



Revista de Fomento Social, 51 (1996), 275-293

RECENSIONES

ÉTICA SOCIAL

AUTORES VARIOS (1996), *De la fe a la utopía social, Miscelánea Juan N. García-Nieto París*. Ed. Sal Terrae y Cristianisme y Justicia, Santander, 232 págs.

Fey utopía social. Es difícil saber lo que los editores han querido plasmar en el título: ¿una trayectoria personal de Juan N. García-Nieto o la indicación de que desde la fe hay que transitar a la utopía social? La fe cristiana es sin duda utópica, al menos en cuanto considera provisional lo presente y aspira a una tierra nueva; pero también, aunque no siempre vivida así tan explícitamente, en cuanto crítica abierta del presente de injusticia y desigualdad social y propuesta de instauración de una sociedad fraterna, y por ello justa e igualitaria. Que la Iglesia haya

encontrado, y sembrado, dificultades para vivir la utopía de la fe (como expresa en su capítulo José M^a Díez Alegría) no debería oscurecer que el legado de Jesús es utópico y que, entre las diversas tradiciones religiosas de la Biblia, él se alinea con la tradición profética que hace de la religión un camino de amor fraterno y de justicia interhumana mediante la comunicación de los bienes. En esa tradición hay una utopía social: que consiste, ante todo, en la liberación de los pobres y oprimidos e implica la aniquilación de los opresores y la decadencia de los ricos.

José I. González Faus, como el mismo José M^a Díez Alegría, muestran cómo el conflicto de Jesús con las autoridades religiosas judías radicó, en buena medida, en que Jesús antepuso el bien del hombre a las prescripciones religiosas («El sábado está hecho para el hombre y no el hombre para el sábado» o «con esto declaraba puros todos los alimentos») y consideró la actitud más definitoria de la

BIBLIOGRAFIA

pertenencia al reino que anunciaba (el amor al prójimo) como realizable sin referencias a Dios (la parábola del juicio final a las naciones, en el capítulo 25 del evangelio de Mateo, es el paradigma, no el único ejemplo, de tal consideración). Jesús murió porque acentuó el amor fraterno y la justicia y relativizó la pureza legalista y el ritualismo. Las dificultades de la Iglesia para la utopía nacen casi siempre de que se invierte este acento: se antepone la pureza, la ley y los ritos religiosos y se relativiza, en la práctica, el amor fraterno y la justicia.

Podría entonces entenderse la intención del título del libro como respuesta a esta pregunta: ¿cuál es la confluencia de la fe con la utopía social? Aunque es imposible en una reseña resumir el contenido de libro, voy a resaltar algunas de sus aportaciones.

El suelo común de una ética laica. El teólogo González Faus aborda en su capítulo la autonomía de la ética y la relación entre ética y religión. El problema tiene una actualidad permanente en la presencia de los cristianos en la vida pública en una sociedad pluralista. También tiene un eco inmediato, en la sociedad española, en la pregunta que se formulaban los cristianos incorporados a la lucha antifranquista sobre qué les aportaba la fe en esa presencia (a la vista del compromiso ejemplar de muchos marxistas). Y tiene un eco más lejano en la cuestión planteada a los cristianos primitivos por el descubrimiento de la radicalidad del comportamiento estoico, o a los humanistas cristianos por el descubrimiento de la belleza

moral de ciertos personajes de la tragedia griega.

La pregunta es sobre la posibilidad de elaborar una ética universal desligada de la religión, una ética que se construye sin el recurso a Dios como autor de las obligaciones morales. González Faus prefiere llamarla ética laica, no meramente ética civil, en cuanto es una ética global, tanto personal como social. Una ética que tiene que ver con la constitución de la persona como buena y con lo que es bueno para la humanidad y no se reduce a una ética mínima necesaria para la convivencia en una sociedad pluralista.

González Faus aduce un triple argumento para el reconocimiento por parte de los cristianos de la autonomía de la ética:

-El primero es la actitud misma de Jesús ya mentada.

-El segundo es un argumento filosófico: los valores y los caminos de la ética son perceptibles por sí mismos, sin necesidad del recurso a Dios. Dios no es «fundamento» (al menos no lo es en el orden cognoscitivo) de la ética sino, en todo caso para el creyente, término de la misma.

-El tercero es un argumento teológico: en la concepción teológica cristiana, el mundo, la creación es autónoma y la ética forma parte de esa creación. La afirmación de Dios ni es la única que posibilita la ética, ni siquiera la facilita. «Apelar a Dios» puede hacerse desde un comportamiento nada ético; en cambio «conocer a Dios» sólo puede hacerse desde un comportamiento ético previo (en el que los cristianos piensan que hay siempre una germinal fe en la trascendencia y esperan-

za en la promesa). El camino, para el que llega a la fe, no va de la religión a la ética sino de la ética a la religión.

González Faus habla a continuación de los límites actuales de una ética laica. Quiere ser bien entendido. No se trata de desautorizar lo dicho anteriormente sobre la autonomía de una ética laica, ni de argüir, ante una situación marcada por la falta de ética, buscando sitio a la religión para preservar la ética. Dos son los límites que González Faus percibe:

- ¿Es universalizable una ética laica? Ya sabemos (desgraciadamente) que no es universal de facto. Pero ¿es universalizable de iure? ¿Cuál sería el factor universalizador? La respuesta más inmediata sería decir que ese factor es la razón. Pero ¿qué razón? La misma razón no puede dejar de ser una facultad escindida, supuesta la contradicción que parece constituir al ser humano. Dos ejemplos: la oposición entre presente y futuro y la oposición entre individuo y especie. La pregunta a formular sería ésta: ¿puede la ética laica convencer a todos por vía racional, por ejemplo, de la necesidad de preservar el futuro al planificar el presente, o de la necesidad de que mi proyecto personal no sólo tenga validez abstracta para todos sino que suponga una apertura expresa a todos? Los argumentos racionales que apoyan la dignidad de toda persona humana (como que los hombres son fines en sí mismos y no pueden ser tratados como simples medios, o que constituyen el lugar de los valores, etc.) ¿son adecuadamente racionalizables? ¿son aceptables sin un elemento de con-

fianza, de apuesta y, en definitiva, sin alguna forma de fe que no es adecuadamente racionalizable?

- Otro posible límite: ¿está garantizada en la actual ética laica la óptica de los excluidos? Tal óptica significa que la ética tiene un significado transformador. La aceptación de ese significado tiene un carácter de apuesta. Esa apuesta, cree González Faus, es lo más importante a recuperar en el debate entre ética laica y ética religiosa. Apuesta que tal vez desenterraría la noción de pecado, sin que por ello perdiera su carácter laico la ética. Apuesta (o fe) por el convencimiento de que tan intrínseco a la ética como construirse a sí mismo es el deber de luchar contra el sufrimiento de todos los maltratados, los oprimidos, los excluidos, las víctimas de los hombres. El problema es pues, probablemente, que toda ética universalizable es necesariamente una ética contra el estado de cosas, que por su misma dinámica es excluyente y particularizante.

El capítulo termina considerando cómo la religión (una vez que se ha llegado a ella) recompone la ética. La ética es frecuentemente entendida como obligación, como imposición extrínseca que me violenta o me limita. La experiencia cristiana del amor al prójimo es vivida por algunos como una auténtica liberación de la ética como obligación o limitación, es decir, como liberación del sentimiento de obligación, como liberación también de la necesidad de hacer las cosas para ser alguien respetable. La experiencia de la acogida misericordiosa de Dios desenca-

dena en el cristiano la actitud de acogida hacia el pobre y excluido como la parábola de su propia experiencia con Dios. La obligación deviene vinculación tan real que hace que el otro, el pobre, el distinto que está frente a mí, no sea ni extraño ni exterior a mí, sino sorprendentemente parte de mí mismo. Como en el caso del amor materno, la obligación da paso a la gratuidad y llega mucho más allá de donde llegaría el mero sentimiento de obligación. El capítulo de González Faus termina con un párrafo que encabeza así: «todo esto no es una apologética, sino una oferta».

Una utopía siempre renovada. Creyentes y no creyentes tenemos una experiencia humana común en la que es posible identificar los males del presente. Quizá la tarea actual es la de redefinir la utopía social (pintando fuertemente el negro de la nueva situación y las alternativas, el camino y los medios de realización de la misma).

En esa línea están el resto de los capítulos del libro que comentamos: “Dialéctica de la esperanza utópica” (Francisco Fernández Buey), “Nueva sociedad - nueva izquierda” (Adam Schaff), “Algunas propuestas educativas para una sociedad diferente” (Joaquín Sempere y Carreras) y “Reinventar un nuevo estilo de política” (Jordi López i Camps).

La utopía social clásica, llamando a ella la que definieron los idearios socialistas del siglo XIX, se identificó como crítica del presente de la sociedad capitalista y como proyecto de una sociedad más justa y solidaria. Definieron el tipo de nueva

sociedad por la eliminación de lo que entendían causaba los males del presente: división en clases, propiedad privada de los medios de producción, competencia entre los individuos y grupos sociales, lógica del lucro, intercambio desigual, especulación, etc. En su lugar concibieron una producción regulada en función de las necesidades sociales de la mayoría de la población y la racionalización de las relaciones sociales en el plano político: asociación entre iguales en lugar de competencia entre desiguales, aportación según capacidad y recepción según necesidades. Desaparecería así la alineación típica del trabajo asalariado y con ella las demás alienaciones que impedían la realización integral del hombre. El socialismo es el nombre permanente con que se han definido las diversas etapas históricas recientes de la utopía social: «El ‘socialismo’, como noción general, posee contenidos que están por encima de las sucesivas etapas históricas, aunque pueden ser adaptados a las condiciones concretas de cada momento. Estos contenidos ‘universales’ del socialismo pueden ser definidos con un postulado moral muy concreto, que comprende los siguientes principios: el ‘ágape’ -es decir, el amor al prójimo-, la libertad, la igualdad, y la justicia social. Podríamos resumir la idea de otra manera: el socialismo equivale a la liquidación de todas las formas imaginables de explotación del hombre por el hombre. Podemos dar aún otra definición equivalente, aunque con un lenguaje más propio de la ciencia: el socialismo equivale a la liquidación de todas las formas,

objetivas y subjetivas, de alienación del hombre como ser social. Si se admiten esas definiciones, se puede aceptar la idea de que el socialismo es un humanismo singular. El socialismo equivale al humanismo; o, si se prefiere, el humanismo equivale al socialismo. Ese es el meollo de la cuestión, aunque pueda tener formas diferentes en las distintas etapas históricas. Yo diría que jamás deja de ser un proceso que siempre se acerca a su objetivo, sin conseguir alcanzarlo del todo» (Adam Schaff).

Hoy, afirma Fernández Buey, no sólo ha cambiado la forma de la utopía, sino también la filosofía de la historia que inspiraba aquella. Lo que tiene que ver con la crisis de la idea de progreso. Pero el espíritu de la utopía sigue vigente y presente. Él la ve, *avant la lettre*, en los escritos de Simone Weil, en los movimientos sociales alternativos, en las comunidades ecopacifistas, en el *Cántico Cósmico* de Ernesto Cardenal, en la filosofía y la teología de la liberación, en los textos resistenciales de las comunidades indígenas, en los primeros informes del Club de Roma, en el marxismo cálido de Adam Schaff, en el *corage* de Bruno Trentin, etc.

La identificación de los males del presente y las alternativas es lo que definirían la Nueva Izquierda para Adam Schaff: ¿cuáles son los problemas que deben resolverse y qué tareas plantean?, ¿qué tipo de fuerzas sociales harán falta para resolver dichos problemas?

En opinión de A. Schaff, los cambios en marcha en la hora presente significan

en realidad el fin del capitalismo y, por consiguiente, la aparición de muchos nuevos problemas sociales: desaparición del trabajo, en su sentido tradicional, y, juntamente con él, la desaparición del proletariado. La primera gran tarea consiste, por tanto, en conseguir la transición menos dolorosa posible de la sociedad del trabajo asalariado a la sociedad de la ocupación remunerada. Junto a ello, A. Schaff enumera los que llama los nuevos jinetes apocalípticos: el peligro de un holocausto nuclear, al deterioro ecológico del planeta y de su ecoesfera, a la amenaza que constituye la bomba demográfica y al conflicto latente entre el Norte y el Sur, motivado por el hambre que azota a las regiones meridionales.

La Nueva Izquierda, que en su opinión se necesita, debería poseer los siguientes rasgos específicos:

* En primer lugar, tendrá que saber combinar los valores universales de todos los modelos de socialismo que existieron hasta ahora, en la teoría y en la práctica, con la necesidad de luchar contra los nuevos fenómenos negativos y darles solución.

* En segundo lugar, deberá comprender que la consecución de ese objetivo sólo será posible cuando se tenga conciencia de la necesidad de cambiar el régimen capitalista y sustituirlo por otro, postcapitalista, que de alguna manera será una variante del socialismo.

* En tercer lugar, habrá de conseguir la reunificación de las fuerzas sociales dispuestas a abordar y resolver todas, o al menos, algunas de las tareas aquí señala-

das, algunos de los retos de la nueva era. Junto a las fuerzas y partidos tradicionales, tienen que ser tomadas en consideración otras organizaciones surgidas en fechas más recientes, como las agrupaciones y movimientos femeninos, ecologistas, juveniles, etc. A mi modo de ver, no se trata de que surja necesariamente un partido único, porque creo que esa solución es imposible; pero sí podrían surgir estructuras federativas, alianzas o coaliciones, según lo aconseje la tradición de cada país.

¿Será necesaria la vía catastrófica para hacer surgir esa nueva utopía con fuerza social suficiente?

Quizá buscar la respuesta a esta pregunta anime al lector a leer esta obra, pequeña pero sumamente sugerente.

Rafael Yuste Moyano S. J.

ÉTICA EMPRESARIAL

GOROSQUIETA, J. (1996), *Ética de la empresa. Teoría y casos prácticos*. Ed. Mensajero, Bilbao, 262 págs.

Javier Gorosquieta publicó hace ya unos años su *Deontología para empresarios* (Mensajero, Bilbao 1978). Esta obra es una versión muy renovada de aquella, que refleja la experiencia docente del autor, sobre todo en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, y su preocupación por responder a los cambios que se han

producido en la economía y en la empresa moderna en estos últimos años. Porque la ética económica y empresarial no puede hacer abstracción de este proceso siempre abierto si aspira a ser verdadera ética aplicada.

En el libro pueden distinguirse tres tipos de capítulos, que responden a tres aspectos de ética de la empresa. El primero trata las cuestiones generales de la ética y del enfoque de una ética económica y empresarial: se incluirían aquí los cuatro primeros capítulos. El segundo tipo, que ocupa la parte más extensa de la obra, analiza los contenidos concretos de una ética empresarial y corresponde a la parte más clásica de la deontología: habría que incluir ahí los capítulos 5 a 14. Por último, se añaden unos capítulos (15 a 17, y quizás también el 10) que se ocupan de aquellos elementos de la vida social y económica que sirve de marco a la actividad empresarial, y que exigen también una reflexión ética. La obra se completa con un capítulo final que reúne 19 casos prácticos, unos hipotéticos, la mayoría sacados de la prensa de estos últimos años: el autor ha optado por reunirlos todos al final de la obra, en lugar de incluir cada uno de ellos en el capítulo correspondiente.

La parte primera (capítulos 1 a 4) resulta completamente nueva en relación con la edición anterior: nada encontramos en ella de estos planteamientos generales. Ahora se incluyen, desde el presupuesto de que una deontología profesional es imposible si no se la hace preceder de algunos criterios generales sobre el enfo-