the other, despite the fact that they develop in different scenarios. The essence of the discussion aims at persuading that, more important than the motivation that social players may have to assume said accountability—which can be justified in different and even contradictory ways—is their need to adjust to varied cultural contexts and, in today's functionally differentiated society, to diverse subsystems that operate in and keep an eye on the entrepreneurial environment. Thus, although the enterprises' main social responsibility lies in their specific lines of business, the complexity of the means where they operate compels them to take on duties outside their own areas. Whether such context can help economic agents develop ethical virtues is beyond the scope of this work, but both the more and the less virtuous are equally obliged to pay attention to how they are viewed within their environment and then adjust their conducts accordingly. After explaining the author's observation prism (1), the paper analyzes ethical (2) and empirical arguments (3) regarding accountability, to later apply them to the specific context of the functionally differentiated society (4) and of enterprises in it (5).

Keywords: Social responsibility, Firm, Business, Ethics

JEL Classification: M14

RESUMEN

El presente artículo pretende mostrar la convergencia entre la argumentación ético filosófica acerca de la responsabilidad social de las personas e instituciones y la que procede de las ciencias empíricas, aun cuando se desarrollen en planos distintos. El núcleo de la argu-

* Decano de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Chile, pmorande@uc.cl

mentación quisiera persuadir de que más relevante que la motivación que puedan tener los actores sociales para asumir esta responsabilidad, la que puede ser justificada de manera muy dispar e incluso contradictoria, es la necesidad que ellos tienen de adaptarse a contextos culturales variados y, en la actual sociedad funcionalmente diferenciada, a distintos subsistemas que operan en el entorno de las empresas y que las observan. Así, aunque la principal responsabilidad social de las empresas radica en el propio giro de su negocio, la complejidad de su entorno social las impulsa también a asumir responsabilidades fuera de su giro. Que este contexto ayude a desarrollar virtudes éticas en los agentes económicos es algo que aquí no se discute, pero tanto los más virtuosos como los menos virtuosos están obligados por igual a tener en cuenta cómo son observados desde su entorno y a ajustar funcionalmente sus conductas a estas observaciones. Después de explicar el prisma de observación de quien escribe (1), el artículo analiza los argumentos éticos (2) y los empíricos (3) en torno a la responsabilidad, para aplicarlos posteriormente al contexto específico de la sociedad funcionalmente diferenciada (4) y de las empresas dentro de ella (5).

Se me ha invitado a colaborar en la Revista ABANTE, aportando una conceptualización amplia sobre la responsabilidad social de la empresa (RSE), para obtener una mirada de conjunto sobre las determinaciones sociales de esta responsabilidad. A su vez, la conceptualización debería ayudar también a percibir más claramente los desafíos específicos de nuestra época.

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y DEL PUNTO DE VISTA DE ESTA REFLEXION

El tema de la responsabilidad, tanto en el plano individual como en el social, ha sido abordado tradicionalmente desde la ética, aunque con variados énfasis y conceptualizaciones a lo largo del tiempo. Pero es también un tema que se puede abordar desde la perspectiva de las ciencias empíricas, como de hecho ocurre desde hace algún tiempo, aunque con una antigüedad ciertamente menor que la del discurso filosófico. Ello da pie para que el enfoque actual se esfuerce en ser interdisciplinario, puesto que lo que observa una disciplina no necesariamente puede ser observado desde otra, corriéndose el riesgo de que aun usando una misma palabra se refieran en paralelo a realidades diferentes. Quien escribe estas reflexiones es un sociólogo, lo que significa que tiene un particular sesgo de observación, propio

de su disciplina. El diálogo académico interdisciplinario pareciera resultar más productivo cuando, en lugar de ocultar la particularidad del punto de observación de cada disciplina, se expone más bien con franqueza, en la esperanza de ser complementado desde otros ángulos de observación. Esta aclaración es tanto más esencial si consideramos que, debido al nivel de complejidad y de especialización alcanzado por la organización de la sociedad actual, la observación que realizan las ciencias empíricas, a diferencia de la que ofrece el discurso filosófico, particularmente el metafísico, se ha ido desplazando paulatinamente desde una “observación de primer orden”, es decir, desde una observación inmediata de la realidad fundada en la experiencia, a una “observación de segundo orden”, es decir, a una observación de los observadores de la realidad, lo que quiere decir que la observación se encuentra mediada por criterios de selección de la información que, en parte, proceden de la organización social misma y, en parte, del conjunto de las variadas disciplinas que confluyen en el análisis de la realidad.

Quisiera valerme de esta distinción entre “observación de primer orden” y “observación de segundo orden”¹ para situar la diferencia y complementariedad de la visión que sobre la responsabilidad social ha desarrollado el discurso ético filosófico y el discurso de las ciencias empíricas, particularmente, de la sociología. Observar es trazar una distinción a partir de la cual el observador indica un lado de ella, que especifica y determina, y deja el otro lado sin indicar, como lo indeterminado o “como todo lo demás”.² Así, por ejemplo, la distinción ontológica entre ser y nada, que indica el ser como lo existente, lo presente, y la nada como lo que no existe, como la negación del ser; o la distinción ética entre bien y mal que indica el bien y considera el mal como ausencia de bien. Tales distinciones permiten el desarrollo de un discurso consistente a condición de que se respete el principio lógico de “tercero excluido”: o se está en un lado de la distinción o en el otro, pero nunca en ambos simultáneamente. Por cierto, se puede hacer más complejo el discurso reintroduciendo la distinción en lo distinguido tantas veces como se quiera, pero siempre que se vuelva a respetar el

¹ Para esta distinción me baso en Luhmann (1984), especialmente capítulo 4, pgs. 151 y ss., quien aplica a las ciencias sociales la lógica de Spencer-Brown, (1972.)

² Esta es la definición básica con que opera la lógica de la forma de Spencer-Brown.

mismo principio lógico de la exclusión simultánea de todo tercero.

Quien traza una distinción del modo indicado, no puede ver la distinción misma, puesto que la unidad de lo distinguido le resultaría paradójica. Así por ejemplo, en el caso de quien aplica en su discurso la distinción entre responsabilidad e irresponsabilidad, tema que nos ocupa, no puede preguntarse simultáneamente si es responsable o irresponsable hacer la distinción entre responsabilidad e irresponsabilidad. Tendrá que decir necesariamente que es responsable si ese es el lado que ha indicado en la distinción, puesto que de lo contrario, entraría en contradicción y no podría indicar nada. La lógica se ha ocupado desde antiguo de esta paradoja, como en la conocida formulación griega de la paradoja del mentiroso: “un mentiroso dice: lo que digo ahora es mentira”. O no sería un mentiroso porque dice la verdad, o tendría que hacer pasar por verdad su mentira. Pero ahora sabemos con más precisión de qué se trata del “punto ciego” de toda observación de “primer orden” y que la paradoja deja de ser paralogizante si es observada por un observador de este observador, quien puede ver que el primer observador no puede ver la distinción con que observa. Un observador de “segundo orden” es, evidentemente, también un “observador de primer orden”. Por ello, la paradoja no puede propiamente resolverse. Pero existiendo una pluralidad de observadores que se observan mutuamente entre sí, se incrementa la conciencia de los límites de cada uno y de la necesidad de cooperar entre todos para tener una visión más ajustada de la realidad.

Cuando se considera el papel que desempeñan las ideas en la vida social, como en este caso, el concepto de responsabilidad social, el sesgo en que incurre el sociólogo es procurar la inmediata correlación de esa idea con las circunstancias sociales e históricas en que ella aparece y se difunde. Con ello presupone, desde su punto de vista, que la realidad social antecede a cualquier idea y que el pensamiento forma parte de la semántica con que una sociedad, en un determinado momento histórico, se observa a sí misma para comprenderse, gobernarse y tomar conciencia de las paradojas que debe resolver para asegurar un mejor aprovechamiento de las circunstancias variables de su medio ambiente. Todo pensamiento se estructura en una semántica que es puesta a disposición de la sociedad y que, lejos de ser ajena a las circunstancias sociales, depende de ellas. La sociedad, por su parte, se vale de esta semántica para observar los criterios de variación, de selección y de estabilización de lo seleccionado que ya ha utilizado o que

están disponibles para ser utilizados en el futuro.

Aquello que el sociólogo ayuda a revelar, en este caso, la correlación del pensamiento con la forma de organización de la sociedad, simultáneamente oculta aquello que ha quedado fuera del criterio seleccionado para observar. Lo que se oculta, en este caso, es el valor absoluto e intrínseco de las ideas que los filósofos suelen defender para aproximarse a los presupuestos últimos del pensamiento, como si el pensamiento no tuviese otra restricción a su libertad que aquella determinada por el acto mismo del pensar, de su profundidad, de su creatividad y originalidad.³ Es comprensible que todo filósofo reivindique para su sistema conceptual una autonomía tal que haga que lo único importante para juzgarlo sea su propio mérito intrínseco. Pero cuando se adopta este presupuesto de observación, es decir, el sesgo del filósofo, como se podría denominar, se corre el riesgo de interpretar la realidad social como “una-filosofía-que-se-hace-historia”, es decir, de asumir que todo aquello que existe en la realidad social existía antes en la cabeza de quien lo pensó, llegándose en el extremo a desarrollar una visión voluntarista, legalista o conspirativa de lo real, sea en relación a aquello que se juzga como positivamente logrado o como negativamente abortado. A las teorías triunfalistas acerca del progreso humano han seguido, como un péndulo, las teorías pesimistas de la decadencia humana, oscilación que se prolonga hasta nuestros días en todos los ámbitos donde surgen conflictos éticos nuevos o reviven los antiguos.

Sin embargo, la pretensión de que existe una realidad empírica antecedida de un pensamiento que le da su forma, ha ido perdiendo progresivamente su plausibilidad social. Si en las sociedades más simples resultaba todavía comprensible la ficción hipotética de un observador omnisciente para quien nada en el mundo sucedía sin su conocimiento o su consentimiento, la complejidad de las sociedades actuales ha hecho abandonar paulatinamente esta metáfora en su intento por comprender cómo se consigue armonizar, pese a todas las contradicciones, el interés particular y el interés general. Se ha hecho cada vez más evidente que no existe ni un sujeto que por sus especiales dotes personales sea capaz de procesar toda la información disponible, ni un lugar privilegiado de observación que, aun con el mayor apoyo tecnológico concebible, pueda considerar todos los factores

³ Ver, por ejemplo, Heidegger, Martin (1994).

sin dejar afuera ninguno de ellos.

Pero, al abandonar la pretensión de un observador omnisciente, se debe abandonar también el supuesto de que las ideas existen con independencia de la realidad social que les da significado. Algunos han interpretado este cambio de perspectiva como la emergencia de un reinado imperialista de las ciencias empíricas y el ocaso de la metafísica (y de la ética). Mas, si se observa detenidamente, de lo que se trata es simplemente de reconocer que la distinción entre metafísica y ciencias empíricas, como toda distinción, tiene dos lados y no se puede entender uno de ellos a despecho del otro, sino por el contrario, reconociendo que la distinción misma de ambos puntos de vista para la observación es posible bajo la hipótesis lógica del tercero excluido.

La arbitraria contraposición entre el primado de la filosofía o de las ciencias empíricas queda resuelta, entonces, si se acepta que ambas miran la realidad desde su propio punto de observación y que ven lo que pueden ver desde la distinción con la que observan. Además, se observan mutuamente entre sí. De este modo, asumir el criterio de observación de la sociología frente al valor de las ideas éticas que circulan en una sociedad no significa, en absoluto, negar o contradecir su intrínseca pretensión metafísica, sino sólo reconocerla como la necesidad inherente al punto de vista de una “observación de primer orden” sobre la realidad que aspira, en última instancia, no obstante sus limitaciones, a encontrar una correspondencia entre el pensamiento y la realidad en el conjunto de todos sus factores. Las ciencias empíricas, por su parte, atendida la creciente complejidad alcanzada por el fenómeno social, diferencian de esta “observación de primer orden”, una “observación de segundo orden”, que les permite hacer comparaciones entre los sistemas de pensamiento sin tener que confrontarlos entre sí, de tal modo que si uno se pretende verdadero el otro debe ser necesariamente falso, o viceversa. La observación empírica permite rescatar la posición del tercero excluido correlacionando las distintas semánticas que circulan en la sociedad con las variaciones experimentadas por la organización social misma. Al adoptar este procedimiento, no pretende, en consecuencia, sustituir a la filosofía o transformarse en una suerte de meta filosofía, sino mucho más humildemente, colaborar a comprender las contraposiciones entre las distintas variantes del pensamiento a partir de las circunstancias reales y siempre contingentes de la vida social concreta.

Cuando se prescinde de esta mutua colaboración entre la filosofía y las ciencias empíricas en las discusiones sobre ética social, pareciera no quedar

otro camino que imputar las discrepancias de las ideas que circulan a la convicción subjetiva de los individuos que las sustentan, como meras “preferencias” de la voluntad individual o como justificación de inconfesables intereses objetivos, disimulados a través de las elecciones subjetivas. De ello ha vivido durante mucho tiempo la “crítica ideológica” o lo que, en otros ámbitos, se ha llamado la “filosofía de la sospecha”. Si ello ha conducido a la intolerancia y al conflicto, tampoco ayuda mucho lo que aparenta ser su antídoto, la promoción del pluralismo y la tolerancia, en la medida en que nuevamente recae sobre ella la sospecha del ocultamiento de intereses inconfesados o de meras preferencias subjetivas. Como no es difícil de observar a nivel de la opinión pública, el pluralismo se asocia demasiado rápidamente con el relativismo moral y, a la coherencia fundada en la convicción, se le imputa también rápidamente la sospecha de integrista.

Para facilitar la formación de un consenso a pesar de la inevitable existencia de la sospecha y de la desconfianza se ha optado, en subsidio, por un pragmatismo que busca encontrar acuerdo en la formulación positiva de la norma ética o legal, omitiendo la discusión sobre los fundamentos desde los cuales las partes concurren al acuerdo. Así ocurrió ya con la aprobación en 1948 de la Declaración Universal sobre los Derechos Humanos por parte de las Naciones Unidas y se ha podido observar con posterioridad en los consensos alcanzados sobre otras materias. Alcanza incluso hasta el mismo fundamento del Estado de Derecho que casi todos los pueblos se apresuran en consentir como la expresión más excelsa de la civilización, a condición de no profundizar en las razones por las cuáles se llega a esa convicción. A veces, se disimula este pragmatismo mediante formulaciones negativas, como aquella afirmación de que el sistema vigente es el menos malo de todos los sistemas existentes, ahorrándose la necesidad de dar razones positivas para fundarla. Se ha hablado también de conseguir “mínimos éticos” ampliamente sustentados por la sociedad, dejando todo lo demás sin ser sometido a discusión. Pero, no es difícil observar que estos arreglos pragmáticos o mínimos, aunque se expresen finalmente en el lenguaje de la ética o del derecho, como han debido renunciar a la discusión del fundamento, requieren apoyos adicionales, de naturaleza no filosófica, que los hagan viables, tales como sus ventajas económicas, políticas, de seguridad o de cualquier otro tipo que, sin embargo, no suelen recogerse en la argumentación.

A la argumentación racional acerca de los fundamentos éticos de las conductas humanas le hace falta, en consecuencia, la consideración com-

plementaria que pueden ofrecer las ciencias empíricas acerca de la función social que cumplen los discursos éticos y acerca de su correlación con los cambios operados en la organización de la sociedad, de tal suerte que pueda identificarse cuándo el discurso tiene repercusiones operativas en el comportamiento social mismo y cuándo corre el riesgo de convertirse en una retórica sin incidencia en la vida social real.

II. LA REFLEXION SOBRE EL FUNDAMENTO ETICO DE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL

El concepto de responsabilidad, aplicado tanto al plano de las conductas individuales como sociales, ha estado presente en todas las reflexiones éticas conocidas, aunque no siempre se le haya explicitado de la manera que hoy día se hace, convirtiéndolo, como hace Hans Jonas⁴, en el principio estructurador de todo su sistema ético. Al clásico deseo del bien y de la benevolencia (Platón), de una vida feliz, lograda o autorrealizada, de una vida virtuosa y prudente (Aristóteles), de un *ordo amoris* (San Agustín), propios de la tradición clásica, se agregó la previsión racional, el cálculo de beneficios o utilidades (Locke, Hume) y la moral del deber incondicionado (Kant) en el pensamiento moderno. Habría que considerar, además, la continua reelaboración de los conceptos clásicos que alcanza hasta nuestros días, como por ejemplo, la propuesta de una “civilización del amor” hecha por el Papa Pablo VI, y asumida por los pontífices siguientes, actualizando el concepto agustino.

Puede decirse que en todos los sistemas de pensamiento contruidos sobre la base de estos conceptos se contempla alguna forma de ejercicio de la responsabilidad, sea como una obligación socialmente exigible, contraída por la actuación libre de las personas y, subsidiariamente, de las instituciones en que ellas se involucran, sea como un ideal colectivo en torno a la idea de un *bien común* o de un *interés general* fundado en la común e igual dignidad de todos los seres humanos que, en el mediano y largo plazo, no puede dejar indiferente a nadie que reconozca un vínculo de pertenencia a una sociedad particular o, incluso, a la humanidad en su conjunto.

No obstante las importantes diferencias y matices de la argumentación

⁴ Jonas, Hans “(1995) (el original es de 1979).

ética a lo largo de la historia de Occidente, se puede decir que existe una gran continuidad en sus aspectos esenciales, particularmente, en la consideración de la especial dignidad de la persona humana por el solo hecho de ser humano, incluso en el caso de que su comportamiento en circunstancias específicas pueda contradecir o violar flagrantemente esta misma dignidad. Es conocida la afirmación moderna de Kant, sustentada también en la tradición clásica, de que la persona humana debe ser considerada como un “fin en sí misma y nunca como un medio”,⁵ de lo que se deriva inmediatamente una obligación de responsabilidad para el ordenamiento jurídico de la sociedad, la cual ha sido asumida en la mayor parte de las constituciones políticas de los Estados y especialmente reafirmada después de la derrota del régimen nacional socialista al término de la segunda guerra mundial.

Si la persona es un fin en sí misma, su dignidad no es deducible de ninguna propiedad particular de su existencia o de su conducta y es, por idéntica razón, “intangibile” frente a las conductas de individuos, grupos o Estados. Así, el fundamento último de la responsabilidad que les es imputable a las personas y a las sociedades reside en la dignidad inherente a la existencia humana como tal, al hecho de ser considerada no sólo como un “algo” sino de “alguien”.⁶ Sobre esta base se ha considerado como una suerte de “regla de oro” de la ética el principio de “no hacer a otro lo que nadie quisiera que le hicieran a uno mismo” o, positivamente formulado, “amar y respetar al prójimo como a sí mismo”. Siendo la dignidad humana indeducible de cualquier propiedad particular de la existencia, este “como a sí mismo” quiere poner solamente un punto de referencia analógico a una dignidad que, en propiedad, no tiene medida alguna y que es anterior a cualquier medida. Sólo admite ser considerada en “proporción” a la dignidad propia, postulándose, de modo generalizado, la igual dignidad de todos los seres humanos. Pero esta “igualdad” se sustrae, por lo dicho, a toda medida y está más allá de cualquier intento de operacionalizarla con criterios cualitativos o cuantitativos.

La aceptación de este fundamento no ha sido cuestionada por ninguna proposición que haya querido poner en su lugar un principio sustitutivo equivalente, de igual o análogo alcance universal. Los problemas suscitados

⁵ “*Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*”, es una de las formulaciones del imperativo categórico de Kant. (1977).

⁶ Ver al respecto Spaemann, (2000).

a lo largo de la historia con esta concepción del orden ético no surgen del disenso sino más bien de la paradoja que resulta al poner como fuente de las obligaciones sociales un criterio que no admite operacionalizaciones absolutas y de validez general. En cierto sentido, ello pone a la persona fuera de la sociedad, ya que la sociedad requiere para su funcionamiento medidas concretas de reciprocidad, de intercambio, de coerción y de libertad que la idea de una dignidad humana indeducible trasciende. Positivamente considerado, se afirma que la persona es anterior y superior a la sociedad y al Estado, afirmación particularmente dramática y necesaria después de las trágicas experiencias históricas de ideologías y regímenes totalitarios. Pero esta misma afirmación deja a la sociedad sin criterios prácticos para dimensionar la responsabilidad social debida en cada caso y circunstancia a los individuos o que es exigible a ellos, más todavía cuando la desproporción entre el poder de la sociedad y el de los individuos, como en la sociedad actual, alcanza un grado tal que los individuos por sí mismos no pueden hacer exigibles los derechos que le corresponden en virtud de su dignidad.

Si ya esto ha representado un problema en el ámbito de los derechos individuales esenciales reconocidos en el ordenamiento jurídico, con cuánta mayor razón representa un problema no resuelto en el ámbito de los así llamados “derechos sociales”, tales como el derecho al trabajo, a la salud, a la seguridad social, a la educación, a la vivienda, que aunque gocen en muchos ordenamientos jurídicos incluso de rango constitucional, dependen del desarrollo económico y social específico de una determinada época histórica. Esta dificultad hace que la ética pueda convertirse en letra muerta, no obstante que esté considerada en el ordenamiento institucional y de que existan personas de buena voluntad que quieran ponerla en práctica. Hace también que se preste a toda suerte de imposturas, en el sentido de pretender justificar con argumentos éticos decisiones que se toman en razón de su conveniencia o de intereses particulares, legítimos o no. Puede, finalmente, transformar a la ética en la aspiración utópica de una sociedad concebible pero difícilmente posible, con la tentación consiguiente de desprestigiar la tradición, de negarle su autoridad intrínseca y de pretender comenzar todo de nuevo, como si la convivencia pudiese regularse a voluntad.

Podría decirse, en síntesis, que desde una “observación de primer orden”, la de los filósofos, se ha considerado la responsabilidad como con-

substantial a la *naturaleza* social de la persona humana que debe su “vivir” al “convivir” con otros en una “polis”, la cual debe propender a que la convivencia lograda realice la finalidad última de cada persona, desarrolle sus capacidades y virtudes, y armonice la libertad de todos quienes participen de ella.⁷ Sea que tal responsabilidad sea asumida conscientemente en el actuar de la persona o que, por el contrario, la descuide, los actos personales tendrán objetivamente consecuencias para otras personas, de tal suerte que la sociedad puede imputar sobre ellos una determinada responsabilidad, por acción u omisión, sea en el plano penal o en el civil, o en la simple sanción moral. La objetividad de la responsabilidad trasciende así la subjetividad de la conciencia. Por ello, la motivación, aunque importante para el desarrollo de una vida recta, nunca alcanzó en la tradición filosófica el nivel de fundamento, puesto que habría opacado la objetividad de lo socialmente exigible.

Pues bien, no es difícil imaginar que el consenso en torno a la existencia de una *naturaleza* social de la vida humana fuese incuestionadamente aceptado en una sociedad cuya cultura se apoyaba en las tradiciones orales, en el conocimiento personal de todos los individuos involucrados en la convivencia, en que el sentido de pertenencia a la “polis” era el principal criterio de autoobservación de la sociedad. La mayor prueba a la que se sometía la universalidad de los criterios éticos, en este contexto, era en relación a su aplicabilidad a los “enemigos”, a los extranjeros, a los extraños y desconocidos, a los que tenían otro sentido de pertenencia. De ahí que pueda considerarse un gran avance civilizatorio la instauración de la “ley del talión”, del “ojo por ojo, diente por diente” que aseguraba la proporcionalidad de la pena tanto en relación a la comunidad de los iguales como en relación a los enemigos, y que alcanzara la plenitud de su universalidad precisamente en el mandamiento cristiano de “amar al enemigo”, aun cuando este precepto fuese dejado al cuidado de la libertad de las personas y no pudiese ser socialmente exigido.

Sin embargo, la emergencia de las sociedades estamentales, jerárquicamente organizadas, primero, y la emergencia de sociedades funcionalmente organizadas, como la sociedad moderna, después, obligan a reinterpretar el criterio de pertenencia como base común y compartida de todos los individuos y como fundamento de la atribución de responsabilidad.

⁷ Esta es la conocida conceptualización de Aristóteles, desarrollada complementariamente en “La Política” como en la “Ética a Nicómaco”, y que con algunas precisiones posteriores se ha mantenido hasta el presente.

des sociales. Estas comienzan a depender ahora del contexto de la posición o de la función, poniendo en primer plano los problemas relativos a la justicia distributiva por encima de los relativos a la justicia conmutativa. Es decir, aparece más claramente en la conciencia de la autoobservación y de la autodescripción de la sociedad el papel estructurante y organizador que desempeñan las diferencias antes que las igualdades,⁸ sean aquellas relativas a la división del trabajo y la especialización profesional, al rango y a la preparación educacional, al carácter intelectual o manual del trabajo, a los niveles de información involucrados o, finalmente, como en la época actual, a la eficiencia y productividad de las conductas en relación al bien común.

La homogeneidad de la “observación de primer orden” requiere ser progresivamente complementada por la consideración de la complejidad introducida por el tipo de diferenciación que va estructurando la sociedad, lo que obliga a introducir una “observación de segundo orden”, en el sentido ya definido, que posibilite la comparación de lo razonablemente comparable y evite las generalizaciones irrazonables. La invención de la imprenta y la consiguiente generalización de la cultura escrita fue lo que permitió esta radical transformación de la autodescripción de la sociedad, en tanto hace posible la introducción del registro minucioso y detallado de los hechos y de las circunstancias, la introducción de criterios cuantitativos de medición, y sobre estas bases, la introducción de criterios de temporalidad, que representa una de las características más esenciales de la estructuración de la sociedad moderna. El costo y valor de oportunidad pasa a ser ahora determinante, tanto en relación a los derechos como a las responsabilidades.

Evidentemente, ninguna de estas innovaciones pone en cuestión, en virtud de su propio mérito, los fundamentos éticos de la responsabilidad que habían sido elaborados por el pensamiento filosófico clásico y moderno. Tampoco su universalidad, al menos en el sentido de que cualquier discurso sobre la dignidad humana como tal no podría abandonar su dimensión trascendente haciéndola deducible de condiciones particulares de existencia o de convivencia. No obstante, si no desea quedar como un discurso meramente teórico y especulativo, debe tomar en cuenta los criterios de diferenciación propios de la complejidad de las sociedades actuales, agregando a la comprensión “natural” o espontánea de las situaciones que afectan la dignidad humana, la información especializada según los diferentes dominios de operación en que se desenvuelve la actividad social. Pienso que la

⁸ Ver al respecto Luhmann (1998).

bioética, en la actualidad, se ofrece como una suerte de paradigma en relación a las exigencias intelectuales y sociales que desafían a la reflexión ética. Junto a la competencia filosófica requerida por el concepto de dignidad característico de la vida humana, exige también la competencia científica vinculada a los temas específicos de investigación que afectan el conocimiento de la vida humana. Algo análogo ocurre también con la reflexión relativa a los temas de la ética económica, como por ejemplo, en el caso de la ética relativa a las finanzas, que además de la “actitud natural” exige conocimiento e información especializada.

III. LA RESPONSABILIDAD SOCIAL DESDE EL HORIZONTE DE LAS CIENCIAS EMPIRICAS

La existencia de criterios éticos para definir responsabilidades individuales y sociales no ha sido una característica exclusiva de aquellas sociedades que desarrollaron sistemas de pensamiento rigurosamente elaborados. Todas las culturas humanas conocidas, desde las más arcaicas hasta las que presumen de haber alcanzado un más alto grado de civilización, han preservado un núcleo ético mítico, como lo ha llamado Paul Ricoeur,⁹ que heredado de sus antepasados, se traspasa enriquecido como patrimonio espiritual de conocimiento e información a las generaciones futuras. En este núcleo ético mítico está condensada la experiencia humana considerada digna de ser transmitida por muchas generaciones precedentes y, por tanto, portadora de un principio de sabiduría para el gobierno de sí mismo, de las relaciones humanas y sociales. Y también es portador de un conjunto de claves hermenéuticas relativas a la formación de las expectativas de lo que es razonable esperar del comportamiento humano de las futuras generaciones.

Algunos han sostenido que no es suficiente la existencia de este núcleo ético mítico para poder afirmar que todos los pueblos han llegado a reconocer la existencia de principios éticos que gobiernan sus asuntos cotidianos, de los cuales sea posible deducir criterios de responsabilidad social compartidos y obligatorios. Los científicos sociales pueden replicar a esta afirmación señalando que es evidente la existencia de distintos grados de reflexión en el pensamiento, según se hable de culturas que no conocieron

⁹ Ver: Ricoeur (1990).

la escritura y vivieron permanentemente de la oralidad o bien de culturas que introdujeron tempranamente la tecnología de la escritura, ampliando la posibilidad de descontextualizar y recontextualizar sus afirmaciones en grados crecientes de universalidad y de complejidad. Pero la existencia de criterios éticos no es sólo un patrimonio de estas últimas sociedades. Aun con menores grados de elaboración reflexiva, todas las culturas han desarrollado lo que hoy día suele llamarse un “capital cultural”, compuesto por criterios de sabiduría decantados en el curso de la formación de su “tradicción” que alcanzan precisamente hasta la descripción de esa condición específicamente humana que se suele describir con el concepto de dignidad.

Ningún ser humano que llega al mundo lo hace a un desierto despoblado donde necesita reinventar la lengua, el fuego o la rueda. Nace más bien al interior de una tradición que ha seleccionado por él y para él todo lo que considera valioso y digno de estima, y que se lo transmitirá con la esperanza de que esa tradición sea enriquecida y adaptada a las nuevas y cambiantes circunstancias de la interdependencia entre los pueblos y de sus formas de vida. Así como los biólogos nos han familiarizado con los mecanismos de la transmisión hereditaria de la información que los organismos vivos necesitan para su sobrevivencia y desarrollo, así también las ciencias sociales han hecho un análogo aporte al conocimiento de los mecanismos de la transmisión histórica de la cultura entre los seres humanos. Tanto el dato biológico como el cultural convergen en la afirmación de que la pertenencia del ser humano a su especie, a diferencia de la pertenencia de las cosas, es de carácter genealógico y, por tanto, irrevocable. Se puede en cualquier caso interrumpir una cadena genealógica de pertenencia, pero no se la puede sustituir ni modificar sino a través de los mecanismos propios de la interdependencia genealógica.

No es de extrañar, en consecuencia, que el culto a los ancestros y antepasados sea uno de los más arcaicos en todas las culturas, sea que se les atribuyeran propiedades divinas o permanecieran en la condición de creaturas de un Dios trascendente e increado. Una prueba elocuente de la dignidad atribuida a la condición humana como tal se puede encontrar en el hecho de que todas las sociedades han tenido ritos especiales para enterrar a sus muertos, cualquiera hayan sido las hipótesis desarrolladas para afirmar la continuación de la vida después de la muerte o para proclamar su término. La conciencia de esta dependencia genealógica de una larga cadena de antecesores, que se remonta hasta el origen mismo de la

vida y de la dependencia de quienes vendrán a la existencia en el futuro en razón de esta misma pertenencia, ha permitido a los pueblos tener conciencia de la red intergeneracional que sostiene la vida en el presente y que la sostendrá en el futuro, al mismo tiempo que apreciar todo conocimiento e información capaz de favorecer la responsabilidad humana no sólo en el sentido de garantizar la sobrevivencia, en la medida de lo humanamente posible, sino de garantizar también que la sabiduría ya aprendida y comprobada por la experiencia sea transmitida con sentido a las generaciones futuras, no para ahorrarles su trabajo, sino para hacerlas partícipes de esta pertenencia a la tradición, que es lo que permite que todas las preguntas acerca del sentido de la existencia puedan ser planteadas y respondidas por quienes vienen a ella.

De la observación de las culturas surge, por decir así, el dato antropológico básico que sustenta toda la reflexión sobre la ética: que nadie se ha dado a sí mismo la existencia, que ella procede de otros y no sólo en el sentido ontogenético propio de la reproducción biológica sexual que caracteriza a la especie humana, sino también en el sentido social y cultural que se interroga por el significado de esta interdependencia constitutiva. Así, aunque pueda afirmarse, en cierto sentido, que con cada nueva vida que llega al mundo toda la historia comienza de nuevo, puesto que los mecanismos de la transmisión cultural del aprendizaje no se transmiten genéticamente, no es menos cierto que esa nueva vida se encuentra inserta en un mundo y en una historia ya constituida, que será el marco de referencia o la “hipótesis de realidad” que orientará a cada persona en la verificación de su propia experiencia y de la originalidad e insustituibilidad de su propio preguntar y responder acerca del valor y aprecio de su conducta, y de las otras personas con que estará objetivamente vinculado.

Al mirar la diversidad de las culturas algunos han querido sacar como conclusión que existe un relativismo ético básico e indesmentible, que impide la generalización y universalización de principios permanentes para todas las culturas y para todos los hombres de distintas épocas. Esta afirmación olvida, sin embargo, que la existencia de diferencias remonta siempre, desde el punto de vista lógico, pero también metafísico y cultural, a la unidad de lo diferenciado. Los dos lados de una diferencia no existen por sí mismos con independencia, sino en tanto la diferencia de uno remite al otro desde el cual es posible comprender su diferencia, y de ambos acerca de aquello unitario y común desde lo cual ha surgido la diferenciación. La

filiación genealógica por la cual cada ser humano participa de la existencia y de la vida social es una característica común a todos los seres humanos, aunque ella no pueda darse, por su misma naturaleza, de un modo único y homogéneo en todas las personas, sino a partir de la diversidad de líneas de linaje y herencias que la hacen posible, con todas las diferencias, contingencias, circunstancias y condicionamientos históricos involucrados en ella. Ni la relatividad de las circunstancias, ni su creciente complejidad en la sociedad actual, alcanza a ocultar la personalización o individuación propia de los vínculos onto y filogenéticos, dato básico que intuido por todas las culturas y sus respectivos núcleos ético míticos, es confirmado ahora por la investigación biológica respecto a la transmisión del patrimonio genético, al punto que se puede tener una certeza casi total por esta vía de quiénes son los progenitores de cada uno de los seres humanos que habitan en el planeta.

Ha sido un mérito del concepto de cultura, introducido por las ciencias sociales, posibilitar la comparación entre tradiciones que, aunque muy diversas entre sí, tienen rasgos análogos. Es, precisamente, este sustrato común que se comprende por analogía lo que hace comparables a las culturas. Lo que puede aparentar relativismo en una primera mirada sobre las normas y costumbres de un determinado ámbito cultural, puede revelar un criterio de juicio ético más universal y permanente si se lo compara con otras formas de expresión cultural de otros tiempos o contextos históricos. Las culturas humanas forman, en cierto sentido, un mosaico multivariado que, si es posible reconstruir en su conjunto desde sus fragmentos, hace posible una apreciación unitaria del trasfondo ético, no siempre perceptible en sus manifestaciones individuales.

Por cierto, no todas las culturas han dispuesto de filósofos, como Kant, que han dado el paso explícito y reflexivo hacia el estudio de las condiciones que harían posible una “Metafísica de las costumbres”. Pero en el plano de las ciencias empíricas, los estudiosos de las culturas han creído descubrir también estructuras de reciprocidad bastante universales al considerar comparativamente las descripciones de casos particulares, llegando incluso a sostener, como Durkheim,¹⁰ Mauss¹¹ y Lévi-Strauss¹² que aquello que el

¹⁰ Durkheim (1968).

¹¹ Mauss (1971).

¹² Lévi-Strauss (1964).

filósofo alemán consideraba categorías *a priori* del intelecto humano, trascendentalmente deducibles, podrían más bien considerarse como de origen histórico-empírico si se comparan adecuadamente sus manifestaciones particulares. ¿Qué otra explicación cabría para la universalidad de ciertos mitos que, no obstante sus variaciones semánticas y ceremoniales, es posible encontrar con análogo sentido entre pueblos de distintas partes del mundo que jamás tuvieron entre sí vinculación alguna? La apasionada defensa que hace Lévi-Strauss de la racionalidad del “pensamiento salvaje”, aun en el caso que no se considere conclusiva, deja al menos abierta la pregunta acerca de la unidad del espíritu humano no obstante la variedad de sus manifestaciones y de los objetos simbólicos a los que se aplica.

Entre estas manifestaciones del espíritu podemos situar, sin duda alguna, lo que se describe genéricamente bajo el concepto de responsabilidad. En un primer sentido, podemos encontrarlo bajo el signo de la obligación a la reciprocidad,¹³ socialmente exigible, que asumen sobre sí quienes establecen vínculos de intercambio. Es el rasgo fundamental del pacto o de la alianza. Dar, recibir y devolver son los tres términos que el clásico estudio de Marcel Mauss¹⁴ sobre el intercambio de dones, considera suficientes para describir las obligaciones contraídas entre los pueblos más arcaicos, y que se reproducen, sin embargo, sin solución de continuidad, en las sociedades modernas más complejas. Evidentemente han cambiado las garantías entregadas para hacer exigible la responsabilidad como también el análisis del riesgo involucrado en estas operaciones, pero la naturaleza de la obligación permanece constante. Al considerar sociedades más arcaicas y simples queda mucho más de manifiesto el hecho de que las garantías vinculadas a la reciprocidad afectan el prestigio y la estabilidad de la socie-

¹³ Es discutible que la reciprocidad, como tal, constituya por sí sola un principio ético, pero es evidentemente un indicio. La antes denominada “regla de oro” de la ética (“no hagas a otro lo que no quieras que hagan contigo”) expresa, evidentemente, un principio de reciprocidad. Alcanza, sin embargo, su estatuto ético cuando se refiere a una persona que libremente se deja conducir por esta máxima en relación con otras personas. Pero muchas sociedades, especialmente las arcaicas, no alcanzaron el nivel evolutivo de la individuación y aplicaron sus criterios de reciprocidad a categorías de personas o a la sociedad en su conjunto. Las sociedades estamentales, aún con principios éticos claramente formulados, tampoco lograban hacerlos válidos para todas las personas, especialmente, para quienes no pertenecían al estrato superior. Por ello, no siempre es posible hacer comparaciones éticas entre pueblos de diferente desarrollo evolutivo. El concepto de cultura, usado por las ciencias sociales, permite acortar estas distancias. Queda en pie, sin embargo, que la reciprocidad fundada en la común pertenencia genealógica a la especie humana, cualquiera sea la motivación o la justificación con que se la destaque (dignidad, honor, amistad, amor o deber) es el sustrato común de la ética social.

¹⁴ op.cit.

dad como un todo y no sólo a los actores directamente involucrados en las operaciones, lo que intenta hacer la moderna organización funcional. Sin embargo, como muestran incluso en la actualidad las percepciones del “riesgo país” y sus variaciones, es evidente que la responsabilidad no se sustenta exclusivamente en los actores directos del intercambio, sino que, a través de ellos, en el conjunto de la sociedad.

En un segundo sentido, se puede definir entonces la responsabilidad no sólo en el plano de las obligaciones inmediatas directamente asumidas, sino en el más general y socialmente compartido, de mantener la confiabilidad del grupo o de la sociedad como un conjunto de actores creíbles y estimables. Puesto que suele asociarse en el lenguaje cotidiano, el comportamiento éticamente responsable se vincula a la percepción de la “decencia” de los individuos, grupos e instituciones. Esta expresión puede considerarse, en cierto sentido, como una reminiscencia que aún perdura de la época de las sociedades jerárquicamente organizadas, en que la moral social se identificaba con la sociabilidad de los nobles y de los “caballeros” que representaban una suerte de paradigma para toda la sociedad. Hasta el presente, la contraposición entre nobleza y vileza no sugiere únicamente diferencias en la posición social de las personas a las que se les aplica, sino también, en un sentido ético, caracteriza la confiabilidad de las personas y de los grupos en cuanto a un comportamiento moralmente irreprochable o, por el contrario, susceptible de sospechas fundadas en relación a su moralidad. El “honor” debido a las personas en una posición superior correspondía correlativamente a la “honorabilidad” y, por tanto, a una percepción ética de la coincidencia entre la conducta socialmente recompensada y la conducta moralmente estimable.

La introducción de criterios funcionales de organización en los inicios de la sociedad moderna pone progresivamente en entredicho esta coincidencia, pudiendo darse el caso de que una persona noble, desde el punto de vista de la posición social, se comportase como un villano, desde el punto de vista de la moralidad, y viceversa. Se introduce así una cierta sospecha en torno a la percepción de la eticidad de la conducta mediante la distinción entre “ser” y “parecer”, y sus correspondientes desavenencias, llegándose a sostener, en opinión de los autores más críticos, que el discurso moral no sería más que una justificación *a posteriori* de conductas moralmente reprobables que aspiraban a ser “blanqueadas” en razón de su éxito u oportunidad. Pero, aun si esta sospecha más radical se sustituyera por la transparencia de la “buena fe” o de la “buena voluntad”, es decir, que se

descartara completamente la hipótesis de un engaño deliberado, queda pendiente el análisis de la verdadera motivación respecto de las conductas que se consideran éticamente estimables o reprobables.

Durante el siglo XVII el análisis de la motivación se convirtió en el aspecto más importante de la discusión ética,¹⁵ contraponiéndose, en un primer momento, al análisis de los intereses específicos perseguidos por la acción. Así, no se podía alegar rectitud de acción sobre la base de declarar o confesar los intereses particulares en juego, puesto que éstos no darían origen a una acción éticamente motivada sino a una acción interesada. En cierto sentido, hasta el día de hoy existe en la percepción común de la gente la idea de que seguir el propio interés no tiene justificación ética y de que la conducta moralmente estimable es aquella manifiestamente desinteresada. Sin embargo, el péndulo fue pronto al otro extremo al percibirse que un discurso que oculta los intereses particulares tiene una más alta probabilidad de ser falso o fraudulento que el que no lo hace, pasando a ser la confesión de intereses un indicador de honestidad y de transparencia en el actuar de las personas. Adicionalmente, la existencia de consecuencias no intencionales de las acciones intencionales, ha obligado a solucionar el caso de aquellas acciones que, moralmente reprochables o discutibles en su intención, tienen no obstante resultados beneficiosos y, por el contrario, de acciones que, bien inspiradas y de recta intención, presentan consecuencias negativas para la sociedad en su conjunto. Pues bien, cualquiera sea la complejidad y las paradojas necesarias de resolver entre el plano del “ser” y del “parecer”, de la intención y de sus consecuencias, la responsabilidad de los actores sociales sobre la confiabilidad y credibilidad de la sociedad en su conjunto constituye un elemento esencial de su cultura.

En un tercer sentido, las ciencias sociales empíricas vinculan el tema de la responsabilidad a la percepción de la temporalidad del valor de las conductas, distinguiendo sus efectos en relación al corto, mediano y largo plazo. Para un individuo particular puede ser éticamente muy loable el sacrificar su necesidad presente por una mayor satisfacción futura, como suele justificarse y estimularse la propensión al ahorro. Pero distinto es que la sociedad sacrifique a la generación presente para beneficio de las generaciones futuras, como fue ampliamente reprochado en los inicios de la revo-

¹⁵ Sigo en este punto el análisis de Luhmann (1989).

lución industrial, y en las revoluciones sociales y políticas que motivó. Hoy en día, bajo el signo de la preocupación ecológica, suele traerse a discusión el caso contrario, de sacrificar las generaciones futuras, su hábitat, sus recursos o sus oportunidades, para beneficio de las generaciones presentes. Es ésta una perspectiva particularmente relevante para la relación de la ética con la economía, especialmente con la economía monetaria, a la que se le imputa una sobrevaloración del corto plazo en desmedro del mediano y largo plazo. Como señalaba irónicamente Keynes, “en el largo plazo todos estaremos muertos”. Pero precisamente en esto se prueba la responsabilidad social de las acciones que, con independencia de su recta intención o motivación, aseguran o debilitan la posibilidad de sobrevivencia y desarrollo de un mundo finito en recursos y en oportunidades.

La medida de la temporalidad de la propia existencia no es suficiente para garantizar la responsabilidad social. En este punto es donde se tensiona, más que en ningún otro, la diferencia entre el interés individual y el interés social, puesto que la estabilidad del desarrollo evolutivo de las sociedades opera con criterios intergeneracionales y, por tanto, en el “largo plazo” si se mira desde el punto de vista de la existencia individual. Corto, mediano y largo plazo corresponden a temporalidades distintas y no coincidentes si se consideran desde la temporalidad de cada individuo o desde la temporalidad social. El plazo más corto en la transformación de las culturas puede ser un siglo y en la evolución social, un milenio, es decir, plazos que exceden completamente las expectativas de vida de un individuo particular. Al mismo tiempo, si consideramos la actual esperanza de vida al nacer (aproximadamente 75 años) y el plazo de vigencia de una generación (15 años, proponía Ortega y Gasset), el presente de una sociedad está compuesto de aproximadamente 5 generaciones, cada una de las cuales opera con un horizonte temporal completamente distinto. De modo que si se considera la exigibilidad de la responsabilidad de las acciones individuales y su agregación colectiva, la sociedad debe necesariamente encontrar una fórmula para conciliar los diferenciales de temporalidad implícitos en la relación intergeneracional que la constituye.

Pienso que algunos temas tradicionales de la responsabilidad social, como la protección de los más pobres en sociedades con altos niveles de desigualdad en la distribución de los ingresos, y por tanto, de las oportunidades, deben incluirse dentro de la dimensión recién comentada de la responsabilidad. Cuando Juan Pablo II visitó Chile, en 1987, hizo una afirmación ante la Cepal que quedó en el oído de muchos: “¡Los pobres no pueden espe-

rar!” Como se puede apreciar, no puso el acento en el hecho de que haya pobreza como tal, sino en el diferencial de temporalidad entre quienes pueden y quienes no pueden esperar. La administración razonable del diferencial de temporalidades que afecta a los distintos actores sociales es uno de los aspectos más relevantes, en la sociedad actual, del ejercicio de la responsabilidad social.

Estas son algunas de las dimensiones más significativas que se observan desde las ciencias empíricas en relación a la responsabilidad social. Como se puede ver, no derivan directamente de un ejercicio deductivo desde los principios básicos y universales reconocidos por la reflexión ética, sino de la apreciación que las culturas humanas han desarrollado acerca de las conductas que consideran dignas de estima y que se encargan de fomentar a través de distintos mecanismos. Sea que sobre ellos se reflexione desde el punto de vista intelectual, tratándolos de asimilar a un sistema de pensamiento ético, o que no se lo haga explícitamente, o que se los considere sólo parcialmente, forman parte de la moralidad propia de todas las sociedades y pueden ser empíricamente observados.

IV. LA RESPONSABILIDAD SOCIAL EN LAS SOCIEDADES FUNCIONALMENTE ORGANIZADAS

La responsabilidad social, que hemos descrito en los párrafos precedentes, tiene algunas características particulares en las sociedades actuales sometidas, por una parte, al proceso de alcance mundial que suele describirse con el nombre de globalización y, por otra, a la organización funcional interna de las sociedades, que suele describirse con el término de modernización, y que incluye la planificación estratégica de actividades y formas cuantitativas y cualitativas de constante evaluación del rendimiento de las conductas tanto individuales como corporativas.

Desde el punto de vista de la sociedad en su conjunto, puede describirse el proceso de modernización como la transformación de la organización social mediante la diferenciación de subsistemas sociales desde el punto de vista de la función que realizan y, muy especialmente, desde la codificación de la información y de la comunicación a que esta diferenciación da origen. Cada subsistema corresponde a un punto de observación particular sobre la sociedad en su conjunto, el cual genera su propia semántica para la producción, almacenamiento y distribución de la información que le corresponde. La política, la economía, la educación, la ciencia, la salud, el arte, etc.,

comienzan a constituirse en formas de organización autónomas desde el punto de vista del modo de observación de su propia actividad y de su entorno, especializando la comprensión de sí mismas y permitiendo la formación de parámetros de evaluación específicos para orientar sus conductas futuras y corregir los comportamientos insatisfactorios. Desde la invención de la “máquina homeostática” o inteligente, se ha ido extendiendo a prácticamente todas las actividades sociales el criterio común de considerar como información el producto de las propias actividades diferenciadas y especializadas, de suerte que se pueda incrementar su eficiencia y mantener los parámetros específicos que la distinguen.

Como resultado de este proceso, Niklas Luhmann define la sociedad contemporánea como una sociedad acéntrica o multicéntrica, es decir, como una sociedad que, renunciando a la redundancia de información en sus operaciones, ya no tiene, a diferencia de las sociedades jerárquicamente organizadas, un subsistema que en virtud de alguna información privilegiada defina las directrices esenciales para la organización de la sociedad en su conjunto.¹⁶ Ni la religión ni la filosofía ni la política, para describir los tres estadios de la evolución social que distinguió Augusto Comte y, con él, muchos pensadores sociales de los siglos XIX y XX, tienen sobre la sociedad un papel determinante garantizado por su propia organización interna, sino que cada subsistema opera en el ámbito específico que ha diferenciado, pudiendo variar el peso relativo de cada uno de ellos en el conjunto, conforme a las circunstancias históricas particulares. Que la ciencia, la política, la economía o la religión sean determinantes para la vida social es algo que reivindicarán para sí los actores que codifican su información desde cada uno de estos puntos de vista, pero cualquiera sea el grado de persuasión que alcancen o los medios de que dispongan para difundir tal información, no podrán decodificar la información recogida bajo los otros códigos, ni neutralizar su efecto en los ámbitos específicos en que operan.

De ahí que las descripciones unilaterales de la organización social actual, bajo alguna forma de semántica privilegiada tales como “sociedad capitalista”, “sociedad del conocimiento”, “sociedad tecnológica”, “sociedad de la información”, “Estado de Derecho”, “sociedad del espectáculo”, “sociedad secularizada” y tantos otros, aunque resulten sugerentes desde el punto de vista del rasgo que privilegian y sobre el cual quieren llamar la atención, no

¹⁶ Ver a este respecto “Lo moderno de la sociedad moderna”, op.cit., o también el capítulo “Sistema y entorno” en *Sistemas Sociales*, op.cit.

corresponden a la complejidad que ha alcanzado la sociedad actual, la cual puede ser descrita simultáneamente por todas esas semánticas y muchas otras más. Que la sociedad haya devenido en su evolución como sociedad acéntrica no es el resultado de la imposición exitosa de una determinada ideología “modernista”, “posmodernista”, “nihilista” o de cualquier otro tipo, sino el resultado evolutivo de diferenciar funcionalmente sus actividades internas, renunciando a la redundancia de información y codificando las funciones de manera específica para cada una de ellas.

El concepto de responsabilidad social ha evolucionado también en la misma dirección o, mejor dicho, ha debido adaptarse a esta nueva forma de organización social. Desde la ética nicomaquea de Aristóteles hasta el mismo “Principio responsabilidad” de Jonas, la vigencia social de los principios éticos se apoyó en lo que el mismo Aristóteles llamó el “sentido común”, el cual garantizaba que más allá de los acentos particulares que cada individuo o grupo social quisiese imponer legítimamente como relevante, todos compartían un mismo y esencial sentido de realidad. Desde él podía generarse también una expectativa compartida acerca de la responsabilidad que cada quien debía ejercer respecto de su propia conducta y de las conductas de los otros. Conceptos tales como “bien común”, “bienestar general”, “interés general” y otros del mismo tipo pudieron defender su relevancia y su vigencia precisamente en la medida en que suponían la existencia de un sentido común garantizado por la condición racional humana y por su estabilidad psíquica y cultural.

Hoy, en cambio, no parece suficiente recurrir a este supuesto. Aunque se presenten muy buenas razones para sostener que tal sentido común efectivamente existe, ello no garantiza que represente un mismo criterio de realidad al pasar de una a otra forma de codificación de la información social. Inútiles han sido al respecto las disputas antropológicas entre quienes acentúan la condición del *homo sapiens* o del *homo ludens*, *homo faber*, *homo oeconomicus* y tantas otras denominaciones. El ser humano, sometido a las condiciones actuales de la organización social, es todo esto y muchas otras cosas más. La diferenciación funcional no corresponde a la acentuación unilateral de un rasgo de realidad de la naturaleza humana sobre otros, sino a una forma de organización de la información social que permite acentuar el control de su rendimiento y acotar los riesgos que de ella deriva. Que alguien inicie la lectura diaria del periódico por la sección de deportes o de espectáculos, por la política o la vida social, no permite concluir que actúa como *homo ludens* o como *homo sapiens* descuidando

sus otras características, sino simplemente que la información está sometida a criterios de selectividad, sin conciencia de los cuales es imposible acceder a ella.

La misma ineficacia actual que revela el recurso al sentido común habría que aplicarla al papel antes atribuido a la motivación. Ya señalamos que durante el siglo XVII el análisis de la motivación y de la recta intención pasó al primer plano de las reflexiones sobre la ética al hacerse evidente la tensión entre el “ser” y el “parecer”, es decir, ante la conciencia, aún incipiente pero ya distinguible, de estar operando en una sociedad que comenzaba a organizarse por el procesamiento y codificación funcionalizada de la información y que no podía confiar, como antaño, en la existencia de una ley moral natural. Sin embargo, el recurso a la motivación no fue capaz de superar la paradoja de que el “camino al infierno está sembrado de buenas intenciones”, para decirlo con el dicho popular, esto es, de que las buenas intenciones no garantizan resultados igualmente buenos ni las malas intenciones llevan siempre a resultados desastrosos. Así, la motivación puede variar con relativa independencia y autonomía de la objetividad de sus resultados y de que éstos, consecuentemente, pueden ser éticamente juzgados prescindiendo de las motivaciones de las conductas que los originaron. Expresado positivamente, se puede señalar que la codificación social de la información tiene consecuencias que trascienden la subjetividad de las preferencias y de las intenciones y que la moralidad de las acciones sociales requiere considerar, para su juicio, el nivel de especialización propio de la organización funcional de las actividades sociales.

El concepto de una responsabilidad social exigible conforme a los criterios generales de la solidaridad y de la subsidiariedad no se ha extinguido en absoluto, pero requiere ser especificado caso por caso según el ámbito funcional específico en que se codifique la información relevante para él. Otro tanto sucede con los derechos correspondientes. Mientras existe un consenso generalizado que reconoce el derecho al trabajo, por ejemplo, el modo particular en que tal derecho se especifica puede variar considerablemente, sin embargo, según los ámbitos específicos de actividad social y según el criterio de oportunidad que la organización social de la temporalidad determine para las distintas actividades lucrativas. Mientras hace todavía un siglo se pensaba que el pleno empleo era la forma de hacer efectivo este derecho al trabajo, existen hoy buenas razones para considerar que dicho pleno empleo puede tener costos anteriormente no previstos que incidan negativamente sobre la garantía futura del empleo. Algo aná-

logo sucede en la relación entre salario y empleo. La tradicional reivindicación del salario justo, como compensación a la actividad productiva de los trabajadores, puede actuar positivamente sobre quienes ya tienen empleo pero muy negativamente respecto de los que no lo tienen y están desempleados. En suma, ni el sentido común ni la recta motivación son suficientes para garantizar un juicio ecuánime respecto de la responsabilidad social y deben ser ahora especificados por los contextos funcionales específicos en que se toman las decisiones que los afectan.

Aunque la sociedad actual se esmera constantemente en mejorar los niveles de información y de transparencia con que operan los distintos subsistemas funcionales, la información perfecta no existe, o mejor dicho, constituye una paradoja. La información corresponde siempre a un diferencial de información, es decir, a algo que se sabe o se conoce en relación a otro que no lo sabe o no lo conoce. Si todos los individuos de una sociedad tuviesen simultáneamente la misma información entre sí, ninguno de ellos estaría informado y ni siquiera se podría distinguir entre los conceptos de información y de desinformación. Tal distinción sólo puede validarse comparativamente entre quienes, en cantidad y calidad, poseen un acceso más oportuno y relevante que el que tienen otros a las decisiones sociales en curso o a las expectativas que ellas generan.

Por ello, la categoría de “riesgo” ha pasado a ser una de las categorías más relevantes tanto en la toma de decisiones como a la hora de hacer exigibles las responsabilidades sociales. La responsabilidad resulta directamente proporcional al riesgo que se ha asumido, no pudiendo generalizarse una medida común que considere los riesgos como una constante social. Todos saben por experiencia propia que la percepción del riesgo varía considerablemente si es uno mismo el que ejecuta la acción o si éste se imputa a la acción de un tercero. Bastaría considerar para ello la experiencia cotidiana de la conducción de vehículos motorizados en las grandes ciudades. Así, la percepción y la comunicación del riesgo pueden ser tanto o más relevantes que la búsqueda de un objetivo inexistente que permita medir criterio el riesgo mismo, y éste, por su parte, depende del modo del procesamiento de la información en contextos funcionalmente muy especializados.

Si la tensión entre “ser” y “parecer” podía ser atribuida con anterioridad a la intencionalidad de los sujetos de la acción, a la suposición de intereses implícitos y no confesables, al ocultamiento de los intereses privados junto a la simultánea difusión de los intereses públicos, la distinción misma se

oscurece en el ámbito de una sociedad que organiza la información según codificaciones variadas y de acuerdo a los subsistemas de funciones que ha logrado diferenciar. Fue un mérito indudable del pensamiento ilustrado intentar generalizar la distinción entre “público” y “privado”, como una distinción transversal que cruzaba todos los ámbitos de funciones de la sociedad. Sin embargo, las condiciones actuales de la organización funcional y el uso de las tecnologías electrónicas de comunicación han terminado por hacer irrelevante la distinción misma. La mutación transgénica de un individuo particular, por ejemplo, puede tener insospechadas consecuencias para la especie y la discusión pública de una reforma legal puede producir efectos bastante circunscritos a casos particulares. La experiencia del así llamado *reality show* o de la transformación del deporte en espectáculo representan casos bastante elocuentes de cómo el interés general puede quedar completamente subordinado a los intereses particulares de los protagonistas involucrados y, no obstante, lejos de percibirse sobre ellos una sanción ética por parte de la sociedad, pareciera más bien que ésta los consiente y los fomenta. Estos ejemplos muestran que las categorías más generales o transversales que se usaban en el pasado para dirimir los conflictos éticos y para especificar los criterios de exigibilidad de las responsabilidades sociales ya no sirven en las condiciones actuales y pareciera, en cambio, mucho más ajustado a la realidad juzgar los casos uno a uno, según los contextos altamente variables en relación a la información y a la organización funcional de las conductas.

V. LA RESPONSABILIDAD SOCIAL DE LAS EMPRESAS

Después de este ya largo recorrido en torno a la evolución de la sociedad moderna y a su correspondiente cambio en la conceptualización de los asuntos éticos y en su modo práctico de resolución, pareciera finalmente oportuno fijar la atención sobre la responsabilidad social de las empresas.

Al parecer, la polémica se estructura sobre la base de la posición de aquellos que consideran que el mejor modo de satisfacer la responsabilidad social de las empresas es ejecutar con calidad y eficiencia la acción propia del giro de su actividad y de quienes, en oposición a esta postura, consideran que la empresa debería asumir responsabilidades ajenas a su giro, pero vinculadas con su entorno social inmediato o mediato, sea a nivel del personal involucrado en ella y sus respectivas familias, sea al nivel local en que insertan su actividad, al nivel de la sociedad nacional o incluso más lejos.

¿Tiene sentido tomar partido por esta contraposición o, a raíz del análisis realizado precedentemente, puede considerarse más bien esta contraposición como una de las muchas distinciones desde la cuales es posible conceptualizar la responsabilidad social y que ella necesita ser funcionalmente especificada según los casos particulares, renunciando a categorías transversales supuestamente válidas para todos?

De nada serviría ocultar que las simpatías de este análisis se inclinan hacia la segunda de las alternativas mencionadas, aunque sin perder de vista el horizonte según el cual todos los actores sociales contribuyen con su actividad a la mantención y constante renovación de la credibilidad social, de la confiabilidad frente al riesgo, de la pervivencia del Estado de Derecho y de la solidaridad intergeneracional en el mediano y largo plazo, con la correspondiente responsabilidad ecológica tanto en relación con la naturaleza como en relación con la sociedad misma. Estos son los componentes fundamentales de la identidad cultural de la sociedad, de la tradición que han recibido de las generaciones anteriores y que ofrecerán a las futuras como aquello más estimable y valioso de todo lo que disponen. Es el *ethos* que, más allá de las reflexiones intelectuales que suscite (filosóficas, científicas, literarias), se transmite renovadamente a través de los hábitos y costumbres que diariamente se socializan a través de las familias, de las instancias educacionales, de los medios de comunicación de masas y de los lugares de trabajo, es decir, de las empresas mismas. Sin embargo, en el contexto de sociedades funcionalmente diferenciadas, como la actual, estos aspectos generales requieren ser especificados según los modos particulares de inserción de cada una de estas instituciones en los códigos de comunicación con que operan los diferentes subsistemas de la sociedad.

Desde el punto de vista de la eficiencia económica, resulta irrenunciable vincular la responsabilidad social al éxito empresarial mismo, es decir, al empleo eficiente de los recursos propios y de los del público en la satisfacción de las necesidades especificadas por el producto correspondiente al giro de su negocio. Pero, la actividad económica no es solamente observada desde dentro del sistema económico por todos los actores involucrados en este subsistema. También es observada desde los restantes subsistemas funcionales de la sociedad, con códigos que no corresponden a aquél con que se especifican las actividades económicas. Desde la política se observará inevitablemente la rentabilidad política de la actividad económica y su alineamiento con las directrices del gobierno y de la oposición, como se observa a propósito de la discusión acerca del financiamiento de la actividad

política. Desde la ciencia se observará también la responsabilidad de la empresa respecto al financiamiento de las actividades de investigación o respecto a la posibilidad de incorporar tecnologías y patentes desarrolladas en ese ámbito, o de favorecer la formación y el empleo de recursos científicamente calificados. Y así podría completarse una larga lista de observadores de cada actividad empresarial particular que, a los ya mencionados políticos y científicos, podría agregar educadores, urbanistas, deportistas, transportistas, epidemiólogos, artistas, y otros, tanto del ámbito público como del privado, incluidas las asociaciones caritativas, de asistencia social, religiosa y de cualquier otro tipo. Se ha comenzado a premiar a las empresas, por ejemplo, por facilitar la relación entre el trabajo remunerado y el trabajo familiar de las mujeres que emplean, saliendo al paso de la opinión generalizada de que la actividad laboral castiga la vocación maternal de las mujeres. En otras palabras, no hay límites de antemano prefijados para observar la responsabilidad social ejercida por las empresas, observación que se especificará caso a caso según el punto de vista desde el cual se realiza y el código funcional con el que opera.

En el contexto de una sociedad multicéntrica, en que ningún subsistema de la sociedad puede presumir para sí un rol rector o directivo de la sociedad en su conjunto, las empresas comienzan a hacerse más visibles como actores socialmente relevantes y como instancias de articulación entre las necesidades de la población y el trabajo socialmente organizado tendientes a satisfacerlas. Atrás quedó la época de las “planificaciones globales”, como llamó Mario Góngora¹⁷ al intento de controlar desde el Estado al conjunto de las actividades de la sociedad. Al menos en el caso chileno, de la empresa privada depende esencialmente el nivel del empleo y de las remuneraciones, como también las expectativas de movilidad social ascendente y el grado de certidumbre del futuro. Y aunque algunos consideren que el tamaño del sector público sigue siendo todavía muy alto, el dinamismo de la actividad económica se ha desplazado progresivamente hasta ponerse bajo la responsabilidad de las empresas y de los consumidores que ellas satisfacen. Como se ha mostrado en los últimos años, ya no bastan las garantías de estabilidad macroeconómicas ofrecidas por la autoridad para dinamizar la actividad económica, sino que se requiere el concurso activo

¹⁷ Góngora (2003).

de las empresas. Es este un cuadro casi inédito hasta el presente en la historia económico-social nacional, e incluso en el contexto de los países latinoamericanos, que es fuente de grandes oportunidades pero también de correlativas responsabilidades, y todo hace prever que este nuevo escenario se estabilizará aún más en el futuro.

Pues bien, aunque las motivaciones éticas derivadas de la tradición cultural nacional pueden jugar un papel no despreciable a la hora de especificar estas nuevas responsabilidades empresariales pareciera, sin embargo, que será la misma interrelación funcional entre los distintos subsistemas sociales la que irá progresivamente enfrentando a las empresas a resolver algunas demandas provenientes de su entorno que, en un momento anterior, ni siquiera hubiesen sido consideradas. Un reciente caso de fraude y corrupción a nivel del sistema financiero, por ejemplo, ha vuelto a remecer la conciencia de los actores económicos que operan en este sector, demandándoles mayor seguridad en el manejo de la información confidencial, mayor selectividad en los estándares de confiabilidad de las empresas con que operan y esfuerzos de persuasión hacia los ahorrantes de Fondos Mutuos, en general, para reponer confiadamente sus depósitos en las empresas administradoras. Se han ofrecido, adicionalmente, seguros contra fraude o mal uso de los instrumentos bancarios a los clientes. La restitución de la confianza es ciertamente un problema ético de la mayor importancia, tal como se ha mencionado precedentemente. Pero representa también un problema operacional para el funcionamiento mismo del sistema de pagos, de suerte que una ruptura en la cadena de pagos significaría el colapso del sistema. ¿Importa acaso saber que las medidas adoptadas para superar la situación crítica tuvieron su origen en las convicciones morales de los agentes directamente involucrados y de los funcionarios públicos o fueron más bien motivadas por el restablecimiento de las operaciones al nivel de eficiencia exigido por las circunstancias? Personalmente, pienso que el discernimiento de esta cuestión es altamente irrelevante, puesto que el plano ético y el operacional convergen ciertamente en cuanto a la especificación de niveles de confiabilidad razonables que permitan sostener y acrecentar la estima pública en el subsistema afectado. Como se ha dicho en este caso, por ejemplo, las expectativas serán mayormente influidas por el hecho de tomar medidas correctivas que impidan la repetición de estos actos fraudulentos a futuro, antes que por el hecho mismo de que hayan acontecido.

Distinto sería el caso si la operación del sistema y la conciencia moral

en el ámbito de una determinada actividad no lograran converger en un horizonte común y se produjera una discrepancia significativa. Ocurre, por ejemplo, en la objeción de conciencia que hacen valer algunos médicos cuando la ley admite el aborto o la eutanasia y ellos se niegan a practicarla en virtud, precisamente, de su conciencia. Casos como éstos pueden haber muchos y tendrán que resolverse conforme a los límites de tolerancia que definan los actores sociales en su ámbito propio. Pero no pareciera ser que tales casos afecten el funcionamiento del sistema de salud como tal, cualquiera sea el modo particular de resolverlos. El Estado de Derecho, la opinión pública informada y los distintos subsistemas sociales en sus complejas interrelaciones harán, con toda probabilidad, que tales conflictos sean resueltos en un nivel razonablemente adecuado para la estabilidad de la sociedad en su conjunto.

Aunque se sostenga, por ejemplo, que el subsistema económico sólo es sensible a la rentabilidad de su eficiencia o que la innovación tecnológica sólo es sensible a la obsolescencia de sus procedimientos, la compleja sociedad actual logra trascender la evaluación proveniente de los códigos particulares de los subsistemas. No, sin embargo, mediante una “hipercodificación” que establezca jerarquías rígidas entre ellas, sino mediante la mutua observación y comunicación que exige entre los subsistemas y sus entornos respectivos. Ni la economía ni la ciencia ni la política ni ningún otro subsistema particular, aunque operen con una codificación propia y exclusiva, actúan en un entorno vacío, sino por el contrario, en un entorno en que existen otros subsistemas con distintas perspectivas de observación, cada uno de los cuales observa el “punto ciego” de la observación de cada uno de los restantes subsistemas desarrollando las medidas correctivas que sean del caso.

Donde pareciera que aún no se ha logrado la adecuada convergencia entre los criterios de observación y evaluación propuestos por la tradición cultural y la operación de los sistemas sociales es en la consideración del mediano y largo plazo. De ello da cuenta la creciente conciencia ecológica de la humanidad, tanto en relación con los recursos naturales como también en relación con la vida social, aunque este segundo aspecto se encuentre menos desarrollado que el primero. De ahí la necesidad de desarrollar una “auténtica ecología humana”, para usar una feliz expresión del Papa Juan Pablo II.¹⁸ Resulta difícil dar valor presente al futuro cuando ese futuro,

¹⁸ Juan Pablo II “Centesimus annus” 1991, p.38.

con certeza, no será vivido por quienes están actualmente en la vida, ni por sus descendientes inmediatos y conocidos.

Un caso bastante dramático lo representa en este aspecto la llamada “transición demográfica” que afecta decisivamente a los países occidentales actualmente desarrollados, pero que comienza a sentirse también en los países emergentes y, particularmente, en el caso chileno. Cuando el nivel de fertilidad cae por debajo de la tasa de reposición de las personas que mueren, la población comienza a disminuir en términos absolutos y a cambiar subsecuentemente la pirámide de las edades del presente. Muchos países europeos se encuentran desde hace años en esta situación y Chile está al borde de iniciar este mismo camino. Los sistemas sociales pueden compensar evidentemente esta disminución con inmigraciones extraordinarias provenientes de otras regiones. Pero son compensaciones de corto plazo para suplir los niveles de actividad económica, que no comportan necesariamente la mantención de una tradición cultural formada durante siglos e incluso milenios. El gusto por la vida y el deseo de transmitirla están confiados esencialmente a la libertad de las personas y pese a que los sistemas han reaccionado estableciendo distintos tipos de incentivos económicos y laborales para revertir esta tendencia, el problema es mucho más hondo y reposa, en última instancia, en la profundidad de la respuesta al sentido de la vida que encuentren las personas. Aunque el subsistema religioso y el educativo intentan hacer lo suyo, proponiendo nuevos métodos de búsqueda y nuevas respuestas, al final es un desafío que se juega en la calidad de las relaciones humanas interpersonales, sea en el ámbito de la familia o de aquellas expresiones de sociabilidad en que las personas se involucran con la totalidad de su ser personas y no sólo con funciones, roles y expectativas sociales de comportamiento.

Resulta oportuno mencionar, a este respecto, que “el principio responsabilidad”, que argumenta Jonas como nuevo eje temático de la ética social, se fundamenta precisamente en la actitud que los progenitores desarrollan respecto a su descendencia. Una vez más se ofrece a la historia cultural de la humanidad la imagen del padre y de la madre como punto de observación del carácter filial de toda vida humana o, como se planteó precedentemente, de la pertenencia genealógica de las personas al género humano y a las sociedades particulares en que ella se especifica. En las sociedades

organizadas por el parentesco como soporte esencial de la vida social, esta imagen era relativamente evidente y “natural”. En el contexto de la compleja sociedad actual, organizada en virtud de la diferenciación funcional, estas imágenes corren el riesgo de ser consideradas puramente como arquetipos idealizados de una convivencia perfecta y tratados, consecuentemente, sólo en el plano literario. El mérito de Jonas reside justamente en intentar trascender la imagen puramente literaria de la responsabilidad parental y reproponerla como un fundamento que, sin desvincularse de las relaciones interpersonales específicas, se ofrece como criterio de responsabilidad intergeneracional, es decir, como un principio ético estructurador de la ecología humana en un contexto en que el avance de la ciencia y de la técnica parecerían dominar sin contrapeso. En todo caso, si la responsabilidad parental no lograra expresarse en un incremento de las tasas de fertilidad como manifestación de la libertad de engendrar hijos para la vida y no para la muerte, es decir, superando el sentido solamente biológico de la continuidad de la especie, las imágenes parentales quedarán inevitablemente reducidas al ámbito literario.

VI. COMENTARIOS FINALES

Con el presente análisis hemos querido solamente ofrecer algunas pistas para la comprensión del complejo contexto social contemporáneo que interrelaciona, de una manera nueva y antes inédita en la historia de la humanidad, la “observación de primer orden” de la realidad, propia del discurso filosófico sobre la ética, con una “observación de segundo orden u observación de observadores”, propia de las ciencias empíricas, la cual circula con carácter de información entre los distintos ámbitos de la vida social, debiendo ser especificada en cada uno de ellos conforme a la codificación funcional de sus respectivas actividades. Mientras la observación de primer orden lleva implícita la pretensión de que la realidad es la materialización o realización de las ideas previamente pensadas por los grandes pensadores y líderes de opinión, la observación de segundo orden atribuye un rol social más modesto a las grandes ideas de los filósofos, llamando la atención sobre las formas selectivas de circulación de la información, según sea el ámbito de diferenciación funcional en que ellas se apliquen. Ni la religión, ni la ciencia, ni la política, ni la economía, ni la educación ni la administración pueden reivindicar para sí, en el contexto de la sociedad

actual, ni una suerte de monopolio ni de mejor derecho de sus ideas respecto a las ideas comunicadas en otros ámbitos, sino dejarse articular más bien en la complejidad que caracteriza el operar simultáneamente con muchos puntos de vista, cada uno de los cuales da origen a una operación social específica articulada como subsistema dentro de los restantes subsistemas que conforman la sociedad.

En este contexto, la responsabilidad social de la empresa en ámbitos diferentes al giro de su negocio, aunque puede ser conceptualizada a partir de la ética que suscriban sus miembros o sus propietarios y de las motivaciones que surjan de ella, la argumentación aquí expuesta, sugiere que es más directamente comprensible desde la complejidad del entorno en que opera. Que esta responsabilidad sea asumida por altruísmo, por interés, por mejorar la imagen pública, por estrategia comunicacional o por cualquiera otra razón parece ser menos relevante que su necesidad de adaptación funcional a un entorno que diferencia, sin excluir, una enorme diversidad de discursos especializados y a los cuales debe dar satisfacción, de modo ciertamente variable, no sólo con las prestaciones propias de su giro sino con la proposición de una semántica comprensible para los respectivos códigos de comunicación con que es observada. Así, podrá capitalizar la estima social alcanzada y mejorar las condiciones de su sustentabilidad en el tiempo.

REFERENCIAS

- Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire.
- Góngora, M. (2003). *Ensayo sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Santiago, Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1994) “¿Qué quiere decir pensar?” en *Conferencias y Artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona.
- Juan Pablo II. (1991). *Centesimus annus*.
- Kant. (1977). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Luhmann, N. (1989). “Ethik als Reflexionstheorie der Moral” en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Tomo 3, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1984). *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*. Universidad Iberoamericana, México.
- Luhmann, N. (1998). “Lo moderno de la sociedad moderna” en *Complejidad y Modernidad*, Madrid, Editorial Trotta.
- Mauss, M. (1971). “Ensayo sobre el Don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas” en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.
- Ricoeur, P. (1990), “Civilización universal y culturas nacionales,” en *Historia y verdad*. Madrid, Ed. Encuentro.
- Spaemann, R. (2000). *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, Pamplona, Eunsa.
- Spencer-Brown. (1972). *Laws of Form*, Nueva York.