

Volumen 71/2 - 2016 - número 282

70
aniversario
1946 - 2015

Revista de Fomento Social

Cerezo Galán • *Rectificación del humanismo*

Lozano • *Notas (im)pertinentes sobre el talento*

Vivanco Díaz • *El compromiso sociopolítico de las universidades jesuitas*

Fernández, Pepito y García • *El enfoque de derechos humanos en las intervenciones de agua*

Ares Mateos • *John A. Ryan*

Recuperar la palabra en Medio Oriente

António Guterres • *Puentes con el mundo cristiano*



Revista de Fomento Social

RFS

La *Revista de Fomento Social* aborda temas relacionados con las ciencias sociales, en concreto con la economía, la empresa, la sociología, la política y el derecho, con una especial atención a la dimensión ética implícita en todos ellos.

La *Revista de Fomento Social* se publica en la Universidad Loyola Andalucía. Por eso es vehículo habitual de expresión de los miembros de esta institución.

La *Revista de Fomento Social*, creada en 1946 por los jesuitas del centro Fomento Social (fundado en 1926), pretende orientar desde una óptica cristiana los problemas de nuestro tiempo.

Director

José M^o Margenat Peralta S. I. (margenat@uloyola.es)

Editora

M^o del Carmen López Martín (mclopez@uloyola.es)

Secretaria

Pilar Tirado Valencia (ptirado@uloyola.es)

Consejo de Redacción

Rafael Araque Padilla (Universidad Loyola Andalucía)
Ildefonso Camacho Laraña S. I. (Facultad de Teología, Granada)
Juan A. Carrillo Donaire (Universidad Loyola Andalucía)
Adela Cortina Orts (Universidad de Valencia)
Cristina de la Cruz Ayuso (Universidad de Deusto, Bilbao)
Araceli de los Ríos Berjillos (Universidad Loyola Andalucía)
Juan Ignacio Font Galán (Universidad de Córdoba)
Julio Jiménez Escobar (Universidad Loyola Andalucía)
M^o del Carmen López Martín (Universidad Loyola Andalucía)
José M^o Margenat Peralta S. I. (Universidad Loyola Andalucía)
Josep F. Mària Serrano S. I. (Universidad Ramon Llull de Barcelona)
Antonio Porras Nadales (Universidad de Sevilla)
Adolfo Rodero Franganillo (Universidad Loyola Andalucía)
José Juan Romero Rodríguez S. I. (Fundación ETEA para el Desarrollo y la Cooperación, Córdoba)
Juan Antonio Senent de Frutos (Universidad Loyola Andalucía)
José Sols Lucia (Universidad Ramon Llull de Barcelona)
Pilar Tirado Valencia (Universidad Loyola Andalucía)
Gonzalo Villagrán Medina S. I. (Facultad de Teología, Granada)

Coordinador de bibliografía

Adolfo Rodero Franganillo (adolforoder@gmail.com)

Colaboradores para la traducción al francés y al inglés

Raymond García Sénéchal
Esther Menor Campos
Marta de Vicente Lama

Secretario técnico

Antonio Chacón Arjona (ccsh@probesi.org)

Administración y Suscripciones

José Almendros Márquez (jalmend@uloyola.es)

Administración de la página web

Francisco Cortés Martínez (fcortes@uloyola.es)

La *Revista de Fomento Social* no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas por los autores.



UNIVERSIDAD
LOYOLA
ANDALUCÍA

*Publicación trimestral
de Ciencias Sociales*

EDICIÓN, REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Escritor Castilla Aguayo, 4
14004-CÓRDOBA
Tel.: 957 22 21 00
www.uloyola.es

www.revistadefomentosocial.es

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN
PARA 2016

ESPAÑA
36 € (IVA incluido)

EUROPA
75 €

RESTO DEL MUNDO
85 €

NÚMERO SUELTO
9 € (IVA incluido)

ISSN:
0015-6043

DEPÓSITO LEGAL:
N-1.437-1958

IMPRIME:

Gráficas Cañete, S.L.
Polígono Industrial Quebracastillas
Avda. de Alemania, 7
Tel./Fax: 957 67 09 66
14850 Baena (Córdoba)
graficascanete@graficascanete.es

Envío de originales: revistadefomentosocial@uloyola.es

Revista de Fomento Social

ÍNDICE

ESTUDIOS 263

- Pedro CEREZO GALÁN: *Rectificación del humanismo* 263
- Josep Maria LOZANO SOLER: *Notas (im)pertinentes sobre el talento. (Una historia americana... o no)* 287
- Borja VIVANCO DÍAZ: *El compromiso sociopolítico de las universidades jesuitas en Centroamérica* 303
- Celia FERNÁNDEZ ALLER, Chelsea M^a PEPITO y Paloma GARCÍA MORENO: *El enfoque de derechos humanos en las intervenciones de agua* 329

NOTAS 357

- Alberto ARES MATEOS S. I.: *John A. Ryan: To be a contemplative in action* 357

DOCUMENTOS 381

- GRUPO DE REFLEXIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS: *Recuperar la palabra en Medio Oriente.*
Gonzalo VILLAGRÁN MEDINA S. I.: Comentario 381
- António GUTERRES: *Los puentes con el mundo cristiano* 395

BIBLIOGRAFÍA. Coordinación de Adolfo RODERO FRANGANILLO 399

- *Reseñas* 399
 - ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, P. (2015) *Por la inclusión y la sostenibilidad. Pautas de espiritualidad ignaciana* [Leandro SEQUEIROS SAN ROMÁN] 399
 - SHILLER, R. (2015) *Exuberancia irracional* [Adolfo RODERO FRANGANILLO] 403
 - *Reseñas* 408
 - *Noticias* 426
-

La Revista de Fomento Social está

INDEXADA:

- **Fuente Académica** (Ebsco)
- **Dialnet, Econis**
- **ISOC**
- **IBSSL: International Bibliography of the Social Sciences** (Proquest)
- **Sociological Abstracts** (Proquest)
- **Worldwide Political Science Abstracts** (Proquest)
- **Russian Academy of Sciences Bibliography**

EVALUADA:

- **Latindex**
- **MIAR**, Matriz de Información para el Análisis de Revistas
- **CARHUS Plus+**
- **In-Recs**, Índice de impacto de las revistas españolas de ciencias sociales (EC3)
- **DICE**, Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades, Ciencias Sociales y Jurídicas (CSIC / ANECA)
- **CIRC**, Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CSIC)

ESTUDIOS

Rectificación del humanismo

Pedro Cerezo Galán¹

Pedro Cerezo Galán, maestro de filósofos, es catedrático emérito de Filosofía de la Universidad de Granada. Con una fecunda trayectoria en docencia e investigación, la obra del profesor Cerezo abarca desde sus tempranos estudios sobre Aristóteles y Heidegger y sus escritos sobre el pensamiento de la modernidad, en especial el idealismo alemán, hasta sus libros mayores sobre grandes figuras de la tradición hispana. Así, sus trabajos sobre Antonio Machado –*Palabra en el tiempo*–, José Ortega y Gasset –*La voluntad de aventura*– y Miguel de Unamuno –*Las máscaras de lo trágico y Miguel de Unamuno. Ecce Homo: La existencia y la palabra*– son hitos de obligada referencia para quien se adentre por los caminos de la filosofía española. De la misma manera, sus investigaciones sobre la literatura y el pensamiento del barroco o sobre los debates intelectuales que marcaron en España el complejo paso del siglo XIX al siglo XX –magistralmente expuestos en *El mal del siglo*–, son escritos que no pueden faltar en cualquier estudio sobre épocas tan cruciales de nuestra historia. La sensibilidad del profesor Cerezo, su capacidad para tejer con los más diversos hilos a la búsqueda de las claves que nos permitan comprender nuestro tiempo, explican la profundidad y la altura de su obra filosófica. A su pensamiento le acompaña una firme voluntad de compromiso cívico que empapa todas sus páginas y que se hace explícita en libros tales como los que llevan por título *Ética pública: éthos civil o Democracia y virtudes cívicas*. Es ese entrelazamiento de pasión filosófica y compromiso ciudadano el que encuentra en la tradición humanista el *humus* donde enraizar sus fructíferas creaciones. El profesor Cerezo ofrece una muestra de ello en la lúcida aproximación que hace a la obra de Jacques Maritain *Humanismo integral*, realizando sus aportaciones en torno a la persona y su dignidad, núcleo seminal de un humanismo que trataba de abrirse paso en medio de una trágica coyuntura europea, a la búsqueda de una salida que aportara luz más allá de las insuficiencias y excesos de una modernidad que se bloqueaba a sí misma. En las actuales circunstancias de España y en medio de una difícil situación en Europa, la aportación del profesor Cerezo y el legado de Maritain siguen siendo de indudable relevancia. El texto reproduce con pequeños cambios el de la conferencia pronunciada por el profesor Cerezo en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (UIMP) de Santander el 3 de septiembre de 1986, con ocasión del cincuenta aniversario de la publicación en francés de *Humanismo integral* (París 1936, Aubier). Era director de aquel curso “La dialéctica hombre y Estado: en el cincuentenario de la presencia de Jacques Maritain en la Magdalena” el profesor Joaquín Ruiz-Giménez Cortés y secretario del mismo el autor del estudio, Pedro Cerezo [Pablo PÉREZ ESPIGARES].

¹ Universidad de Granada.

Resumen: Este estudio relaciona la crisis del humanismo a mediados del siglo XX, contexto en que se pronunciaron las “Lecciones de Santander” (agosto 1934) que están en el origen de *Humanisme intégral* de Jacques Maritain (París 1936, Aubier), con otras reflexiones inmediatamente posteriores sobre el tema como la de Heidegger. La síntesis de Maritain, en continuidad con la tradición cristiana, especialmente el tomismo, al mismo tiempo que mostraba la vitalidad de éste, ofrece un ejemplo de la novedad y la capacidad de diálogo del filósofo francés con el pensamiento de su tiempo, en orden a la necesaria “rectificación” del humanismo. Éste estaba entonces abocado a la contradicción de una reducción sea subjetivista, sea totalitaria. La salvación del humanismo, debe llegar, afirmó Maritain, por su transformación integradora del teocentrismo constitutivo.

Una comprensión integral de lo humano permite reordenar las relaciones entre lo temporal y lo sacral, entre cristianismo y democracia, con tolerancia por respeto a la autonomía personal. Maritain rectificó tanto el humanismo secularista (antropocéntrico) como el trascendentalismo que pretendía la hegemonía de la Iglesia católica en la ciudad secular, ya que para el filósofo personalista el cristianismo se sitúa en otro plano: el de la inspiración y la motivación moral, desasistido de todo privilegio social o influjo político.

Palabras clave: *Democracia, Heidegger, humanismo integral, Maritain, persona, secularidad, transcendencia.*

Fecha de recepción: 18 de octubre de 2015.

Rectification of humanism

Abstract: This study links the crisis of humanism in the mid-twentieth century, context in which the “Lessons of Santander” (August 1934) which are the source of *Humanisme intégral* de Jacques Maritain (Paris 1936, Aubier), with other immediately following reflections on the subject as of Heidegger. The synthesis of Maritain, in continuity with it Christian tradition, especially Thomism, while showing the vitality of this, offers an example of novelty and capacity for dialogue of the French philosopher with the thought of his time, in order to the necessary “rectification” of the humanism.

Rectification de l'humanisme

Résumé: Cette étude relie la crise de l'humanisme au milieu du XX^{ème} siècle XX, Le contexte où les « leçons de Santander » ont été prononcées (août 1934) qui sont à l'origine de *Humanisme intégral* de Jacques Maritain (Paris, 1936, Aubier), avec d'autres réflexions immédiates sur le thème, comme celle de Heidegger. La synthèse de Maritain, en continuité avec la tradition chrétienne, en particulier le thomisme, montrait en même temps la vitalité de celle-là, en offrant un exemple de la nouveauté et de la capacité de dialogue du philosophe Français avec la pensée de son temps, pour la nécessaire

This was then doomed to be the contradiction of a subjectivist or totalitarian reduction. The salvation of the humanism, must come, said Maritain, by its integrative transformation, inclusive establishing theocentrism.

An understanding integral of the human rearranges the relationship between the temporal and the sacral, between Christianity and democracy, between tolerance and respect for personal autonomy. Maritain both rectified secularist humanism (anthropocentric) as transcendentalism that sought hegemony of the Catholic Church in the secular city, since to the personalist philosopher Christianity lies at another level: the inspiration and moral motivation, unassisted by all social privilege or political influence.

Keywords: *Democracy, Heidegger, integral humanism, Maritain, person, secularity, Transcendence.*

«rectification» de l'humanisme qui alors était voué à une réduction soit subjective, soit totalitaire. Le salut de l'humanisme, doit venir, écrivait Maritain, par sa transformation intégratrice d'un théocentrisme. Une compréhension intégrale de l'être humain permet de réorganiser les relations entre le temporel et le sacrum, christianisme et démocratie, avec tolérance et respect de l'autonomie personnelle. Maritain rectifia l'humanisme laïque (anthropocentrique) d'autant que le transcendentalisme qu'avait l'intention d'obtenir l'hégémonie de l'Église catholique dans ville séculaire, puisque pour le philosophe personnaliste le christianisme se trouve dans un autre plan, celui de l'inspiration et de la motivation morale, sans la prétention des privilèges sociales ou des influence politiques.

Mots clé: *Démocratie, Heidegger, humanisme intégral, Maritain, personne, sécularité, Transcendance.*

I. Introducción

En 1934, año aciago para España, casi en preludio de la Guerra Civil, por la que se desangró la II República entre la 'cruzada' religiosa y la 'revolución' comunista, como fueron llamadas por sus protagonistas, daba Jacques Maritain un famoso curso de verano, en el palacio de La Magdalena (Santander) cuyas lecciones fueron la primicia de lo que sería más tarde el libro *Humanismo integral*, un "clásico del pensamiento cristiano", como lo ha calificado Henry Bars, en que se establece una nueva relación entre el cristianismo, la filosofía y la política. *Humanismo integral* es, ante todo, una respuesta lúcida al doble reto del mundo moderno y del cristianismo, de parte de un pensador, que se había mantenido en un tenso y fecundo diálogo con la modernidad, a la par que iba madurando en él su experiencia espiritual de la fe. Representa el alumbramiento de una nueva posición espiritual, en la que el cristianismo, tras dos siglos de proscrición, pudiera convertirse en un

fermento animador de la cultura. Téngase presente la fecha, 1934, un punto clave entre las dos guerras mundiales libradas en el corazón de Europa, la del 14 y la del 39, con dos totalitarismos instaurados, el marxista y el nacionalsocialismo, y un liberalismo claudicante, que a duras penas podía contenerlos. En este periodo de entreguerras, en que se asiste a la quiebra de los grandes ideales de la cultura europea, nace la meditación de Maritain sobre el humanismo, cuyo propósito es bien explícito:

El mundo nacido del Renacimiento y la Reforma está devastado desde aquella época por energías poderosas y a decir verdad monstruosas, donde error y verdad se mezclan estrechamente y se alimentan el uno al otro, verdades que mienten y mentiras que dicen la verdad. Es obligación del que ama la sabiduría intentar purificar estas producciones anormales y monstruosas y salvar las verdades que han hecho delirar².

Es, pues, la suya, dicho sea sin exageraciones, una ardua empresa de "salvación" de la cultura moderna, semejante en todo punto a la que Tomás de Aquino, su guía mentor, había llevado a cabo en el siglo XIII, con el mundo antiguo e inspirada en los mismos principios. Pero es también, a la recíproca, una empresa de "encarnación" de la fe en la mentalidad y la eticidad de una época secular, con el testimonio de que el reino de Dios quiere inhabitar el mundo. No hay que extrañarse si tal empresa fue mal comprendida en su tiempo. Unos se apresuraron a ver en ella el retorno de un sobrenaturalismo, que ya estaba desahuciado por la historia y la cultura. Otros, por el contrario, una recaída en el naturalismo del siglo, por pérdida de la diferencia esencial, que supone la fe. En verdad, el mensaje de Maritain era demasiado exigente para una cristiandad acomplejada y refugiada en la Iglesia como un *gheto*, y una secularidad demasiado orgullosa de sus conquistas. En 1934 su propuesta tenía un carácter desafiante y provocador para los beatos de uno u otro signo, dedicados celosamente al cultivo del dogma de su heredad. Pero su intransigencia era de otro cariz; consistió en no resignarse a los planteamientos inertes heredados, a la doble verdad y a la esquizofrenia personal, y atreverse a explorar una nueva síntesis espiritual. A mi entender, este libro de Maritain fue precursor del espíritu del Vaticano II en su búsqueda de una postura dialógica y comprometida con el mundo moderno, sin concesiones tácticas ni acomodaciones ideológicas, pero también sin miedo ni arrogancia doctrinal. *Humanismo integral* recoge esta propuesta en su doble vertiente teórico/práctica: ofrece, de un lado, la conjunción de la fe con la forma autónoma y secular, *humanista*, en una palabra, de la cultura moderna, recordando la herencia cristiana que subyace al humanis-

² Todos los textos son traducción del autor del artículo. *Humanisme intégral*, Paris 1947, Aubier, 7. En lo sucesivo será citado por la sigla HI, con una referencia a la edición de 1947 y otra a las *Oeuvres complètes* de Jacques y Raïssa MARITAIN 6 (1984), 295.

mo liberal o al humanismo socialista, y, a la vez, encarando la posibilidad de un nueva cristiandad. En medio de la confusión y desorientación dominante en el siglo,

sería para los cristianos una ocasión gallarda la de volver a llevar las cosas a la verdad, reintegrando en la plenitud de su fuente original estas esperanzas de justicia y estas nostalgias de comunión, cuyo pasto es el sufrimiento del mundo y cuyo ímpetu está desorientado, suscitando así una fuerza cultural y temporal de inspiración cristiana capaz de actuar sobre la historia y de ayudar a los hombres.

Una sana filosofía social y una sana filosofía de la historia les serían necesarias para ello. Trabajarían entonces en sustituir su régimen inhumano que agoniza bajo nuestros ojos en un nuevo régimen de civilización, que se caracterizaría por un humanismo integral, y que representaría a sus ojos una nueva cristiandad, no más sacral, sino secular o profana (HI, 14–15; 6, 302–303).

Es preciso despejar un posible equívoco, que pudiera suscitar este título. Lo que significa Maritain con el calificativo “integral” no es una composición de los humanismos seculares, completándolos con determinados aspectos, que les hubieran quedado extraños, o intentando abrirlos a algo que hubieran olvidado. El calificativo “integral” es aquí determinante, hasta el punto de que sólo si es integral es un verdadero humanismo. Maritain está muy lejos de ser un pensador acomodaticio. Todo lo contrario; siempre reclama una actitud metafísica y ética, como base del pensamiento. Toda la sustantividad del nuevo humanismo reside precisamente en que sea una posición integral del hombre, y, sólo en esta medida, integradora de aquellas verdades y valores que se han ido promoviendo históricamente por las diversos tipos de humanismo. Y para alcanzar una forma integral tiene que afrontar el tema del hombre en su radicalidad ontológica. La categoría de persona es aquí, como se verá, la clave de sustentación. Sólo un humanismo de la persona, –no del mero individuo o de la mera colectividad humana– puede ser integral, porque alcanza aquel centro originario en el que el hombre está abierto a la totalidad del ser, al otro y a la otro de sí, en una palabra, a la Transcendencia. La salvación del humanismo tiene que llevarse a cabo mediante su transformación. Si se renuncia al concepto de personas de filiación cristiana, a aquello que por ser *criatura de libertad* es más que naturaleza, pero menos que espíritu soberano, ya no sería posible la integridad del humanismo. A los ojos de Maritain, lo deficiente del humanismo moderno está en su falta de radicalidad ontológica, y, por tanto, de sentido religioso de la profundidad del ser. Se trata de un humanismo plano, reductivo, que no puede abrirse al todo del ser porque comienza encerrando al hombre en un centro hermético, autosuficiente, que lleva en sí su propia ley (autonomía) y es para sí su propio principio (autarquía).

2. Humanismo y principio de inmanencia

Como aclaración histórica, debo anticipar que el humanismo es un título específico de la modernidad. La cultura antigua no podía ser humanista por estar polarizada, teórica y prácticamente, en la idea ejemplar de "naturaleza" (*physis*) como orden impersonal y trascendental del ser. Tampoco la cultura medieval alcanzaba a serlo, por su determinación teológica, orientada prevalentemente al reino de Dios. Como asegura Karl Löwith, "la filosofía se torna antropológica en la misma medida en que el hombre se emancipa del cosmos divino de los griegos y del Dios trasmundano de la Biblia y finalmente asume la creación del mundo mismo". Aun cuando hay una inspiración cristiana y cristológica en la filosofía moderna, desde Cusa a Hegel, es preciso señalar, no obstante, como lo hace Maritain para evitar equívocos, su indeclinable tendencia a convertirse en el culto del hombre. "Es, si se quiere, la edad del Hijo del hombre, pero en la que se pasa del culto al Hombre/Dios, del Verbo hecho hombre, al culto de la Humanidad, del puro hombre" (OO. CC. 6, 312–313). Sin duda, la definición que mejor cuadra a esta nueva edad en que emergen los poderes de una nueva civilización del aquende: el mundo científico/técnico, como dominación de la naturaleza, y la constitución del Estado moderno en cuanto forma de dominio de la necesidad social, determinan el reino del hombre, a diferencia del *regnum Dei* de la tradición medieval:

Es esto lo que se puede llamar el humanismo separado o antropocéntrico, o incluso, el liberalismo (entiendo esta palabra en el sentido que tiene en el vocabulario teológico, en el que designa la doctrina por la cual la libertad del hombre no tiene otra regla de medida que ella misma (HI, 114; 6, 414).

Pero, paradójicamente, esta emergencia del orgullo de ser hombre ha estado acompañada, a juicio de Maritain, de una conciencia ambivalente, exasperada a veces como en la Reforma, de su intrínseca menesterosidad:

Con el Renacimiento es el grito de su grandeza y de su bondad el que hace subir hasta el cielo; con la Reforma es el grito de su desamparo y de su miseria. De todas formas, la criatura demanda, ya sea gimiendo, ya sea rebelándose, su propia rehabilitación. ¿Qué significa esta reivindicación? La criatura reivindica el derecho a ser amada? (HI, 34; 6, 324).

Ahora bien, lo sorprendente es que esta rehabilitación de lo humano no se produjo, en su comienzo, al modo de una rebelión prometeica frente a Dios o un olvido de su existencia, sino como una lenta absorción progresiva de los atributos y funciones, que estaban reservados a la Transcendencia en el antiguo orden metafísico/teológico. No hubo un corte traumático. Fue más bien la ingestión y asimilación de lo divino en la forma de un nuevo principio autónomo. Por así decirlo, el nuevo hombre no nació en una matriz naturalista, sino pneumática, y

de ahí que aparezca con el extraño esplendor de un ídolo. El principio filosófico de esta absorción reductiva se llama 'inmanencia'. Como señala Maritain, "la clave, todavía aquí, es el presupuesto de una metafísica inmanentista absoluta" (HI,62; 6, 356). Se entiende por inmanencia la pretensión, a partir de Descartes, de encontrar en la autocertera del *cogito*, esto es, en la autoconciencia, el criterio decisivo de toda verdad. Como se ha hecho notar por diversos intérpretes, el principio de la inmanencia es implícitamente cristiano, –al menos en Descartes, a partir de la interioridad agustiniana, *in interiore homine habitat veritas*–, pero virtualmente ateo, porque la nueva interioridad acaba cerrándose sobre sí misma. No necesita negar o combatir a Dios, porque comienza integrándolo como una dimensión de la propia autoconciencia, la idea de lo infinito y lo perfecto, que marca la envergadura absoluta del nuevo proyecto de ser hombre. Aparece así el sujeto moderno como el nuevo atlante, solitario y soberano en su reino, que soporta el mundo objetivo. De ahí vino la progresiva reducción de la realidad a objetividad, como ha mostrado Heidegger, aquello que puede ser representado por la conciencia en una idea clara y distinta. Puesto que el fundamento es un *esse* como *percipere*, lo fundamentado es un *esse* como *perceptum* o *cogitatum*. Se produce así la nueva división de la realidad en *subiectum* y *obiectum*, y con ello, la reducción de la verdad del ser a la certeza y la rectitud representativa³. He aquí el círculo cerrado de la nueva economía de la inmanencia: el sujeto no puede tenerse a sí mismo sino en la medida en que se proyecta y construye un mundo objetivo, pues sólo en este medio consume su propio proyecto existencial; pero, a su vez, el objeto solo queda garantizado en virtud de la acción pro–positiva del *cogito*, que propiamente es *voluntas*, voluntad de aseguramiento y dominio de la realidad, voluntad de poder.

Todavía en Descartes, la idea de Dios es la más natural e íntima de la criatura, como el sello dejado en ella por su creador. De alguna manera sirve para delimitar la propia conciencia de finitud, y, asegurarse, a la vez, como un reaseguro del propio *cogito*, de que el mundo objetivo de la representación tiene, además, un alcance real. En Kant, sin embargo, se trata sólo de un mero ideal trascendental de la razón, su arquetipo de lo que es integral y completo, como canon regulativo de su trabajo. Y, por último, en Hegel, al superar definitivamente la conciencia dualística de lo finito e infinito y la vivencia agónica de esta tensión en la autoconciencia desgraciada (la conciencia cristiana), la idea Dios acaba siendo la Idea lógica absoluta, en que se resuelve la unidad del concepto y la realidad, esto es, la revelación del espíritu absoluto en la realidad efectiva del mundo, labrado por

³ M. HEIDEGGER (1997) "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque* (Holzwege, 1950), ed. de A. LEYTE y H. CORTÉS, Madrid, Alianza, 87–91.

la cultura moderna. Hegel consume así el inmanentismo de la filosofía moderna y le confiere su pleno significado como la integración de lo divino en el curso del mundo. En esto consiste para él la “muerte de Dios”, que no tiene que ser aceptada con treguas y lamentaciones, sino en la lucidez de un nuevo tiempo pleno de libertad:

Esta dura expresión es la simple expresión del simple saber de sí mismo más íntimo, el retorno de la conciencia a las profundidades del yo=yo, que no diferencia ni sabe ya nada, fuera de ella. Este sentimiento es, pues, de hecho, la pérdida de la sustancia y de su enfrentamiento a la conciencia; pero es, al mismo tiempo, la pura subjetividad de la sustancia o la pura certeza de sí mismo que a ella le faltaba, como el objeto, o lo inmediato o la pura esencia Este saber es la espiritualización por la cual la sustancia ha devenido sujeto, su abstracción y carencia de vida han muerto, por medio de la cual, por tanto, la sustancia ha devenido realmente autoconciencia simple y universal⁴.

Con razón Maritain atribuye a Hegel la responsabilidad fundamental en la consumación del inmanentismo y en línea con esta interpretación puede declarar Cornelio Fabro que “el método de Hegel es la síntesis de todos los momentos ateizantes de la época y realiza el *profanum essentialem* al que tendía el principio de la inmanencia”⁵.

Pero el humanismo entraña, además, una concepción naturalista del hombre. Esto exige, como ha mostrado Maritain, una última reducción materialista de lo humano. Ciertamente, como ya he señalado, el hombre moderno ha nacido en un matriz espiritualista, y no por casualidad, su culminación, según Hegel, se muestra en la eclosión en la historia del espíritu absoluto. Hay, pues, una segunda línea reductiva dentro de la inmanencia, –Maritain la llama “sustitutiva”, pues se lleva a cabo en un proceso de sustitución, por la cual el espíritu cede el paso a la materia e invierte su sentido en la dialéctica materialista (Feuerbach y Marx). Se alcanza así “un inmanentismo realista absoluto–dice Maritain– y esta vasta proliferación ideológica de resentimiento y de indignación no hubiera sido posible sin Hegel” (HI, 52; 6, 345). ¿Cuál ha sido la lógica de este proceso de sustitución? En primer lugar, la pérdida de la primacía del acto sobre la potencia, tal como había sostenido la filosofía griega, y luego la escolástica tomista. Como se sabe, esta primacía del ser sobre el poder–ser implicaba para Aristóteles la existencia de una inteligencia separada, autárquica, en puro acto de sí, como condición del movimiento ontológico en el mundo. En Hegel se invierte la situación. La primacía de la potencia o del ser–en–potencia, dicho en términos dialécticos, la identidad ser–nada en

⁴ G. W. F. HEGEL (1966) *Fenomenología del espíritu* (1807), traducción al castellano de W. ROCES, Madrid, FCE, 455.

⁵ C. FABRO (1969) *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, Studium, 535 y 537.

el comienzo y como condición de comienzo, y la primacía del proceso sobre el acto, que no es más que resultado del mismo, preparan la posterior reducción materialista, que consume Marx. Consecuentemente con la nueva primacía de la potencia, se produce la inversión de la causalidad formal por la material, esto es, de lo que es principio de posibilidad ontológica a lo que sólo es principio de originación empírica. Bien es cierto que en esta tarea de invertir el espíritu absoluto hegeliano hay que contar la crítica de Feuerbach a la criptoteología hegeliana, y muy específicamente al concepto de religión, que era una instancia clave en el pensamiento de Hegel; y con ello la emergencia de una posición sensualista y naturalista. Pero los presupuestos ontológicos del materialismo radical ya estaban en Hegel. Se comprende, por tanto, que Marx, aun separándose del naturalismo mecanicista y objetivista de Feuerbach, haya culminado el materialismo, mediante la inversión de la dialéctica hegeliana, y en virtud del mismo principio que inspira a ésta: la primacía del poder-ser y el papel creador del trabajo o de la actividad humana como el medio de autoconstitución del hombre.

La síntesis histórica de trascendentalismo inmanentista y de naturalismo o materialismo, ya sea mecanicista o dialéctico, que constituyen los dos grandes nódulos críticos de la modernidad, es decir, la aparición de la tesis del *homo-mensura*, de un lado, y del otro, del *homo faber* o constructor de sí mismo, posibilitan que el humanismo moderno se cierre sobre sí como una filosofía del aquende, absolutamente ciega a la Transcendencia. Decía antes que en el humanismo antropocéntrico el hombre aparece como un ídolo. Espero que aquella extraña afirmación resulte ahora comprensible. La consumación del proceso reduccionista hace que a su término el hombre aparezca dotado de aquellos atributos que la metafísica ontoteológica reservaba para Dios, la *aseitas*, el tener el ser en virtud de sí mismo, y la autarquía y soberanía de lo absoluto, que se desplazan al reino del hombre, y en especial, al Estado moderno, como el Dios efectivo. Obviamente este ídolo humanista no es el hombre concreto y singular, en su contingencia y menesterosidad constitutivas, sino el hombre total o el todo de los hombres, el género (*Gattung*) como compendio (*Inbegriff*) del valor total de lo humano. Este desplazamiento del humanismo del mero hombre al humanismo del género va a tener extraordinarias consecuencias en el orden político. Ya se elija la línea del humanismo liberal burgués o la del humanismo comunitario/socialista, la consecuencia inevitable de la tesis del *homo-mensura*, es la entronización del Estado, como el último sujeto de una cultura de la autarquía y la soberanía. Creo que el mérito fundamental de Maritain ha consistido en mostrar la lógica inevitable de esta transferencia del discurso humanista a la esfera pública o estatal. Tan pronto como se deja el hombre abandonado a sus *solas fuerzas* y en la medida en que se quiere superar su condición de criatura hay que transferirlo e integrarlo en un

nuevo *orden artificial*, absolutamente autárquico y soberano, que es el Estado. La antropocracia, en cuanto voluntad de poder, termina siendo, en verdad, estatorocracia, que consiste en “la reivindicación del hombre entero para el todo, sea colectividad o Estado (HI,142, nota 5; 6, 445). Este intento de superación de la criatura es especialmente visible en Hegel para quien lo finito es algo que, por insuficiencia, tiene que desaparecer:

*En la perspectiva hegeliana –escribe Maritain– finitud y contingencia sólo pueden tener lugar como datos de lo inmediato (irracionales), que, de fase en fase, están sometidos a los procesos y conflictos del desarrollo, cuyo objeto es negarlos y superarlos o sublimizarlos (FM,206; 11, 446...)*⁶.

Si se adopta la línea específica del humanismo liberal, con su concepto del individuo abstracto como fuente última de valor, puesto que su libertad es entendida como espontaneidad de acción o *conatus* exento de impedimento, hay que concluir, como coherentemente hace Hobbes, que el estado natural no puede ser otro que guerra o confrontación, de la que sólo se puede salir mediante la limitación de su poder y la transferencia de la potencia cedida al Estado, cuyo poder soberano surge de esta reapropiación. Maritain reconoce de buen grado al liberalismo su capacidad crítica para debelar instituciones arbitrarias y sistemas dogmáticos de pensamiento en nombre de la nueva libertad, pero su fuerza es puramente negativa (HI,164; 6, 470), ya que no puede establecer un régimen jurídico válido sin la limitación del mismo presupuesto en que se funda. Pero si, por el contrario, se adopta la otra línea, la que va de Rousseau a Hegel, a partir del individuo como singular inmediato, parte de un todo, resulta evidente que su libertad, en cuanto auto-determinación racional, tiene que orientarse necesariamente a un bien público, que surge de la renuncia o sacrificio del individuo a su propio interés en aras de lo universal. Como denuncia Maritain, dentro del espíritu subjetivo el libre arbitrio es un “momento ilusorio”, pues esta ligado a la presión de fuerzas naturales de atracción; la auténtica libertad es sólo la de autonomía o determinación racional, pero esta es puro formalismo, y su determinación concreta sólo se alcanza en el espíritu objetivo, cuando el espíritu subjetivo se comporta en su pura necesidad racional (FM,211 y 215). Ahora bien, este orden ético pertenece al Estado. Tanto en la fórmula rousseauiana como en la hegeliana, la voluntad general o universal acontece en el Estado. En cualquiera de estas dos concepciones del Estado moderno, se trata de un Estado cuerpo artificial, dotado de una razón absoluta y un poder soberano. Como escribe Maritain, a propósito de Rousseau:

⁶ J. MARITAIN (1966) *Filosofía moral* (Princeton 1959), Madrid, Morata, 206. En lo sucesivo será citado por la sigla FM y la referencia a OO. CC. 11 (1991).

*El mito de la voluntad general, que no es una simple voluntad mayoritaria, sino una voluntad monádica superior e indivisible, que emana del pueblo como voluntad y que es siempre recta, no era más que un medio de transferir al pueblo el poder soberano y trascendente del rey absoluto (HE,58; 9, 530–531)*⁷.

La voluntad general acaba siendo la culminación de la autoconciencia moderna, pensada en cuanto voluntad de poder. En Hegel esta voluntad es calificada expresamente como divina, y de ahí su dignidad. “Si todo el Estado es espíritu objetivado, sólo en calidad de uno de sus miembros es como el individuo mismo posee objetividad, verdad y vida ética” (FM,217). He aquí –concluye Maritain– “la fórmula misma, la fórmula original del totalitarismo político” (Ibíd.). No es extraño, pues que el Estado moderno se beneficie, en cuanto órgano de la colectividad, de los caracteres específicos de lo absoluto, y aparezca así como el depositario de la soberanía (poder irrestricto) y de la autarquía (poder que se basta a sí mismo en su incondicionalidad), con un derecho inalienable sobre los ciudadanos, que acaban siendo sus súbditos e inmolándose a este nuevo ídolo, al que han transferido su propio poder (HE,48–52; 9, 521–525). Como ha visto certeramente Maritain, en *El hombre y el Estado*, la concepción jurídica de la soberanía como poder separado del pueblo y trascendente a él (por encima del pueblo) producto de una cesión o transferencia irreversible (Hobbes) es el rostro definido de lo divino en la edad moderna. No en vano Bodin toma al soberano como *imago Dei* y Hegel lo convierte en la presencia de Dios en la tierra. La misma metáfora de la personificación del Estado (HE,224; 9, 707) traduce inequívocamente la desanimación de la vida personal ante el Estado y su traslado a esta nueva persona jurídica, cuya “razón de ser”, la llamada razón de Estado, está por encima de la vida y la propia conciencia individual. Hay, pues a juicio de Maritain, una secreta alianza, pese a su divergencia primera, entre el individualismo y el totalitarismo, porque sólo el individuo, en razón de su particularidad, tiene que ser inmolado al todo, y recíprocamente, sólo se puede implantar un régimen totalitario, homogeneizador y arrasador de toda diferencia, sobre la unidad discreta de los individuos, cuya suma arrojaría una fuerza de entidad superior.

⁷ J. MARITAIN (1983) *El hombre y el Estado* (París 1953, PUF), Madrid, Encuentro, 58. En lo sucesivo será citado por la sigla HE y la referencia a OO. CC. 9 (1990) 530–531.

3. La rectificación del humanismo

Desde la madurez de la edad moderna, en un célebre pasaje de la *Fenomenología del espíritu*, veía Hegel el alma cristiana como una autoconciencia desgraciada, escindida interiormente entre dos polos de sí misma, el allende y el aquende, lo infinito/inmutable y lo finito/pasajero, a los que no podía renunciar ni conciliar. Sólo a lo largo de la experiencia de este martirio, de este conflicto interior, podía aprender a cancelar, a través de su propia acción, ese doble mundo, reconciliándose consigo misma e ingresando así en la esfera de la razón. Maritain conoce la trascendencia de este pasaje dialéctico, y por eso, devolviéndole a Hegel la moneda, le reprocha a la razón moderna ese mismo estilo trágico que ella creía tener superado definitivamente. El desgarramiento reside ahora en el desajuste entre las creencias, en las que se presume estar y las consecuencias que se siguen *de facto* de la mismas. Se cree en la libertad incondicional pero se acaba transfiriéndola a otras instancias foráneas de decisión; se afirma la primacía de la conciencia, pero se rinde culto a la opinión institucionalmente establecida; se rechaza toda religión, pero se levantan altares a nuevos ídolos como la clase social, el partido, la nación o el Estado moderno. Y su causa está, según Maritain, precisamente en el principio inmanencia que determina en su raíz toda la cultura moderna, echando a perder sus mismos esfuerzos y conquistas, pues “las verdades y valores que la historia engendraba están congénitamente viciados por una falsa metafísica” (HI,148; 6, 452). Al cerrarse a la trascendencia, los condena a la esterilidad del más extremo relativismo, del que sólo caben dos salidas: o la alienación de la propia conciencia en una esfera impersonal y anónima o bien la consumación del nihilismo. Se comprende así todo el alcance de la rotunda conclusión de Maritain:

Si el ateísmo pudiera ser vivido en la raíz del querer, desorganizaría, mataría metafísicamente la voluntad, y no es por accidente sino por un efecto estrictamente necesario, inscrito en la naturaleza de las cosas, que toda experiencia absoluta del ateísmo, sin es conducida científica y rigurosamente, provoca al fin la disolución psíquica (HI,68; 6, 362–363).

La *aseitas* o autosuficiencia ontológica, pretendida en la modernidad por la criatura o la acaba a ésta destruyendo al disolverla en instancias supraindividuales, en las que no puede reconocerse en cuanto tal, o la acaba precipitando en un culto desenfrenado de sí en su escueta singularidad, en la voluntad del Único (Max Stirner, 1806–1856) que no deja subsistir nada fuera de sí mismo, de su infinita voluntad de poder. En el momento de máximo paroxismo de la cultura moderna, en el espacio histórico de entreguerras en una Europa desangrada en guerras civiles entre sus hijos, la autoconciencia moderna alcanza a ver la contradicción interna de su humanismo. Sus dos formas denuncian la extrema indigencia a que

se ha llegado. De un lado, el humanismo liberal deja traslucir “la falsa conciencia” del alma burguesa, que pese a su culto retórico a los grandes ideales, acaba entronizando una sórdida cultura materialista. El hombre burgués “aparece como la producción farisaica, decadente, nacida del espíritu puritano o jansenista y del espíritu racionalista” (HI,86; 6, 382). Este hombre ha creado tan sólo una cultura nominalista del ‘signo’ –la opinión en la vida política y el dinero en la vida económica” (Ídem)–, que corrompe nuestro saludable sentido de lo real. Del otro lado, el humanismo socialista ha mostrado, según Maritain, un sentido más vivo de la realidad inmediata y la suerte concreta del hombre, una conciencia más aguda de los grandes valores humanistas, como la dignidad del hombre o el ideal de una justicia integral, e incluso del sentido religioso de la vida como realización de un ideal absoluto, pero el despotismo burocrático y el totalitarismo político con su desprecio a la persona humana, amenazan con una total “socialización del espíritu” o “administración del yo” (HI,92).

No es de sorprender si en este clima extremo de decadencia espiritual se impone un punto de inflexión. Ahora bien, toda esta empresa de salvación supone que hay algo que merece ser salvado y que se cuenta, además, con un principio salvador o renovador, capaz de infundir nueva vida o reanimar viejas creencias y valores que se han echado a perder. ¿Qué merece ser salvado del humanismo antropocéntrico? Sin ser hegeliano en la interpretación de la historia, Maritain reconoce que una época, por haber sido vivida, ha quedado ya sobrepasada; sería vano empeño pretender hacerla volver en su forma inmediata, en el tipo que encarnó, porque en su acontecer ha agotado ya su virtualidad. Se diría que se pueden conservar los espíritus de cada época, transmutados o sublimados, pero en modo alguno su cuerpo o estructura cultural e institucional. Una vuelta a la cristiandad medieval es tan impracticable e insensata como la inercia de mantenerse en una modernidad, cuya grave deficiencia se ha experimentado ya larga y catastróficamente. Pero hay valores liberados por cada época histórica, que deben ser guardados para una nueva reacuñación. Tal es el caso en la modernidad de aquellos valores, a los que no se puede renunciar sin mutilar la herencia histórica de la humanidad. Entre ellos hay que contar la autonomía del sujeto individual frente a toda instancia heterónoma; el sentimiento de dignidad de la persona, que aun cuando siendo de filiación cristiana, ha asido desarrollado y cultivado en buena parte del pensamiento moral moderno (Rousseau, Kant, Fichte); la primacía de la conciencia moral, como instancia de juicio y discernimiento; la construcción de la ciudad terrestre sobre el ideal de la “conquista y realización de la libertad”.

Maritain subraya repetidas veces que tales valores son de procedencia cristiana, y por éso sólo el cristianismo podrá salvarlos de su corrupción por obra del sub-

jetivismo y el totalitarismo. Son, pues, valores desafectos de su origen y a los que es preciso devolver a “la plenitud de su fuente originaria” (HI,14). Como escribe en otro momento, la civilización moderna es un vestido muy usado, al que no se le pueden coser piezas nuevas:

Se trata, pues, de una refundición (refonte) total y como sustancial, de una inversión (renversement) de los principios de la cultura, puesto que se trata de llegar a una primacía vital de la calidad sobre la cantidad, del trabajo sobre el dinero, de lo humano sobre lo técnico, de la sabiduría sobre la ciencia, del servicio común de las personas humanas sobre la codicia individual de enriquecimiento indefinido o la codicia estatal de poder ilimitado (HI,212).

Ahora se percibe el alcance de la expresión “humanismo integral”, no en sentido cuantitativo (el todo de la tradición humanista) sino cualitativo, recriado en una nueva forma o actitud metafísica y ética, en que queda salvado y trascendido. En algún momento llama a este humanismo “teocéntrico, por oposición al antropocéntrico: pero de inmediato corrige su expresión en un sentido preciso, cristocéntrico,” enraizado –dice– allí donde el hombre tiene sus raíces: humanismo integral, humanismo de la encarnación” (HI,80; 6, 376).

¿Cómo salvarlos? Sacándolos de su matriz inmanentista en el *cogito* moderno y situándolos en una perspectiva de Transcendencia. Maritain cree que el cristianismo se haya en condiciones, en virtud de su fe en la persona humana, de emprender esta empresa de salvación, a la que llama rectificación del humanismo, no entendido como una simple corrección de rumbo, sino como una reacuñación sobre un principio recto o adecuado de viejas categorías que necesitan de un nuevo troquel. Dos son los principios que operan en esta transformación. El primero el pneumático/religioso de la encarnación, que permite comprender la primacía de lo espiritual, no como una fórmula de la dominación, en sentido medieval, sino de inspiración y asunción encarnatoria. Ya en *Science et sagesse*, de esta misma época, apunta la idea de “una civilización humanista integral que descendiendo de las culturas sagradas de la fe hasta el borde extremo de lo profano y de lo humano, libertaría toda la verdad de lo profano y de lo humano”⁸. Como precisa luego en *Humanismo integral*, la estrella de orientación de esta empresa no será ya “el imperio sagrado de Dios, sino la santa libertad de los hijos de Dios” (HI,169; 6, 476: “... ce ne serait plus l’idée de l’empire sacré que Dieu possède sur toutes choses, ce serait plutôt l’idée de la sainte liberté de la créature que la grâce unit à Dieu”). Es todo un giro radical a la política teocrática fundada en una comprensión dominadora de la fe. Para Maritain, la primacía de lo espiritual no es despótica

⁸ Cfr. H. BARS (1962) *Maritain en nuestros días*, Barcelona, Estela, 258.

sino emancipadora, en un sentido inspirativo. Cuando establece las relaciones entre lo espiritual y lo temporal se cuida siempre de subrayar que lo temporal no juega un papel instrumental y subsidiario de lo espiritual, y que éste, a su vez, tiene la primacía, no por subordinación o mando, sino por presencia inmanente y transfiguración. Y cuando se refiere a la nueva conciencia evangélica la caracteriza por “un respeto evangélico de la naturaleza y de la razón, y de aquellas estructuras naturales que el humanismo moderno ha servido para descubrir, pero que no ha sabido preservar” (HI,85; 6, 381).

Contrasta así la actitud de Maritain con la que unos años más tarde, al término de la segunda guerra mundial, en coyuntura semejante, fue adoptada por Martin Heidegger en su célebre *Carta sobre el Humanismo*. Decía allí el pensador de la Selva Negra

La grandeza del hombre no descansa con seguridad en que sea la sustancia (Substanz) del ente en como sujeto (Subjekt) del mismo, para que en cuanto poseedor de la esencia del ser (Machthaber des Seins) dejar disolver el ser del ente en la célebre objetividad. El hombre es más bien el arrojado por el ser mismo en la verdad del ser, de tal modo que ec-sistiendo, cuida de la verdad del ser, para que a su luz pueda aparecer el ente en cuanto tal⁹.

Y frente a la orgullosa y arrogante subjetividad moderna, que cree poder disponer del ser de lo ente, proponía Heidegger la nueva idea del ec-sistente (*Da-sein*) como su guardián. “No el señor (*Herr*) del ser, sino su pastor (*Hirt des Seins*)¹⁰. Sin negar profundas afinidades entre ambos proyectos, los diferencia fundamentalmente la línea que va desde la religión revelada al pensar esencial postmetafísico. Sus afinidades son, fundamentalmente de carácter negativo, erradicar el concepto de subjetividad moderna y en su lugar entender al hombre como éxtasis del ser, abierto a su verdad. Los dos, Maritain y Heidegger, coinciden en su lucha contra el antropologismo de la cultura moderna de interpretar y evaluar toda cosa en función exclusiva del hombre, y, por tanto, los dos denuncian el antropocentrismo como reducción del ser a la medida del interés humano. Los dos encaran el principio de la inmanencia, al que hacen responsable de la penuria de la cultura moderna de meros signos sin sustantividad ontológica y los dos se proponen superar esta clausura de la autoconciencia mediante el ámbito de la *apertura (Offenheit)*, en que se haga patente la pertenencia del hombre a la verdad del ser. En este sentido

⁹ M. HEIDEGGER (1957) *Letre sur l'Humanisme*, ed. bilingüe germano-francesa de Roger MUNIER, París, Aubier, 70-72; Madrid 1966, Taurus (reeditada en Madrid 2004, Alianza).

¹⁰ *Ibid.*, 104.

escribe Maritain, “los principios específicos de la filosofía, llamada moderna (...) al comportar indocilidad respecto del ser (...) son falsos desde su raíz”¹¹.

Pero ambos proyectos difieren radicalmente en sus presupuestos respectivos: encarnatorio en Maritain y gnóstico en Martin Heidegger. Dicho en otros términos, el primero libera el humanismo integrándolo en una nueva clave; el segundo se libera del humanismo como de un campo de extravío metafísico, abandonando lo ente para fugarse hacia la verdad de un ser, que siempre se escapa. En Maritain, el presupuesto de la encarnación lo va a llevar a una metafísica del ser, *toto coelo* distinta de la heideggeriana. Para Heidegger, “no sólo el humanismo, en su determinación de la humanidad del hombre, no plantea la cuestión de *la relación del ser a la esencia del hombre*, sino que impide plantearla, no conociéndola ni comprendiéndola por la razón de que tiene su origen en la metafísica”¹². Heidegger rompe con el humanismo porque entiende que en él toda teoría del hombre se apoya o bien en una esencia metafísica y prototípica de lo humano o bien en un acto metafísico de la existencia humana en cuanto subjetividad fundante; es decir, todo humanismo o presupone una esencia del hombre, a la que ajustarse, o pone la existencia del hombre como nuevo fundamento. En ambos casos, deja de pensar la relación del ser a la esencia del hombre, o a la inversa, de la existencia con la verdad del ser. Pero esta verdad, que ya no puede ser metafísica ni teológica, se reserva en el misterio (*Geheimniss*) de un fondo insondable que escapa a toda penetración y apropiación intelectual, que sería, según Heidegger, objetivadora y cosificadora. De ahí que se trate de un integral no-humanismo desde una instancia anti-metafísica. En cambio, en Maritain, lo específico del humanismo no es su carga metafísica, sino la desgravación ontológica que hace del hombre al constituirlo como fuente de toda medida. Y para esta reintegración del humanismo en una metafísica omnicomprendiva, que no sea ni esencialista ni existencialista, retoma la metafísica clásica tomista del ser como acto de perfección, que sobrepasa la esencia y la existencia, al fundar a ambas en su intrínseca copertenencia. Como ha escrito Henry Bars, “el humanismo integral tiene como su fuente más profunda y más culta la metafísica del *esse*, que es la de santo Tomás de Aquino y cuyo origen es cristiano”¹³. En otros términos, la trascendencia de que habla Heidegger, es la de una reserva de significación insondable, o de una pura potencia, mientras que para Maritain es la Transcendencia real de la plenitud de

¹¹ Cfr. H. BARS, *Maritain en nuestros días*, op. cit., 202.

¹² M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'Humanisme*, op. cit., 46. El subrayado no pertenece al texto.

¹³ H. BARS, *Maritain en nuestros días*, op. cit., 269.

un acto de ser, como perfección intensiva, que sólo se da por *participación* en la criatura. Una prueba de esta diferencia radical entre ambos pensadores es que, mientras Heidegger incluye el concepto de persona dentro de las categorizaciones metafísicas del hombre (cuerpo, alma, conciencia, espíritu) de las que hay que prescindir, Maritain encuentra precisamente en el concepto metafísico de persona, la clave de rectificación del humanismo.

Según Maritain, al igual que la metafísica del *esse* como acto absoluto, intensivamente infinito, encierra un concepto analógico del ser, que no se deja reducir a ningún univocismo esencialista (el ser como género) ni disolver en ningún historicismo existencialista (el ser como *facies* de manifestación histórica), el concepto de persona tampoco puede identificarse con ningún objetivismo esencialista de lo humano ni con ningún subjetivismo. Ser-persona no se funda en ninguna determinación de un ser natural, psicofísico, pero tampoco en ninguna determinación abstracta espiritualista. Ciertamente la persona es espíritu, potencia de libertad, pero espíritu encarnado, y, por tanto, adscrito esencialmente a un aquí y ahora, coordenadas estructurales de carácter carnal e histórico, que sobreeleva a una vida humana individual, pero trascendida o abierta al orden de la universalidad (en la verdad y el valor) y de la viviente intersubjetividad. Ser-persona es una condición ontológica, a la que podemos caracterizar por tres momentos decisivos:

1. el *excessus*, en cuanto referida constitutivamente al *Esse* absoluto, (*capax Dei*), al que se trasciende, y, por lo tanto, abierta dinámica y trascendentalmente a un término absoluto de su dinamismo de conocimiento y amor.
2. la capacidad de estar presente a sí misma y volver sobre sí misma desde su operación (*redire in essentiam suam nihil aliud est quam rem subsiste in se ipsa*), en cuanto permanece cabe sí, en la raíz de su acto de ser.
3. la apertura al otro, pues la vocación personal, con sus objetivos y tareas universales, sólo se descubre y realiza en el seno de una comunidad racional, y a lo largo de un incesante ejercicio de comunicación.

Como advierte finamente Maritain, con el concepto de persona se cuenta con una clave decisiva para superar, en el orden práctico/moral, la antinomia de subjetivismo y colectivismo. En numerosas obras, sostiene Maritain, siguiendo estrictamente la doctrina de Tomás de Aquino, que el hombre, en cuanto individuo natural está ordenado teleológicamente al todo, pero en cuanto persona, es decir, en cuanto autor del sentido de su propia vida en el orden del valor, está por encima del todo social, que debe estar supeditado al interés trascendental de la realización del yo

en su destino y vocación (Cfr HI,140–142 y 209; 6, 443–446, 492–494). Dicho de modo sumario,

La persona humana en cuanto individuo es para el cuerpo político y el cuerpo político es para la persona humana en cuanto persona. Pero el hombre no es en modo alguno para el Estado. El Estado es para el hombre (HE,27; 9, 495).

4. Cristianismo y democracia

Una comprensión integral de lo humano permite situar en un nuevo nivel y reordenar las relaciones viciosas entre lo temporal y lo eterno. Aquí, como en otras cuestiones, la regla de otro de Maritain será distinguir para unir, en lugar de separar para confundir. Tanto la Cristiandad medieval como la Edad Moderna han sido excluyentes y exclusivas. La distinción entre lo sagrado y lo profano era tan tajante y simplista que de hecho no permitía su comunicación, sino la prevalencia abusiva de una sobre otra esfera. Se suponía que son dos órdenes de realidad diferentes e impermeables entre sí. En este sentido, Maritain reprocha a la Cristiandad medieval haber sido víctima de una comprensión “pagana” de lo sagrado (HI,130; 6, 432), al considerarlo como algo separado y dominador. En sentido inverso, podría decirse que la modernidad ha caído en una comprensión demasiado sagrada de lo profano, al erigirlo como un orden absoluto, que reivindica la totalidad de la vida. En definitiva, la falsa distinción conduce de hecho a la confusión de ambas dimensiones, en la forma de la dominación de un orden sobre otro, a costa del otro, contagiándose con algunos de sus elementos: así la Cristiandad se define como régimen político absoluto al igual que la modernidad cree haber realizado en el Estado moderno el *sacrum integrale* de la existencia.

Al deshacer tan grave confusión, se libera conjuntamente, la autonomía de lo temporal y el trascendentalismo de la fe religiosa, esto es, su heterogeneidad y trascendencia sobre cualquier cultura o régimen político. Como escribe Maritain,

En lo sucesivo lo profano no se opone a lo sagrado como lo impuro a lo puro, sino como un cierto orden de actividad humana cuyo fin es temporal se opone a otro orden de actividades humanas socialmente constituidas en vistas de un fin específicamente espiritual (HI,130; 6, 432).

Para Maritain es obvio que el carácter trascendente de la persona en su destino exige la primacía de la dimensión espiritual, en cuanto concierne a un interés trascendental del sentido y finalidad última de su propia vida, lo que escapa a la competencia de la acción temporal, pero tal primacía no comporta una subordina-

ción instrumental de parte de lo temporal, sino la apertura del bien común social a los bienes espirituales de la persona:

El cristianismo debe informar o mejor transpenetrar el mundo, no porque éste sea su fin principal (es tan sólo un fin secundario indispensable) ni para que el mundo devenga desde ahora ya el reino de Dios, sino para que la refracción del mundo de la gracia llegue a ser en él cada vez más efectiva y para que el hombre pueda vivir mejor su vida temporal (HI,119; 6, 420).

La ganancia es, pues, doble. El cristianismo se reconoce en su tarea propia de encarnar su fe religiosa, sin privilegio social alguno, en una cultura secular, inspirando así la idea de una nueva cristiandad, que ni subsista como *gheto* ni se alce con pretensiones hegemónicas algunas. Y la democracia, a la par que recibe una reanimación moral, al menos motivacional, de parte de una religión cristiana con vocación civil, gana en su interno pluralismo de opciones de vida, al perder lo profano la función directiva y absorbente del todo de la existencia. Así nació en Maritain la idea, a primera vista sorprendente y provocativa de “un Estado laico vitalmente cristiano” (HI,182; 6, 491), esto es, del pleno reconocimiento de la autonomía del orden temporal, pero con una idea del bien común abierto a los intereses trascendentes de la persona. Conviene ponderar bien esta propuesta: Un Estado laico, esto es, autónomo y democrático, ha de ser intrínsecamente pluralista en las diversas orientaciones ideológicas y formas de vida que acoge en su seno, y, por tanto, tiene que haber renunciado a cualquier forma de absolutismo ideológico, que reclame para sí la totalidad de la conciencia. Pero, a la vez, el cristianismo en la ciudad laica tiene también que renunciar a cualquier pretensión hegemónica y mantenerse en pie de igualdad con otras concepciones religiosas o ideológicas de la vida:

Esto significa para nosotros que para evitar males mayores (que serían la ruina de la paz de la comunidad y el endurecimiento –o doblegamiento de las conciencias), la ciudad puede y debe tolerar en ella (tolerar no es aprobar) maneras de adorar que se apartan más o menos gravemente de la verdadera (ritus infidelium sunt tolerandi, enseña santo Tomás), maneras de adorar, y, por consiguiente, maneras de concebir el sentido de la vida y de comportarse; y que la ciudad se decida a acordar a las diversas familias espirituales que viven en su seno las estructuras jurídicas que ella misma en su sabiduría política apropia de una parte a su Estado, y de otra parte, a la orientación general de la legislación hacia la vida virtuosa (HI,173; 6, 480).

No se trata de la tolerancia por indiferencia, tan frecuente en las sociedades avanzadas, sino de una tolerancia por respeto a la autonomía de la persona. Y ha de ser doble, tanto “tolerancia dogmática” de parte de la Iglesia, “que tiene la libertad del error como un bien sí”, como la “tolerancia civil, que reclama del Estado el respeto de las conciencias” (HI,178; 6, 486). Hoy esta distinción nos

parece plausible, cuando la fe cristiana, en el concilio Vaticano II, ha reconocido la libertad de conciencia, al igual que lo hace la Constitución española de 1978 (a. 16), incluyéndola entre los derechos fundamentales del hombre. Pero a la altura de 1934, en la pleamar de los totalitarismos de uno u otro signo, y con una Iglesia enrocada en su ciudadela espiritual, constituía una santa osadía formular en estos términos la cuestión.

Desde el punto de vista de una filosofía de la cultura y de la historia, la nueva cristiandad pretendía ser una nueva figura de existencia histórica del cristianismo, tras el ciclo medieval y el moderno, en la que pudieran convivir ambas dimensiones de lo temporal y lo espiritual sin destruirse ni ignorarse. No obstante, el concepto de nueva "cristiandad" puede suscitar el equívoco de una vuelta nostálgica al régimen de la cristiandad medieval. Maritain se apresura a aclarar que lo utiliza analógicamente (HI, 144 y 146; 6, 448–451) en la medida en que el cristianismo se puede acomodar a distintas condiciones históricas y estructuras socio-culturales. Se trata, pues, de evitar tanto una versión unívoca del concepto en un sentido absolutista, como una interpretación historicista y nominalista del mismo. A tenor de lo dicho, la nueva cristiandad, que piensa Maritain, no hay que entenderla de ningún modo como una *civitas cristiana*, sino como un "ideal histórico concreto" (HI, 135 y 139; 6, 437 y 442), realizable en mayor o menor grado, y consistente "en un cierto régimen común *temporal*, cuyas estructuras llevan, según grados y modos muy variables, el sello de la concepción cristiana de la vida" (HI, 139; 6, 442). Pese a todo, el término "cristiandad" arrastra, a mi entender, connotaciones muy fuertes y precisas de su pasado medieval, que lo hace sospechoso a la sensibilidad moderna, aparte de que la tendencia irreversible del mundo moderno a una plena secularización así como el pluralismo cultural hacían en gran parte utópica esta ciudad laica, virtualmente cristiana. Todavía, tras la segunda guerra mundial se abrió en Europa la posibilidad de una presencia social pública del cristianismo en la forma de un partido confesional como la "democracia cristiana". En lo sustancial lo que Maritain pretende es un nuevo modo de vivir el cristianismo en la ciudad secular para que éste logre ser social y políticamente relevante y fecundo. Es también el intento de dotar al cristianismo de vigencia, no institucional, sino vital y cultural en la época secular. Naturalmente esta vigencia pasa por el compromiso temporal del cristiano, tratando de aportar a las tareas de la democracia el impulso renovador de su fe. Sin embargo, esta presencia no supone una fuerza política confesionalmente cristiana. En alguna ocasión se refiere a un "tercer partido", entre el liberalismo y comunismo, pero no reducido exclusivamente a los cristianos, sino como un conjunto de hombres de buena voluntad que defiendan una concepción personalista de la vida, aun cuando duda si no es ya demasiado tarde para ello (HI, 270, nota). Pero, en general, Maritain se opone a la presencia confesional de

lo cristiano en política, y mucho más aún, a una “presencia larvada” o secreta con la única intención de la conquista del poder. En definitiva, en la nueva cristiandad lo dominante no habría de ser el cristianismo político ni la política cristiana, en el sentido formal y confesional del término, sino una nueva conciencia evangélica “respetuosa con la naturaleza y la sociedad” y dispuesta a asumirlas e inspirarlas desde la fe, pero sin reclamar para sí privilegio ni derecho institucional específico.

Obviamente una ciudad laica ha de tener algún sistema de creencias y valores, pero su unidad no ha de ser máxima, –ni un absolutismo de la fe ni de la razón, lo que iría en contra del pluralismo– sino “minimal, aunque orgánica, estando situado su centro de formación y de organización en la vida de la persona” (HI,177; 6, 485). Por consiguiente, no se trata de una unidad ideológica en alguna filosofía común, con la que la modernidad ha intentado inútilmente, a su juicio, paliar la perdida unidad en la fe; tampoco de una religión civil al modo de Rousseau (HI,179). “Es preciso renunciar a buscar –escribe– en una común profesión de fe la fuente y el principio del cuerpo social” (HI,179; 6, 488). ¿Qué resta, pues? Una “unidad de amistad fraterna” o de amistad civil, aun cuando en *Humanismo integral* no se especifica el contenido sustantivo de la misma. “Buscar establecer un *minimum* doctrinal común (...) –dice– es pura ficción. Cada uno se compromete y debe comprometerse todo entero a dar su máximo” (HI,210; 6, 522). En cambio, en *El hombre y el Estado*, se refiere a una común fe democrática,

fe secular en lo que atañe a las convicciones prácticas, que la razón puede intentar justificar (con mayor o menor éxito, eso es asunto distinto) desde perspectivas filosóficas completamente diferentes (...), de las que el corazón humano llega a ser capaz con el progreso de la conciencia moral y que, de hecho, han sido despertadas por la levadura evangélica que fermenta en las oscuras profundidades de la historia (HE,130; 9, 611).

Su contenido son los derechos humanos, frontera de la conciencia ética de nuestro tiempo. Sin duda es posible y hasta necesaria una interpretación de tales derechos en clave personalista. De ahí que “esta obra común, no sea sacral cristiana, sino *profano cristiana*” (HI,211; 6, 522). No hay, pues, ni debe darse una predominancia del momento religioso sobre el ético, salvo en la inspiración última, pues Maritain comparte la opinión de Bergson de que “el sentimiento y la filosofía democrática tienen sus más profundas raíces en el Evangelio (HE,76; 9, 550) y, en consecuencia, “la democracia sólo puede vivir de su inspiración evangélica” (HE,77; 9, 550). Oír esta abierta confesión de un pensador creyente, cuando tantas sospechas se han levantado por parte del catolicismo contra la democracia, reconforta el ánimo. Es cierto que en su lenguaje, excesivamente calcado sobre planteamientos tomistas, Maritain sigue hablando de que el fin del Estado, aun siendo autónomo y pleno en su línea de procurar el bien común, es “infravalente” con respecto al fin espiritual

y debe orientarse a él, pero más allá de esta retícula escolástica, que en ocasiones tanto le estorba, de lo que se trata sustancialmente es de edificar entre todos una ciudad de personas o un bien común integral, de tal modo que “subordinándose a esta obra común, cada uno se subordina al cumplimiento de la vida personal de los otros, de las otras personas” (HI,210; 6, 521).

Una concepción así modifica radicalmente los términos en que se suele plantear la relación del Estado con la Iglesia. La laicidad del Estado, como corresponde a su autonomía e independencia, no puede significar, sin embargo, una actitud beligerante ni siquiera indiferente con respecto a la religión, sino abierta y cooperadora con la Iglesia; pero a la que ha de corresponder de parte de ésta una actitud de lealtad a los contenidos y valores de la fe democrática. La cooperación puede variar según las condiciones históricas:

Hasta aquí era sobre todo el modo de la potencia temporal misma y de los estreñimientos legales; en el porvenir puede ser, sobre todo, el modo de la influencia moral en las mismas conexiones político-religiosas” (HI,184; 6, 493).

En *Humanismo integral* se contempla entre el Estado y la Iglesia o bien un régimen de cooperación estatutaria privilegiado en virtud de la relevancia social e histórica de una determinada confesión religiosa, o bien, un régimen de integración de las actividades cristianas, (educativas y asistenciales) de la Iglesia en la “misma obra temporal, en el modo pluralista que ha sido descrito” (HI,185; 6, 494). En cambio, en *El hombre y el Estado*, se decanta Maritain expresamente por la influencia de la Iglesia sobre la base de su poder moral. “Esos principios –dice– se aplicarían menos en función del poder social que de la inspiración vivificante de la Iglesia” (HE,181; 9, 670).Y todavía más explícitamente:

La superior dignidad de la Iglesia tiende así en nuestros días a hallar sus vías de realización en el pleno ejercicio de su poder de inspiración superior, capaz de penetrarlo todo (HE,182; 9, 671).

5. Conclusión

En suma, el primado de lo espiritual, que defiende Maritain, conforme a la idea directriz de un *regnum Dei*, debe, no obstante, ejercerse por modo de influencia y fermentación, y no de poder temporal o privilegio social alguno. Esto es, por otra parte, concorde con el mismo principio de la encarnación, que supone no sólo presencia de lo espiritual en lo temporal sino anonadamiento en la forma de esta presencia. Y la forma de este anonadamiento es precisamente el servicio humilde

y leal a la sociedad. En lo que respecta al fondo humanista de que hemos partido, la reacuñación de la democracia en clave personalista conlleva ya una superación del doble error del liberalismo individualista y del comunitarismo socialista, o, por mejor decir, una rectificación de sus humanismos respectivos, integrándolos en el principio de la persona y librándolos así de su unilateralidad y exageración. Maritain insiste, con un énfasis, a mi juicio excesivo, en sus demonios particulares.

La condena del liberalismo teológico por la Iglesia jamás se revocará, porque el liberalismo teológico implicaba la falsa autonomía metafísica de la razón y la voluntad (HI,201; HE,201; 9, 694).

La verdad es que no entiendo lo del "liberalismo teológico", (salvo que se trate de la idea que algunos teólogos se hacen del liberalismo), sino del liberalismo a secas, que a Maritain se le antoja erróneo en su desmesura sobre la instancia de la autonomía del individuo. Me imagino que afirmaciones semejantes podrían hacerse desde una postura canónica de la Iglesia, acerca del "socialismo teológico", o por mejor decir, de un socialismo ateo. Pero con semejantes condenas de tono tan rotundas y tajantes se corre el riesgo de echar a pique la propia empresa maritainiana de salvación del humanismo. Hay también una tradición de un sano liberalismo, no ayuno de sentido social, y de un socialismo humanista o democrático. Tanto en el concepto de autonomía, como respeto sagrado al fuero interno de la conciencia, como en el de solidaridad se encierran conquistas humanistas definitivas, como bien sabe Maritain. El cristianismo puede reconocerse en ellas, promoverlas activamente y fundamentarlas desde su concepción de la persona humana, pero sin aspirar al monopolio de las mismas ni pretender prevalencia alguna, ni teórica ni práctica, en el cuerpo social. Ha de estar en pie de igualdad con otras fuerzas ideológicas y comunidades de sentido y hacerse valer en la sociedad civil con su influencia moral y su testimonio de vida, pues lo que en verdad importa es que esta obra en común, (y sólo puede entender esta comunidad como concurrencia, no en competencia, sino en complementariedad de los diversos humanismos), logre en la praxis una política efectiva de las personas y no de los meros individuos ni de los grupos o colectivos sociales.

En un balance sumario, cabe decir que Maritain ha rectificado tanto el humanismo secularista como el trascendentalismo de la política hegemónica de la Iglesia católica en la ciudad secular. Su contribución fundamental ha sido renovar la comprensión filosófica y la praxis política del cristianismo, fundamentándolas en la categoría de persona, herencia única e insuperable de la tradición cristiana de pensamiento. Con ello, a su vez, ha establecido un nuevo planteamiento entre las relaciones de la religión y la democracia, que ha sido preludio, en buena parte, de nuestra forma actual de ver el problema. Hay, no obstante, un dejo nostálgico

excesivamente trascendentalista en su planteamiento, propio de quien ha escrito *La primacía de lo espiritual (Primauté du spirituel)*. A mi entender esta primacía ha de estar vigente en el fuero interno de la conciencia cristiana, pero sin pretensión de reconocimiento alguno en el orden político. La esfera estatal es tan autónoma en su género que está fundada exclusivamente en aquella ética civil, hoy compendiada en los derechos humanos, que pueden suscribir el sano corazón y la inteligencia ilustrada de cualquier hombre. La presencia pública del cristianismo es de pura inspiración y motivación moral. Esto no lo desarma a la hora de exponer su mensaje, con toda libertad e igual derecho a otras comunidades de sentido, en el seno de la sociedad civil, sino que más bien lo sitúa en el mismo plano de concurrencia con otras ideologías y comunidades religiosas, sin más valimiento que la fuerza regeneradora de su propio mensaje. Sólo un cristianismo así, desasistido de todo privilegio social, de todo apoyo político, puede ser fiel al anonadamiento de la encarnación.

ESTUDIOS

Notas (im)pertinentes sobre el talento (Una historia americana... o no)¹

Josep Maria Lozano Soler²

Resumen: El autor, a partir de cuestionamientos sucesivos sobre algunas afirmaciones usuales, va ensayando una reflexión sobre el sentido de la educación universitaria. Tener un propósito, no sólo tener objetivos, tener preguntas y mantener viva la tensión existencial e intelectual de las mismas, forma parte de la entraña de la vocación y la misión universitarias. El autor afirma que la universidad debe reflexionar sobre los valores, los proclamados por ella y los realmente asumidos, para lo que hay que repensar el hasta ahora generalizado discurso sobre el talento y responder a la pregunta sobre el tipo de persona que queremos ser y el tipo de vida que buscamos.

¹ Tras la sorpresa de recibir el encargo de pronunciar esta lección inaugural y expresar mi agradecimiento –que ahora reitero públicamente–, al empezar a pensar en ella me vino a la memoria una anécdota que me ocurrió en cierta ocasión, cuando el director general de ESADE me invitó, hace ya bastantes años, a inaugurar el campus que teníamos entonces en Buenos Aires. Al finalizar el acto, se me acercó un señor y, con aquel deje argentino que soy incapaz de imitar, me dijo: “La conferencia me ha gustado mucho y la he encontrado muy interesante, pero ya veo que usted no debe estar muy al día porque no ha utilizado ningún PowerPoint.” Y, hace un año, después de intervenir ante el equipo directivo de una empresa catalana muy importante, su director de Recursos Humanos me llamó para evaluarla y me dijo: “Lo que nos has explicado nos ha ido muy bien y nos ha ayudado muchísimo en la reflexión estratégica que estamos realizando, pero tienes que saber que otros ponentes han proyectado vídeos en sus presentaciones.”

A ustedes les respeto lo suficiente para pretender entretenerles con cualquier vídeo, pero me permitirá mostrarles y presentarles algunos de los protagonistas de esta historia americana que les quiero explicar.

Esta es la lección que dicté con ocasión de la inauguración oficial del curso 2015–16 de la Universitat Ramon Llull (URL), acto que tuvo lugar en ESADE, Barcelona.

² ESADE. Universitat Ramon Llull. Barcelona. Departamento de Ciencias Sociales.

**Im(pertinant) notes about talent
(An American story ... or not)**

Abstract: Building on successive questionings on some common assertions, the author is testing a reflection on the meaning of university education. Having a purpose, not only have goals, to have questions and keeping alive their existential and intellectual tension, is part of the heart of the vocation and the mission of the university. The author states that the university must reflect on values, the ones which have been proclaimed by itself and the values which are truly consolidated, and it would necessary to rethink the widespread speech on talent and to answer to the question about the type of person that we desire to be and the kind of life we look for.

Keywords: *Human formation of professionals, university education, life purpose, talent, university and public debate.*

**Notes (im)pertinentes sur le talent
(Une histoire américaine ... ou pas)**

Résumé: C'est à partir de plusieurs remises en question sur certaines affirmations usuelles que l'auteur va tenter une réflexion sur le sens de l'éducation universitaire. Avoir une fin et pas seulement des objectifs, se poser des questions et maintenir l'intérêt de la tension existentielle et intellectuelle de celles-ci, faire partie de l'implication dans la vocation et de la mission universitaire. L'auteur affirme que l'université doit réfléchir sur ses valeurs, celles qu'elle proclame et celles qu'elle assume réellement. C'est pourquoi il faut repenser le discours généralement tenu jusqu'à maintenant sur le talent et répondre à la question relative au type de personne que nous souhaitons être et au type de vie nous recherchons.

Mots clé: *Formation humaine des professionnels, formation universitaire, but de notre vie, talent, université et débat public.*

Palabras clave: *Formación humana de profesionales, formación universitaria, propósito de vida, talento, universidad y debate público.*

Fecha de recepción: 4 de diciembre de 2015.

Fecha de aprobación: 6 de julio de 2016.

I. Introducción

La historia comienza con un artículo que un profesor de Harvard publicó hará unos meses en el *New York Times*, en que manifestaba su reacción cuando uno de sus estudiantes más brillantes le dijo que había encontrado trabajo en el sector financiero. Tras unas reflexiones generales sobre la evolución del sector en los últimos años, este profesor se preguntaba: "¿Es este el mejor uso del

*talento?*³ Lo gracioso de la cuestión es que el profesor se lo preguntaba..., pero ¡en ningún momento dice que se lo preguntara al estudiante! Y esta es la cuestión: ¿Debería haberlo hecho? ¿O esta es la clase de preguntas que progresivamente se van convirtiendo en un tabú en la universidad? Preguntas que van quedando cubiertas por el discreto velo de una censura no formulada, pero asumida, que convierte literalmente en impertinente preguntarse, por ejemplo, *al servicio de qué y de quién ponemos nuestro talento*.

Ed Freeman, iniciador de la teoría de los *stakeholders*, me dijo en cierta ocasión en una conversación: “Cuando explico mis teorías a mis alumnos, discuten conmigo; cuando los confronto con ellos mismos, se enfadan conmigo”. Hay preguntas inquietantes, cuya respuesta no se halla ni en Google ni en la Wikipedia, y que tampoco pueden contestarse con 140 caracteres, pero que, si desaparecen de la universidad, ésta deja de serlo. Reconozco que hay gente a quien no se le puede pedir que apague simultáneamente el ordenador y el móvil sin darle a la vez un ansiolítico, pero hay preguntas que hay que aprender a abordar directamente, sin dispersiones ni distracciones, para vivir con una mínima calidad humana. Preguntas que no se responden ni con una idea ni con una doctrina, sino con una biografía, con un itinerario vital, y que hay que aprender a sostener de forma continuada en el tiempo. Preguntas que requieren un talento específico para enfrentarse a ellas y que quedaron enmarcadas definitivamente en aquellas palabras que Rilke dirigió a un joven poeta –y que acaso deberían dirigirse a tantos jóvenes de hoy!:

*Usted es tan joven, está tan antes de todo comienzo, que yo querría rogarle lo mejor que sepa, mi querido señor, que tenga paciencia con todo lo que no está resuelto en su corazón, y que intente amar las preguntas mismas, como cuartos cerrados y libros escritos en un idioma muy extraño. No busque ahora las respuestas, que no se le pueden dar, porque usted no podría vivirlas. Y se trata de vivirlo todo. Viva usted ahora las preguntas. Quizá luego, poco a poco, sin darse cuenta, vivirá un día lejano entrando en la respuesta.*⁴

En un tiempo en que tanta gente, por desgracia, confunde tener un propósito con el hecho de tener objetivos, preguntas como la anterior sobre el uso del talento son las que invitan a explorar el propósito vital de cada persona, y lo expresan en algún grado. *La pregunta –y el diálogo– sobre el propósito vital de cada persona*

³ S. MULLAINATHAN (2015), “Why a Harvard Professor Has Mixed Feelings When Students Take Jobs in Finance”, *The New York Times*, 12/04/2015. <http://www.nytimes.com/2015/04/12/upshot/why-a-harvard-professor-has-mixed-feelings-when-students-take-jobs-in-finance.html?_r=0&abt=0002&abg=0> (fecha de la última visita: 13/07/2015).

⁴ R. M. RILKE (1983) *Cartas a un joven poeta* (1929), Barcelona, La Llar del Llibre, 48 (subrayado en el original).

¿son relevantes en la vida universitaria? Un ex profesor de Yale⁵ insistía sobre este punto, en un provocativo y un tanto pesimista libro sobre el estado de la enseñanza superior en América:

Lo que no es razonable es que hayamos construido un sistema educativo que produce gente de veinte y pocos años muy inteligente y brillante, que sin embargo no tiene ni idea de qué quiere hacer con su vida: no tiene ningún propósito y, lo que es peor, no sabe qué hacer para hallarlo.⁶

Naturalmente, no puede generalizarse. Pero tampoco se trata de una mera cuestión de actitud o de talante personal de algunos individuos, sino de una interpelación sobre la posible deriva del sistema universitario con relación a esta acuciante cuestión:

Para abordar nuestra responsabilidad, hemos de prestar atención al problema: nuestro currículo básico de management no tiene altos ideales. ¿Qué ideales deberían aspirar a alcanzar nuestros estudiantes? [...] ¿Cuáles son los fines trascendentes a que aspira la formación en las escuelas de negocios? Ninguno. [...] En el mejor de los casos, no nos manifestamos sobre las aspiraciones trascendentes y, en el peor, animamos a los participantes a perseguir el objetivo superficial de ser más ricos, sin sentido alguno del beneficio social a largo plazo.⁷

Por fortuna, hace tiempo que, en las universidades, los profesores somos evaluados por los estudiantes. Es frecuente que se les pregunte acerca de su grado de satisfacción con la enseñanza recibida. Sin embargo, no siempre es obvio que quien pregunta y quien responde estén pensando en lo mismo sobre la misma pregunta. Por ello, no hay que descartar que, en ocasiones, en función de qué y cómo se manifieste la satisfacción, esta sea también expresión de un fracaso educativo. Ya J. S. Mill decía que, ante determinadas satisfacciones, vale más ser un Sócrates insatisfecho. No mencionaré ahora sobre qué tipo de personajes satisfechos prefería Mill la insatisfacción de Sócrates porque no quiero que piensen que insulto a alguien, pero reitero que, *según quién está contento y satisfecho de según qué, no hace más que confirmar que la educación ha fracasado* (... aunque las evaluaciones sean buenas). Porque mantener vivas determinadas preguntas, aquellas que Rilke afirmaba que tenían que vivirse, no siempre es satisfactorio a

⁵ Ya se sabe que, con una modestia muy característica, mucha gente en los Estados Unidos se identifica así.

⁶ W. DERESIEWICZ (2014) *Excellent Sheep. The Miseducation of the American Elite and the Way of a Meaningful Life*, Nueva York, Simon & Schuster, 25.

⁷ R. A. GIACALONE (2004) "A Transcendent Business Education for the 21st Century", *Academy of Management Learning & Education*, 3(4), 416.

corto plazo y, en cambio, sedarlas y adormecerlas sí lo es. Recordemos el interrogante que nos planteábamos al comienzo: aquel profesor de Harvard ¿debería haber preguntado directamente a su alumno, ante su decisión profesional: ‘Es este el mejor uso del talento?’”

Detrás de todo ello, en nuestra historia americana, late una preocupación de fondo: *una universidad no es solo una entidad que proporciona servicios de formación. Puede que lo sea, pero no es solo esto. Quizá por este motivo, hace muy poco el presidente de la Association of American Universities escribía en The Washington Post:*

Los resultados de esta manera de pensar son perniciosos. Los gobernantes y los legisladores, así como los medios de comunicación, tratan a los centros universitarios como proveedores de bienes; a los estudiantes, como consumidores, y a los grados, como productos. Los estudiantes captan el mensaje. Si las universidades son responsables de los resultados, los estudiantes pueden creer que tienen derecho a recibir unas clases que no les exijan demasiado, a obtener altas calificaciones y materiales que no cuestionen sus asunciones iniciales o que les incomoden. [...] Por tanto, admitamos que un centro universitario no es un producto de consumo. Es un compromiso desafiante en el cual ambas partes han de jugar un papel activo y asumir riesgos si se quiere realizar su valor potencial. Los profesores tienen que inspirar, estimular, irritar, crear entornos atractivos que permitan que se produzca el aprendizaje, y ello no puede ocurrir simplemente leyendo libros, mirando películas o navegando por internet.⁸

En otras palabras, y de manera más positiva: *solo podremos plantear bien la pregunta por el talento si tenemos –por decirlo con las palabras de Giacalone, ya citadas– “fines trascendentes” o “ideales elevados” que nos permitan saber de qué hablamos cuando hablamos de talento. Y ello nos llevaría a un debate demasiado ausente de las universidades: a qué modelos de éxito aspiramos y qué modelos de éxito proponemos y transmitimos. Un debate ausente pero –justo es decirlo– muy presente como mensaje cotidiano. Por ello, cuando se habla de desarrollar el talento, hay que insistir en que*

... posibilitar que los estudiantes den sentido al mundo y a su lugar en él; prepararlos para que puedan utilizar sus conocimientos y habilidades como un medio para comprometerse responsablemente con la vida de su tiempo.⁹

forma parte del talento y, sobre todo, del núcleo de la educación y del aprendizaje.

⁸ H. RAWLINGS (2015) “College is not a commodity. Stop treating it like one”, *The Washington Post*, 9-VI-2015. <<http://www.washingtonpost.com/posteverything/wp/2015/06/09/college-is-not-a-commodity-stop-treating-it-like-one/>> (fecha de la última visita: 13/07/2015).

⁹ A. COLBY, T. EHRlich, W. M. SULLIVAN y J. R. DOLLE (2011) *Rethinking Undergraduate Business Education*, San Francisco, Jossey Bass, 60.

2. La formación humana de los profesionales

Un tiempo ciertamente convulso y complejo. Un tiempo en que es imprescindible entender que *formar a profesionales es también formar a personas vertebradas humanamente*, porque deberán bordear el riesgo de ser arrastradas por las turbulencias económicas y sociales, el riesgo de denominar “experiencia” a cualquier oferta efímera de fuegos artificiales emocionales o el riesgo de confundir tener una vida muy ocupada con tener una vida plena. De ahí que se deba dar la máxima importancia al hecho de que hoy la universidad sea también un espacio donde los estudiantes

... necesitan identificar su núcleo interior, su yo más elevado, que les puede guiar efectivamente a través de unos tiempos turbulentos. La integración del cuerpo, la mente, el corazón y el alma es una vía importante para reforzar esta conexión interna. Aunque muchos estudiantes creen que les es fácil conectarse con su espacio íntimo de quietud y sentido, solo aquellos que se forman en la autorreflexión logran desarrollar una conexión sólida con su núcleo personal, capaz de resistir el miedo, la presión y la incertidumbre.¹⁰

Esta conexión sólida es indispensable si se pretende que la retórica sobre los valores deje de ser el texto introductorio de las memorias de empresa y de las webs institucionales, y pase a formar parte del discernimiento de las prácticas cotidianas. Como muy bien sabemos, con demasiada frecuencia hablar de valores no es hablar de lo que hacemos, y hablar de lo que hacemos no es hablar de valores. Sin embargo, también sabemos que esta disociación casi esquizofrénica no se resuelve con más sermones, más documentos, más sanciones o más *task forces*, sino que requiere fijar unas condiciones y unos marcos explícitos para llevar a cabo una labor paciente, constante, discreta y decidida que acompañe a las personas en un proceso tan imprescindible como, por cierto, irreductible a la superación de un determinado número de créditos. A fin de cuentas,

... un facilitador de primer orden de la acción basada en valores es la claridad, el compromiso y el coraje que surge de actuar desde nuestro centro verdadero, hallando la alineación entre lo que ya somos y lo que decimos y hacemos.¹¹

Actuar con autenticidad desde nuestro centro verdadero, ¡esta es la cuestión! También cuando se trata del talento, porque esta es una cuestión que requiere –por así decirlo– un talento específico. Mejor dicho: un aprendizaje y una profundización

¹⁰ K. MUFF, T. DYLLICK, M. DREWELL, J. NORTH, P. SHRIVASTAVA y J. HAERTLE (2013) *Management Education for the World*, Cheltenham, Edward Elgar, 32.

¹¹ M. C. GENTILE (2010) *Giving Voice to Values*, New Haven, Yale University Press, 109.

específicos, un aprendizaje y una profundización que se basan en la convicción de que desarrollar el talento implica invitar explícitamente a todo el mundo a recorrer el camino que le permita conectar mejor con su centro verdadero, habitarlo y estar presente en él. Porque

... hemos llegado a creer que la capacidad esencial necesaria para tener acceso al futuro es la presencia. Primero, pensábamos que la presencia consistía en ser plenamente conscientes del momento presente. Después, empezamos a apreciar la presencia como una escucha profunda, como estar abiertos más allá de las concepciones apriorísticas y de las formas históricas de dar sentido. Nos dimos cuenta de la importancia de desprendernos de las viejas identidades y de la necesidad de controlar, y de tomar decisiones al servicio de la evolución de la vida. Finalmente, hemos acabado viendo que todos estos aspectos de la presencia llevan a un estado de "dejar venir", de participar conscientemente en un campo más amplio para promover el cambio. Cuando ello sucede, el campo se desplaza, y las fuerzas que configuran una situación pueden pasar de recrear el pasado a manifestar o realizar un futuro emergente.¹²

Mientras iba preparando las notas para este texto, me vino a la cabeza aquel librito de Gadamer que lleva por título *La educación es educarse*,¹³ porque pone de relieve que *aprender no es convertirse en un consumidor de formación, sino en llegar a ser (co)responsable y (co)creador del proceso de aprendizaje*. Por eso, creo que el título de la obra de Gadamer también interpela a los educadores: paradójicamente, no hay educación –en el sentido fuerte de la expresión– si los educadores no asumen también el compromiso de educarse. Y nuestra historia americana pone de manifiesto que ello remite no solo a cómo se entiende la carrera académica, sino también a los marcos institucionales universitarios que la configuran.

La universidad debe reflexionar sobre los valores que enuncia y proclama, pero también sobre los que realmente transmite a través de lo que valora y reconoce en su forma ordinaria de proceder. Se ha señalado¹⁴ que una aproximación adecuada a la educación superior debería integrar el "componente del saber" (hechos, marcos mentales y teorías que se enseñan), el "componente del hacer" (habilidades, capacidades y técnicas) y el "componente del ser" (valores, actitudes y creencias). La tentación, en una universidad cada vez más orientada a la especialidad, es creer que trabajar el "componente del ser" es algo de unos pocos especialistas y no

¹² P. SENGE, C. O. SCHARMER, J. JAWORSKI y B. S. FLOWERS (2004) *Presence. Human Purpose and the Field of the Future*, Nueva York, Doubleday, 13.

¹³ H. G. GADAMER (2000) *La educación es educarse* (1999), Barcelona, Planeta.

¹⁴ S. M. DATAR, D. A. GARVIN y P. G. CULLEN (2010) *Rethinking the MBA. Business Education at a Crossroads*, Cambridge, Harvard Business Press, 7.

una dimensión nuclear de lo que Gadamer decía: la educación es educarse. (Por cierto, no debe olvidarse que el autor del artículo y la pregunta citados al principio era un profesor de economía, y no un *coach*, un tutor o un consiliario). Así pues,

*... se deberá contratar al profesorado del futuro por su pasión por enseñar, aprender y descubrir. El rol de un profesor es desafiar las mentalidades y las imaginaciones de sus "co-aprendices": sus alumnos. Así pues, el profesor debe considerarse un "aprendiz avanzado", más que el poseedor del conocimiento. Los profesores del futuro deberán estar preparados para innovar y experimentar. Para ellos, enseñar es estar en el momento con una idea, en presencia de –y plenamente presentes con– otros aprendices. Este momento contiene vulnerabilidad, libertad y posibilidad.*¹⁵

En otras palabras: *en función de las ideas que tengamos sobre el talento, y en función del tipo de talento que promueva y potencie, una universidad será una institución donde se distribuye un conocimiento profesionalizador a grupos de individuos agregados, o una comunidad de aprendizaje y de construcción de sentido.*¹⁶

3. Consideración sobre el talento en la universidad

Es precisamente por ello que resulta tan decisivo que nos planteemos, en cualquier consideración sobre el talento en la universidad y sobre la clase de talento que se potencia en ella, cómo entendemos la carrera académica y cuáles son los marcos institucionales que la configuran. Y es aquí donde se plantean algunos interrogantes nada despreciables.

*Todas las instituciones educativas tienen declaraciones sobre su misión que expresan su propia autocomprensión de forma abreviada. Sin embargo, estas declaraciones usualmente no suscitan grandes asentimientos porque, como ya se ha dicho, se desarrollan con la intención de atraer al mercado más amplio posible. Y, puesto que estas declaraciones normalmente dejan al profesorado bastante desconectado de la misión explícita de la universidad, es fácil que se cunda una sensación de desconexión por todo el ethos de la facultad. Y, [...] tanto los estudiantes como los observadores externos tendrán la impresión de que los profesores están comprometidos con sus respectivas disciplinas, con sus especializaciones y, en el mejor de los casos, con los alumnos y compañeros de departamento, pero raramente con la propia institución.*¹⁷

¹⁵ K. MUFF, T. DYLLICK, M. DREWELL, J. NORTH, P. SHRIVASTAVA y J. HAERTLE (2013) *Management Education for the World*, Cheltenham, Edward Elgar, 152.

¹⁶ La cursiva es del autor.

¹⁷ J. C. HAUGHEY (2009) *Where Is Knowing Going?*, Washington, Georgetown University Press, xi.

No puedo saber si esta apreciación es muy exagerada, un poco o nada, pero tengo mis sospechas. Con todo, sin pretender elevar la anécdota a categoría, estimo oportuno recordar ahora algo que me ocurrió hace poco: con una universidad americana, intentamos tirar adelante un proyecto en el marco de los Principles of Responsible Management Education (PRME), en el cual nuestras respectivas directoras estaban muy interesadas. Pero tuvimos que abandonarlo cuando mi interlocutora me dijo, desolada, que ningún profesor de su claustro había aceptado participar. ¿Por qué? Lo primero que le preguntaban era si de este proyecto surgiría un *paper*. Al contestar que no era seguro, le decían que, en este caso, no les interesaba porque sería perder el tiempo y, además, corrían el riesgo de que, al no haber producido suficientes *papers*, les dieran más horas de clase.

¿Es este el mejor uso del talento? Puesto que ésta es una historia americana, podemos pensar que los americanos tienen pocas ocasiones de leer a Machado y, por tanto, de reflexionar sobre su consejo de que, en la vida, es muy conveniente no estar de vuelta sin antes haber ido. Es bueno tener en cuenta este consejo, especialmente a propósito de la investigación. Con todo, querer estar de ida y no de vuelta en cuanto al peso de la investigación en la vida académica no evita el riesgo de centrarse en el talento de forma restrictiva (y, acaso, echarlo a perder). Josep Pla decía que veía el mundo en forma de artículo; análogamente, podríamos decir que el riesgo actual en la universidad es ver el conocimiento únicamente en forma de *paper*. Quizá por ello una profesora de Boston me decía que la pregunta de investigación pendiente no es cuántos *papers* se publican y quién los publica, sino quién los lee, aparte de sus autores, los revisores y los editores, todos ellos dentro del bucle de temas y métodos convencionalmente aceptados que entre ellos mismos generan, especialmente los editores. Yo le contestaba, para seguir con este humor triston y depresivo, que hoy echaríamos de nuestras universidades a Kant, porque tras obtener plaza de profesor estuvo casi once años sin publicar nada (período conocido como “el silencio de diez años”), y esto, evidentemente, no hay *tenure track* que lo aguante.

Soy plenamente consciente de que lo que acabo de decir es una ucronía, y que Kant sólo aparece uno muy de tanto en cuando. Pero, al plantearnos la cuestión en aquella conversación bostoniana, no sólo nos preocupaban los límites al conocimiento y a la innovación, y la focalización restrictiva del talento que generaba la popular y harto conocida práctica del “*publish or perish*”, sino además –y acaso sobre todo– que

... el tema generacional es crucial. Hemos de reconocer el conflicto intergeneracional que existe en el mundo académico y cómo los más veteranos intentan controlar a los más jóvenes de una forma objetivamente injusta, como cuando los profesores sénior

*imponen unas exigencias de publicación a sus colegas más jóvenes que ellos mismos jamás cumplieron ni habrían podido satisfacer.*¹⁸

*El futuro de la universidad se juega en la clase de talento que se promueve y se potencia entre el profesorado.*¹⁹ Por ello, considero que una corriente de fondo transversal a los actores de esta historia americana es la necesidad de repensar el discurso sobre el talento. Si hay un mantra que hoy se repite hasta la saciedad es aquel que recomienda atraer, captar y retener el talento. Esta frase siempre me hace pensar en otra, atribuida a Henry Ford: “¿Por qué siempre que pido dos manos, me vienen con un cerebro incorporado?”²⁰ Tras estas afirmaciones, late el viejo deseo de cualquier capataz, desde el antiguo Egipto hasta los campos de algodón, de tener capacidad productiva sin la molestia de tenerla que reconocer como persona. Esta manía de hablar del talento como si las personas fueran simplemente sus transportadoras confunde la perspectiva, disocia el talento profesional del talento (o la calidad) personal y explica por qué determinados objetivos extrínsecos –que, sin duda, también son muy importantes–, como captar recursos, generar resultados, producir satisfacción en el alumnado, cumplir con las acreditaciones, elaborar informes, y tantos otros, acaban ocupando todo el horizonte.

Derek Bok, que fue presidente de Harvard durante más de veinte años, matiza y pone en duda que la colonización mental del “publish or perish” sea tan grande como señalaba Waters, pero no la niega. En cambio, insiste en que la aproximación casi exclusivamente cuantitativa y extrínseca que acabamos de mencionar tiene un peso decisivo en la erosión de la vida universitaria.²¹

¹⁸ L. WATERS (2004) *Enemies of Promise. Publishing, Perishing, and the Eclipse of Scholarship*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 50.

¹⁹ La cursiva es del autor.

²⁰ “Why is it every time I ask for a pair of hands, they come with a brain attached?”.

²¹ En un artículo conjunto con Carlos Losada y Janette Martell, hemos señalado que los incentivos organizativos y los sistemas de gestión son especialmente relevantes si queremos tener una visión de conjunto de una universidad, desde la perspectiva de su razón de ser. Vid. C. LOSADA, J. MARTELL y J. M. LOZANO (2011) “Responsible Business Education: Not a Question of Curriculum but a *raison d’être* for Business Schools”, en M. MORSING y A. SAUQUET, *Business Schools and their contribution to society*, Londres, Sage, 163–174; <http://sk.sagepub.com/books/business-schools-and-their-contribution-to-society/n17.xml>

Una fuente persistente de dificultad a la hora de elegir los fines es la tendencia natural de los responsables académicos a insistir en los objetivos tangibles, más que en aquellos más sutiles y más difíciles de medir.²²

Llegados a este punto, aparecen en los discursos, casi como un acto reflejo digno de ser medido por Pavlov, las referencias a la ética y a la responsabilidad social, hoy inevitablemente presentes en tantas declaraciones de principios. Tomarlas en serio, más allá de lo que es políticamente correcto, significa no limitarse a insistir en las declaraciones generalistas de valores, sobre las cuales no podemos sino estar de acuerdo –entre otras razones, porque todos estamos de acuerdo en los grandes valores, mientras no entremos en detalles. Volvamos a Bok.

En última instancia, desarrollar un fuerte sentido de responsabilidad moral y profesional no consiste simplemente en aprender a pensar sobre los temas en juego; forma parte integral de averiguar qué tipo de persona queremos ser y qué tipo de vida nos va a permitir echar la vista atrás y contemplarla con orgullo y satisfacción. Este es un reto mayor si cabe que enseñar ética y responsabilidad social, aunque pocas *professional schools* consideran incluirlo como un objetivo adecuado a sus actividades. Sin embargo, hay razones que explican por qué una introspección de este tipo puede haberse convertido en demasiado importante como para ser ignorada y por qué puede acabar siendo el reto último al cual han de enfrentarse las *professional schools*.²³

4. Consideración sobre el proyecto de vida y de persona

En otros términos: *para poder hacer y hacerse aquella pregunta inicial sobre cuál es el mejor uso del talento, es preciso que se haya suscitado, en algún momento, la pregunta sobre qué tipo de persona queremos llegar a ser y qué tipo de vida queremos vivir.* Preguntas muy al estilo de las de Rilke, aunque, en ocasiones, planteárselas en serio y a fondo no deje a la gente muy satisfecha. Porque son estas preguntas, y no otras, el marco de comprensión de cualquier aproximación personal y personalizada al talento: tanto al talento profesional como, naturalmente, al personal.

²² D. Bok (2013) *Higher Education in America*, Princeton, Princeton University, 389.

²³ D. Bok, *op. cit.*, 316.

Pero, si este es el trasfondo desde el cual una universidad digna de llamarse así ha de formular la pregunta por el talento a su alumnado, probablemente ello exigirá que el profesorado asuma, en alguna medida, por muy elemental y mínima que sea, la convicción de que

... la vida académica es una vocación, y no un trabajo.²⁴ Por tanto, el académico debe orientarse hacia un mundo que no esté dominado por el reloj de fichar. Como ha escrito Stanley Cavell, "en la motivación de una existencia moral es indispensable un elemento transcendental", especialmente para los académicos. La academia actual carece de cualquier elemento transcendental, y ya empezamos a ver sus consecuencias.²⁵

Acaso alguien considere que este tipo de afirmaciones son un cóctel peculiar de irritación, nostalgia, preocupación e impotencia. Sea lo que fuere, estas afirmaciones se hacen eco de la opinión de muchas personas que, desde dentro de la universidad, todavía sostienen, más allá de aciertos o errores, que

... durante todo este tiempo, en los distintos roles que he desempeñado a lo largo de mi carrera, mi convicción más profunda no ha cambiado: un college o una universidad no son un mero lugar de transmisión de conocimientos, sino un foro para explorar el misterio y el sentido de la vida mediante la lectura atenta pero crítica de las grandes obras de la imaginación literaria y filosófica que hemos heredado del pasado. Con los años, muchas de mis creencias han cambiado, pero ésta no.²⁶

Ello no implica que este tipo de creencias se dirijan solo al ámbito más íntimo y personal, ni que su terreno de expresión sean exclusivamente las interacciones personales, sino que tienen una dimensión institucional que, en aras de la brevedad, podemos resumir, ahora que celebramos el quincuagésimo aniversario de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, con aquellas inolvidables palabras con que se iniciaba esta encíclica:

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres [y mujeres]²⁷ de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón.

²⁴ Yo acaso diría: "no solo".

²⁵ L. WATERS (2004) *Enemies of Promise. Publishing, Perishing, and the Eclipse of Scholarship*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 11.

²⁶ A. T. KRONMAN (2007) *Education's End. Why Our Colleges and Universities Have Given Up on the Meaning of Life*, Binghamton, Vail-Ballou Press, 6.

²⁷ Me permito añadir esta palabra, que no creo que traicione el espíritu del documento.

Esta proclamación y este compromiso obviamente tienen sentido por sí mismos, en una universidad de inspiración cristiana, pero quisiera parafrasearlos, para el caso de que no me hubiese explicado del todo bien: *Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de una comunidad universitaria que quiera llevar decentemente este nombre. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón.*²⁸

Y una de las formas preeminentes de manifestar que no existe nada verdaderamente humano que no encuentre eco en el corazón de la comunidad académica creo que es su implicación en el debate público. De hecho, la *disputatio* forma parte de la vida universitaria desde sus orígenes. Ello, naturalmente, no tiene nada que ver con el hecho de ser capaz de defender con éxito dialéctico una proposición o su contraria, habilidad que actualmente es muy apreciada y que me abstengo de calificar, por educación y porque ya hemos visto lo que puede dar de sí. Me refiero más bien a un compromiso institucional que

*... únicamente puede desarrollarse a través de un extenso debate público, que implique un amplio abanico de miembros diversos de la comunidad. Crear las plataformas relevantes para el debate público, organizar y liderar estos debates es otra tarea desafiante en que se requerirá el liderazgo académico y la implicación activa de la universidad.*²⁹

A lo mejor no me he fijado bien y soy injusto, pero una de las cosas que más lamento de los últimos años es que la universidad parece haber dimitido de cualquier responsabilidad y compromiso de estar presente en el debate público en Cataluña.³⁰ Esta es, al menos, mi impresión. Cuando hablo del "debate público", no me refiero exclusivamente a aquello que alguien, quizás in proponérselo pero con mayor acierto del que podía imaginarse, denominó con el mismo nombre que el título de una novela de Kafka: el proceso. Me refiero a él, claro está, pero también a todas aquellas cuestiones tecnológicas, económicas, políticas y culturales que dan forma concreta, en Cataluña, a las palabras de la *Gaudium et spes* que he citado antes. Hoy, lamentablemente –en mi opinión–, el debate y la deliberación públicos están en manos de las tertulias. No tengo nada contra las tertulias,

²⁸ La cursiva es del autor.

²⁹ K. MUFF, T. DYLUCK, M. DREWELL, J. NORTH, P. SHRIVASTAVA y J. HAERTLE, J. (2013) *Management Education for the World*, Cheltenham, Edward Elgar, 112.

³⁰ Si se me permite decir *Cataluña* y no emplear este dichoso y ambiguo eufemismo que nos lleva a hablar reiteradamente de "este país", expresión que sólo consigue que, al final, no quede claro de qué país estamos hablando. El autor escribe Catalunya como es usual en la prensa catalana.

puesto que cumplen una función muy necesaria. Algunas incluso las sigo con interés. Pero me inquieta que se hayan convertido, junto con determinados estilos parlamentarios tabernarios, en la referencia principal y ejemplar de lo que pueda entenderse como un debate o una deliberación sobre los retos compartidos. (Por no hablar de las intervenciones en los mítines, algunas de las cuales merecerían formar parte de lo que Jorge Luis Borges denominó “la historia universal de la infamia”). Y todo ello potenciado, más si cabe, por la aceleración de Twitter, que con la coartada de los 140 caracteres consagra y hace aceptable proferir afirmaciones y juicios sin justificarlos ni argumentarlos. No quiero decir con ello –ni por asomo– que esto lo pudiera arreglar o debiera hacerlo la universidad por sí sola. Ni tampoco, por supuesto, que se arregle convirtiendo a algunos profesores en tertulianos. Simplemente apunto la idea de que, si la universidad permanece ausente del debate público y no lo acoge e integra desde su específica identidad universitaria, acaso algún día alguien preguntará también a la universidad: “¿Es este el mejor uso de tu talento?”

5. Conclusión

Cuando pensaba en cómo finalizar mi intervención, solo tenía clara una cosa: no la acabaría con un poema de Miquel Martí i Pol. En primer lugar, porque les he explicado una historia americana, y acabar así no tendría sentido. En segundo lugar, porque no quiero contribuir a este estado mental en que parece que en Cataluña sólo exista un poeta, que sirve tanto para los nacimientos como para los funerales pasando por las bodas y los actos institucionales. Y, en tercer lugar, Martí i Pol ha estado íntimamente presente y me ha acompañado en muchos momentos de mi vida, y no quiero seguir soportando discursos que acaban sobando de forma soez aquel verso suyo que dice que todo está por hacer y todo es posible. (Y que, pronunciado por según quién, me vienen ganas de decirle: “Perdone, pero ni todo está por hacer ni todo es posible.”)

Por ello, he considerado más adecuado finalizar mi intervención con unos versos de T. S. Eliot:

*¿Dónde está la Vida que hemos perdido viviendo?
¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido en conocimiento?
¿Dónde está el conocimiento que hemos perdido en información?³¹*

³¹ Where is the Life we have lost in living? / Where is the wisdom we have lost in knowledge? / Where is the knowledge we have lost in information?

Preguntas que están en sintonía con el tipo de preguntas que Rilke reclamaba y que insistía en que había que aprender a sostener íntimamente y a vivirlas. Preguntas que no van en contra del conocimiento y de la información, sino que *son un clamor por aquello que perdemos cuando concebimos el talento de forma restrictiva y cuando únicamente desarrollamos un tipo de talento*. Preguntas que no pueden responderse solo con una lista de competencias a desarrollar y, en su caso, a evaluar, sino que requieren crecer y profundizar en determinadas virtudes, lo cual quizá no guarda correlación con un incremento de los ingresos ni aumenta el propio valor de mercado, pero hace la vida más digna de ser vivida. Virtudes como la humildad, la paciencia, la generosidad, la veracidad, la autenticidad y el sentido del humor (sobre todo, aplicado a uno mismo). Y, ciertamente, también el coraje. El coraje necesario para preguntar y preguntarse: *¿Es éste el mejor uso del talento? O, expresado de otro modo: el coraje que hay que tener para preguntarse –aunque sea esporádicamente–, a título personal o institucional: ¿Al servicio de qué y de quién estamos poniendo nuestro talento?*³²

³² La cursiva es del autor.

Promotio Iustitiae

Compartir vida con musulmanes

Un viaje al encuentro del otro

Cristianos de Oriente en tierras del Islam

Victor Assouad sj

Un itinerario: Bélgica, Egipto, Turquía

Jean-Marc Balhan sj

La convivencia con musulmanes en Indonesia

JB. Heru Prakosa sj

Colaborar con musulmanes en una obra educativa en Argelia

Lucien Descoffres sj

Construir sociedad juntos

Jérôme Gué sj

Muslim.com

Johan Verschueren sj

Diálogo interreligioso en la frontera

Esteban Velázquez sj

Convivir con musulmanes en Tower Hamlets, Londres

Damian Howard sj



**Secretariado para la Justicia Social
y la Ecología**

ESTUDIOS

El compromiso sociopolítico de las universidades jesuitas en Centroamérica

Borja Vivanco Díaz¹

Resumen: Este artículo analiza, de manera comparativa, la evolución de las tres universidades jesuitas de Centroamérica desde la perspectiva de su compromiso sociopolítico y, más en concreto, desde el punto de vista de su trabajo a favor de la justicia social. La trayectoria de estas universidades fue, en buena parte, asimétrica y siempre estuvo condicionada por la coyuntura histórica de cada uno de los países, marcada por guerras civiles, dictaduras militares y, además en el caso de Nicaragua, por gobiernos “revolucionarios”. La acción por la justicia social desde las universidades jesuitas las enfrentó a los gobiernos “derechistas” y la consecuencia más dramática de todo ello fue la matanza que aconteció en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de San Salvador; entonces bajo el liderazgo de una figura intelectual de la talla de Ignacio Ellacuría.

Palabras clave: *Centroamérica, Ellacuría, jesuitas, justicia social, teología de la liberación, universidad.*

Fecha de recepción: 19 de septiembre de 2015.

Fecha de admisión: 6 de julio de 2016.

¹ Ingeniero–doctor por la Universidad de Deusto Bilbao. Este artículo está basado en la tesis doctoral *La educación superior de la Compañía de Jesús y la promoción de la justicia. Formulación de propuestas, selección de buenas prácticas y análisis de la actitud del personal adscrito a las universidades jesuitas de España* (2013).

The socio-political commitment of Jesuit universities in Central America

Abstract: This article analyzes comparatively the evolution of three Jesuit universities in Central America from the perspective of its socio-political commitment and more specifically from the point of view of his work for social justice. The trajectory of these universities was largely asymmetrical and has always been conditioned by the historical conjuncture of each one of the countries, marked by civil wars, military dictatorships and, in addition in the case of Nicaragua, by “revolutionary” governments. Action for social justice from Jesuit universities faced them to the “right-wing” governments; the most dramatic consequence of all this was the slaughter that took place at the Universidad Centro-americana “José Simeón Cañas” in San Salvador, then under the leadership of an intellectual figure of the stature of Ignacio Ellacuría.

Keywords: *Central America, Ellacuría, Jesuits, social justice, liberation theology, university.*

L'engagement socio-politique des universités jésuites en Amérique centrale

Résumé: Cet article analyse, de manière comparative, l'évolution des trois universités jésuites en Amérique centrale dans la perspective de son engagement sociopolitique et, plus précisément, du point de vue de son travail pour la justice sociale. La trajectoire de ces universités a été, en grande partie, asymétrique et elle fut toujours conditionnée par la joncture historique de chacun des pays, marquée par des guerres civiles, dictatures militaires et, en outre dans le cas du Nicaragua, par les gouvernements «révolutionnaires». L'action pour la justice sociale des universités jésuites a opposé aux jésuites à ces gouvernements «droitiers»; la conséquence la plus dramatique de tout cela a été le meurtre qui est arrivé dans l'Universidad Centro-americana «José Simeón Cañas» de San Salvador, alors sous le «leadership» d'un intellectuel tel Ignacio Ellacuría.

Mots clé: *Amérique centrale, Ellacuría, jésuite, justice social, théologie de la libération, université.*

I. Introducción

La provincia Centroamericana de la Compañía de Jesús se creó en 1976 e incluye hoy a Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá. Es conocido que los jesuitas que han trabajado en estas naciones durante las últimas décadas, muchos de ellos extranjeros, han destacado por su celo en el plano de la acción por la justicia. Es más, no cabe duda tampoco que la provincia Centroamericana ha comprendido uno de los principales referentes, para la Compañía de Jesús, en la lucha por la causa de los pobres. Los jesuitas que han sido asesinados son el mejor exponente de ello, en países que han vivido duras guerras civiles o en donde las persecuciones, los secuestros y las muertes de quienes trabajaban a

favor de los Derechos Humanos y a manos de grupos militares o “paramilitares”,... eran un hecho cotidiano.

Por lo tanto el carácter emblemático de la provincia Centroamericana, y sobre todo de sus universidades en el trabajo por la justicia social, invita a realizar un estudio considerando de modo primordial su evolución y orientación sociopolítica en los complicados y decisivos años 70 y 80 del siglo XX.

La rápida evolución ideológica que vivieron asimismo las universidades de la Compañía de Jesús en Nicaragua y El Salvador, en buena medida paralela a la que el conjunto de la orden experimentó a nivel mundial, es también –como vamos a ver– sumamente interesante. Ahora bien, comprobaremos que el “alumbramiento” de la promoción de la justicia social en el eje de estas universidades tampoco fue un “parto sin dolor”.

La provincia Centroamericana cuenta con tres universidades relativamente jóvenes, si bien en este territorio ya existían previamente algunos colegios jesuitas de larga trayectoria, de gran notoriedad y de carácter más bien elitista. Los centros de estudios superiores de los que hablamos son la Universidad Centroamericana en Nicaragua, la Universidad Rafael Landívar en Guatemala y la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” en El Salvador.

Aunque estas universidades fueron fundadas en la década de los 60, hay que añadir que el ritmo evolutivo de cada una de ellas cuenta con sus particularidades y que, de modo inevitable, su trayectoria estuvo fuertemente marcada por la coyuntura sociopolítica de los países en donde se localizaban. De modo análogo, entre los jesuitas, se ponían de manifiesto diferentes sensibilidades o impresiones respecto a la realidad sociopolítica y al papel exacto que la institución universitaria debía jugar en ella; si bien la gran mayoría fueron paulatinamente compartiendo la necesidad de intensificar los esfuerzos a favor de la justicia social y la causa de los pobres.

Es necesario apuntar que inicialmente hubo interés, por parte de los jesuitas, de crear una sola universidad en Centroamérica, con “campus” distribuidos por los distintos países. Esto finalmente no fue posible, en primer lugar, por las dificultades que los gobiernos interpusieron para el reconocimiento de títulos académicos emitidos por parte de una universidad supranacional. Entonces, la única opción que se manejó viable fue la de crear tres universidades en tres países distintos: Nicaragua, Guatemala y El Salvador.

Es así que, en primer término, nos centraremos en la Universidad Centroamericana de Managua y en su involucración con el “sandinismo” en la década de los 80,

considerando las diferentes valoraciones que se han hecho sobre ello en aquella época y más adelante. Después explicaremos por qué la Universidad Rafael Landívar no asimiló, entre los años 70 y 90, la orientación política de los otros dos centros de estudios superiores y, además, comentaremos una experiencia muy específica y de gran interés como es la promoción de “campus indígenas”. Por último, nos detendremos en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de San Salvador, en concreto en el compromiso sociopolítico que fue asumiendo bajo el liderazgo de Ignacio Ellacuría, hasta la dramática “matanza” en el “campus” acaecida en 1989.

2. La Universidad Centroamericana (Managua) y la opción preferencial por los pobres en el contexto del “sandinismo”

La Universidad Centroamericana fue la primera universidad de iniciativa social que se creó en la región de América Central. Fue fundada en 1960 y confiada, desde el primer momento, a la Compañía de Jesús. Además del gobierno “somocista”, esta universidad contó con el respaldo de la burguesía y de las clases más pudientes del país, descontentas con el “ambiente izquierdista” que, por esas fechas, iba ganando terreno entre los jóvenes estudiantes de la universidad pública. Las clases más privilegiadas buscaban una universidad que no cuestionara el “estatus político” de Nicaragua, que no sirviera de “nicho” de “movimientos revolucionarios” y que, a su vez, potenciara la formación de profesionales competentes que proveyeran las empresas o el sector privado.

El objetivo era trasplantar, en Nicaragua, el modelo que regía en las universidades que funcionaban en Estados Unidos y a las que, hasta ese momento, acudían muchas veces a estudiar los hijos de la oligarquía económica. Asimismo, quedó desechado el incentivar cualquier “espíritu crítico” con las formas de gobierno dominante que animara el trabajo por la justicia social y se promovió, expresamente, profesar el “anticomunismo”.

Este paradigma de universidad es el que se fue también a instaurar, de manera simultánea, en los otros dos centros de estudios superiores que la Compañía de Jesús inauguró en Centroamérica. En realidad, hasta los años 70, no solo en Nicaragua sino también en el conjunto de América Latina, la vinculación de la Compañía de Jesús con las clases dirigentes fue percibida, a menudo, como muy consistente. Fue una opinión extendida que los jesuitas eran los más capaces para proporcionar una educación de calidad a los adolescentes y a los jóvenes, sobre

los pilares de los valores tradicionales, y que contribuyera a frenar al cada vez más “serio peligro” que el “comunismo” representaba –en estos mismos países– durante los años 50 y 60 del siglo XX.

Puede fácilmente concluirse, en definitiva, que tal modelo de universidad jesuita que se gestó en Centroamérica a principios de los años 60, como en otros lugares de América Latina o del mundo, estuvo más al servicio de la generación de desigualdades que de la justicia social o la equidad.

Sin embargo la rápida evolución que la Compañía de Jesús fue a experimentar a partir del Concilio Vaticano II, sobre todo en términos de compromiso con la justicia, exigió necesariamente un distanciamiento respecto de las clases sociales más privilegiadas y, de manera más exacta, de sus intereses económicos y políticos. Además, la Teología de la Liberación gozó de un gran auge en la provincia Centroamericana de la Compañía de Jesús, a partir de los últimos años de la década de los 60 o de la celebración de la histórica Conferencia de Obispos de Medellín.

A caballo de los años 60 y 70, ya se produjeron movilizaciones estudiantiles y críticas contra el “somocismo”, dentro de la Universidad Centroamericana, y que se saldaron con la expulsión de algunos alumnos². Tengamos en cuenta que el “fundador” y primer rector de la Universidad Centroamericana, el jesuita León Pallais, estaba emparentado con la familia Somoza y que sus contactos y buena relación con ella fueron fundamentales para la edificación de este centro educativo, incluyendo el conseguir los terrenos para ello.

Con la aquiescencia de Pedro Arrupe, superior general de la Compañía de Jesús, Pallais fue relevado del cargo de rector a inicios de la década de los 70 y estuvo residiendo en Estados Unidos durante la “revolución sandinista”. Que Pallais abandonara el rectorado, a iniciativa de sus superiores de la orden, fue trascendental para que se incoara un cambio de orientación en la Universidad Centroamericana que la distanciara del “somocismo” o incluso que se la fuera identificando con la oposición política. El sustituto de Pallais fue el también jesuita, aunque de origen uruguayo, Arturo Dibar.

Ciertamente con el transcurso de los años y al compás del aumento de la conflictividad política, fue incrementándose el número de jesuitas de Nicaragua que se sumaron, muchas veces de modo activo, a la oposición al régimen “somocista”,

² Exactamente, en 1971, fueron expulsados más de 60 alumnos, la mayoría de los cuales eran estudiantes de Derecho (R. SÁNCHEZ RAMÍREZ, 2012: 17).

que fue finalmente derrocado en 1979. Tanto es así que la mayoría de los jesuitas simpatizaron incluso con la “revolución sandinista”.

Algunos jesuitas, de hecho, se convirtieron en figuras muy relevantes en la estructura dirigente o política del “sandinismo”; como por ejemplo el ministro Fernando Cardenal, que había sido previamente vicerrector de estudiantes en la Universidad Centroamericana. Pallais, aún rector, decretó su salida de la universidad. A causa en buena medida de las presiones de la Santa Sede, Cardenal fue obligado a abandonar la Compañía de Jesús por ocupar una cartera ministerial en el gobierno “sandinista”, aunque más tarde regresó a la orden, en un hecho inédito en la historia de la Compañía de Jesús.

Fernando Cardenal (2009: 377) justificaba con esta argumentación la participación activa de sacerdotes católicos en la “revolución sandinista”, incluso en altas responsabilidades gubernamentales:

Pensaba que todas las revoluciones se habían hecho en la historia sin los cristianos, a pesar de los cristianos o contra los cristianos, y la sandinista era la primera revolución que se hacía con una profunda y amplia participación de los cristianos. Nuestra presencia como sacerdotes en la revolución se volvía enormemente importante para Nicaragua y para la historia de la Iglesia de América Latina.

En tal contexto puede asimismo afirmarse, en líneas generales, que la Universidad Centroamericana respaldó y se puso al servicio del proyecto sociopolítico que la “utopía sandinista” representaba, en los primeros años de la década de los 80. El “sandinismo” fue concebido, por parte de la Universidad Centroamericana, como una oportunidad sin parangón para luchar por la justicia social y de colocarse definitivamente del lado de los más pobres.

Muchos de los profesores más prestigiosos de la Universidad Centroamericana ocuparon cargos públicos de relevancia y la gran mayoría de los estudiantes simpatizaban con la causa “sandinista”. La oferta educativa de la Universidad Centroamericana se dirigió a “la formación de funcionarios para el nuevo Estado”. Las empresas públicas vivieron un momento de gran expansión y muchos alumnos consiguieron un puesto de trabajo en ellas antes de finalizar sus estudios universitarios. Se creó un modelo de Universidad ajustado a las necesidades del Estado sandinista y más particularmente, a sus necesidades ideológicas y políticas. No obstante, la Universidad Centroamericana descuidó la excelencia académica. No se encontró relevo para los mejores profesores que la abandonaron y el “sandinismo” empleó esta universidad para las campañas de recogida de algodón y café, para promover el voluntariado social o el servicio militar, siempre al servicio de su causa (X. GOROSTIAGA, 1993: 5).

La Universidad Centroamericana fue consciente del riesgo que, su respaldo expreso al “sandinismo”, podía suponer. Aun así, con la perspectiva que el paso del tiempo ofrece, debemos concluir que la principal objeción que cabe lanzarla no es su manifiesto respaldo a la “revolución sandinista”; sino la postura no suficientemente crítica que mantuvo a menudo en su relación con ella, junto al deterioro de la calidad académica. Ahora bien, debemos matizar que ya a mediados de los años 80 y a través principalmente de la influyente revista *Envío*, la Universidad Centroamericana comenzó a hacer visible su desacuerdo con el gobierno “sandinista” y, sobre todo, en la medida que iba promoviendo políticas económicas de carácter “liberal”.

Unos años antes, la jerarquía de la Iglesia Católica se fue distanciando del “sandinismo”. Más aún, el arzobispo y luego cardenal Miguel Obando y Bravo se convirtió en la figura crítica contra el “sandinismo”, que gozaba tanto de más reputación como de mayor notoriedad en la sociedad nicaragüense. La visita de Juan Pablo II a Nicaragua, en 1983, puso en evidencia tanto la división del catolicismo del país respecto al “sandinismo” como la oposición de la Santa Sede a él. No olvidemos tampoco que, además de Fernando Cardenal, hubo otros sacerdotes católicos que formaban parte del gobierno “sandinista”.

El debate acerca del posicionamiento de la Iglesia Católica, y también de la Compañía de Jesús, respecto a la “revolución sandinista” superó, con creces, la geografía de Nicaragua y de la región de Centroamérica. Durante los años 80, la “revolución sandinista” se interpretó como un “laboratorio” de la Teología de la Liberación y al que el conjunto de los movimientos vinculados al “progresismo” eclesial, de aquellos años, prestaron gran atención.

Conocedor de que la mayoría de los jesuitas que trabajaban en Nicaragua respaldaban la “revolución sandinista”, el general Pedro Arrupe (J. M^o. SARRIEGO en G. LA BELLA (ed.), 2007: 461) escribió una carta, a los pocos meses del derrocamiento del “somocismo”, en la que daba su visto bueno al “apoyo crítico” a la misma.

De todas las maneras, los jesuitas de la Universidad Centroamericana y del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) se identificaron más con el “sandinismo” que el resto de quienes residían en el país.

Los reproches que se vertieron contra el “sandinismo” –dentro y fuera de Nicaragua– en la década de los 80 se achacaron principalmente a:

- ✓ Que no garantizó la pluralidad política.
- ✓ Que puso trabas muy visibles a la libertad de expresión, como por ejemplo a uno de los principales periódicos del país (diario *La prensa*).
- ✓ Que se deslizó hacia el "populismo".
- ✓ Que no fue capaz de poner fin a la guerra civil ("sandinismo" versus "La Contra").

Pese a todo ello, es justo también matizar que la "revolución sandinista" fue "torpedeada" por Estados Unidos, quien apoyó y financió a "La Contra nicaragüense". El gobierno de la "revolución" se sintió "obligado", año tras año, a desembolsar un porcentaje muy importante de su presupuesto a financiar la guerra civil, que sembró muerte y destrucción.

En otro orden de cosas, es necesario subrayar un hecho diferencial de la Universidad Centroamericana frente al conjunto de las pertenecientes a la Compañía de Jesús, tanto de América Latina como de otras regiones: Haber logrado, a partir de la "revolución sandinista", los recursos públicos necesarios para proporcionar una oferta de enseñanza gratuita, gracias a su participación en el Consejo Nacional de Educación Superior (CNES). Esto favoreció, naturalmente, una educación inclusiva y de la que también se pudieron beneficiar las clases sociales menos pudientes; si bien contribuyó, por otra parte, a una todavía mayor identificación de la Universidad Centroamericana con el "sandinismo".

Tengamos en cuenta, de todos modos, que en 1990 se llegó a determinar –por normativa– que el presupuesto público destinado a financiar el sistema universitario no fuera menor que el 6% del total. Un porcentaje bastante elevado comparado con los de otros muchos países de similares ingresos económicos³.

A razón de su posicionamiento político a favor del "sandinismo", puede quedar abierta la cuestión –todavía hoy– de si es justo o no valorar, como ejemplos de los cuales tomar nota e incorporarlos al templo de las buenas prácticas en la promoción de la justicia social, las opciones y la trayectoria de la Universidad Centroamericana durante la "revolución".

Aceptamos, y hasta compartimos, las críticas que corrientemente se lanzan contra el "sandinismo" y las que acusan de parcialidad política a la Universidad

³ Véase a este respecto, por ejemplo, el informe de Emilio PORTA PALLAIS (2001).

Centroamericana en ese contexto histórico. El rector Xabier Gorostiaga (1993: 5) reconocía públicamente, unos años después, que *hubo más apoyo que crítica hacia la revolución*⁴.

Pero hemos de reconocer que la motivación última que movió a esta universidad fue acompañar y respaldar los anhelos de cambio, en clave de justicia y opción preferencial por los pobres, que eran mayoritarios en la sociedad nicaragüense y que, en aquellos momentos, salía de una muy dura y larga dictadura protagonizada por la familia Somoza.

Tras el desalojo del “sandinismo”, en 1990 con la victoria de Violeta Chamorro y la Unión Nacional Opositora (UNO), la Universidad Centroamericana, y esta vez bajo el rectorado del jesuita vasco Xabier Gorostiaga (que había ocupado cargos directivos en el Ministerio de la Planificación), no varió sustancialmente su orientación sociopolítica. La Universidad Centroamericana se mantuvo muy crítica con las políticas de carácter “neoliberal” que tomaron gran vigor en la era “postsandinista”, durante los primeros años de los 90. De hecho, la Universidad Centroamericana fue calificada como un “foco de resistencia del sandinismo”. También hemos de resaltar la lucha liderada por Xabier Gorostiaga, en aquellos años, para que el gobierno nicaragüense siguiera destinando el 6% de su presupuesto a las universidades, con el fin de garantizar una educación de calidad e inclusiva.

Precisamente debemos incidir en el liderazgo que en particular Gorostiaga, desde su cargo de rector de la Universidad Centroamericana en el intervalo de 1991 a 1997, ejerció sobre la comunidad universitaria. Gorostiaga era economista y seguidor de la Teología de la Liberación. Fue estudioso de los procesos económicos de la región centroamericana y se mostró siempre muy preocupado por las situaciones de desigualdad, pobreza y desajustes entre los países del Norte y del Sur. Algunos años después de su muerte, acaecida en 2003, la Universidad Centroamericana inauguró la Cátedra Xabier Gorostiaga con el fin de continuar la senda de su legado.

⁴ Por ejemplo, el propio Xabier GOROSTIAGA (1989: 5) se mostraba crítico con el “sandinismo”, unos meses antes de su derrota electoral causada por la luego presidenta Violeta Chamorro, haciendo reflexiones como las siguientes:

Los elementos ideológicos y las estructuras institucionales del sandinismo (...) son imposibles de consolidar sin la democracia participativa. Esta democracia crea las bases para la movilización y organización de toda la población en su lucha por conseguir dichas transformaciones en un país históricamente sometido y subdesarrollado. La necesidad de combinar la democracia electoral con la democracia participativa, superando los esquematismos ideológicos, es también un componente que refuerza la economía mixta, el pluralismo político y el no – alineamiento.

En los primeros años del siglo XXI, la Universidad Centroamericana ha seguido jugando un papel muy relevante en la vida política de Nicaragua, ya que continúa constituyendo una de las instituciones referenciales dentro del país. Es un elemento a destacar que la revista *Envío*, y la universidad en general, ha continuado manteniendo una línea editorial crítica con el “neoliberalismo” y también con el tercer gobierno del antiguo “revolucionario” Daniel Ortega, fiel a su tradición ya de varias décadas e independientemente de quien sustente el poder político.

3. Universidad Rafael Landívar (Guatemala) y los “campus indígenas”

La Universidad Rafael Landívar fue fundada en 1961, en los mismos años que los otros dos centros de estudios superiores jesuitas de Centroamérica, y lo hizo desde similar óptica sociopolítica que ellos⁵. En 2011, era una de las universidades de América Latina con mayor número de estudiantes (más de 20.000).

Por el asunto que nos ocupa hay que subrayar que, en grandes líneas, la Universidad Rafael Landívar no fue asimilando el compromiso sociopolítico, muy crítico con la “derecha política y económica” que, a lo largo de la década de los 70, los otros dos centros de estudios superiores de la Compañía de Jesús, ubicados en Centroamérica, fueron haciendo suyo. Esta situación produjo algunas divisiones o hasta tensiones entre los jesuitas que trabajaban en esta provincia canónica.

De todas las maneras, no se puede solo achacar a los jesuitas el “rumbo ideológico” que la Universidad Rafael Landívar vivió entonces, ya que los laicos siempre han gozado de gran influencia en los órganos de gobierno y de gestión de esta institución. Otras obras jesuitas del país, y en particular el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) que fue trasladado a Managua en 1980, sí continuaron, en cambio, una “senda ideológica” similar a la que las otras dos universidades centroamericanas recorrieron.

⁵ En alusión implícita a su carácter “anticomunista”, el acta fundacional de la Universidad Rafael Landívar manifestaba lo siguiente:

Que la cultura humanística del mundo occidental se encuentra hoy amenazada por fuerzas que pretenden reducir lo humano a mera materia, con evidente desprecio de las raíces divinas y espirituales del hombre, a quien se trata de subsumir dentro de la estructura de Estados deshumanizados y transpersonalistas, por lo que se hace tanto más evidente la necesidad de robustecer, consolidar y hacer florecer las actividades del pensamiento tendientes a dotar al hombre de los mejores medios de lograr su más alto destino.

Sin embargo es adecuado admitir que, en aquellos años, la situación en Guatemala era todavía más peligrosa que la que se vivía en El Salvador o Nicaragua. Algunos jesuitas murieron también violentamente⁶. Entonces, si la Universidad Rafael Landívar habría participado más activa, abierta y públicamente en la denuncia de injusticias sociales o habría colaborado con la oposición política a las fuerzas “derechistas”, es muy probable que una parte importante de su comunidad educativa –no solo los jesuitas– hubiera sido víctima de persecuciones, amenazas y, no rara vez, de asesinatos.

Si su orientación hubiera sido finalmente otra, no habría sido extraño que, en la Universidad Rafael Landívar, se hubiera repetido una tragedia parecida a la que aconteció, en 1989, en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de San Salvador. Y aunque, a raíz de los crímenes, la universidad de los jesuitas de El Salvador ganó en prestigio –nacional e internacional– y dio el espaldarazo al compromiso de los apostolados educativo e intelectual de la Compañía de Jesús a favor de la justicia, se perdieron vidas inocentes (comenzando por dos mujeres) y además no se encontró nunca relevo, de la misma altura, al equipo de religiosos asesinados.

La Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999) calculó que 200.000 personas habían muerto o desaparecido entre 1962 y 1996 en Guatemala a causa del conflicto armado, la inmensa mayoría de ellas a manos de grupos gubernamentales (ejército, “paramilitares”,...).

En este contexto, desde instancias gubernamentales, la Compañía de Jesús –e incluso el conjunto de la Iglesia Católica– fue acusada de connivencia y apoyo a los movimientos guerrilleros que luchaban en el país⁷. Llegó a preocupar seriamente la

⁶ A principios de los años 80, el jesuita español Carlos Pérez Alonso fue secuestrado en un hospital militar y después asesinado, mientras que el también español Fernando Hoyos murió combatiendo en las filas de la “guerrilla”, una vez que expresó su deseo de abandonar la Compañía de Jesús. Aun así, Hoyos fue incluido en la relación de difuntos de la Compañía de Jesús de la provincia de Centroamérica, debido a que no había terminado de tramitarse su salida de la orden, como correspondía a un “profeso de cuatro votos”.

⁷ En 1981, el jesuita guatemalteco Luis Eduardo Pellecer fue secuestrado durante casi cuatro meses e inesperadamente salió ante los medios de comunicación reconociéndose como guerrillero arrepentido y acusando a la Compañía de Jesús y a la Iglesia Católica de respaldar a los “movimientos revolucionarios”. La Compañía de Jesús lo interpretó como un “montaje” y un “lavado de cerebro”. Pellecer acabó abandonando la orden de los jesuitas y el sacerdocio.

Hay que añadir que la rápida expansión del protestantismo en Guatemala y en otros países centroamericanos, en estos años, también formó parte de una estrategia auspiciada por el poder político,

posibilidad de que se decretara la expulsión de la Compañía de Jesús de territorio guatemalteco. Tengamos en cuenta también que buena parte de los jesuitas que trabajaban en Centroamérica eran extranjeros, sobre todo españoles.

No obstante, y como característica diferencial respecto a otros centros de estudios superiores de la Compañía de Jesús, hemos de destacar como buena práctica –en el ámbito de la promoción de la justicia– lo siguiente: La creación de “campus” o de delegaciones de la Universidad Rafael Landívar en distintas regiones de Guatemala, incluidos territorios con más pobreza y en los que hay una mayor presencia de población indígena. Esto ya ocurría en los años 60. La diversificación geográfica de la Universidad Rafael Landívar es inusual tanto entre las universidades jesuitas como en el resto de las de iniciativa social. En total, la Universidad Rafael Landívar cuenta con cuatro “campus” regionales y otras seis sedes, localizados en diferentes zonas de la geografía guatemalteca.

La población indígena de Guatemala presenta unos índices muy bajos de matriculación en la universidad. La Universidad Rafael Landívar está participando en programas para incentivar el acceso a ella de este colectivo, con el apoyo de diferentes instituciones y a través de sistemas de becas u otras iniciativas.

El segundo “campus” con más número de alumnos de la Universidad Rafael Landívar y el más importante localizado en una de las zonas con mayor población indígena, es el de Quetzaltenango. Este “campus” cuenta con alrededor de 5.000 alumnos, de los cuales en torno a 2.000 son indígenas. Y es un hecho muy singular la impartición de clases los sábados, desde la mañana hasta el atardecer, en las que están matriculados principalmente indígenas. Ocurre que muchos de estos alumnos están obligados a trabajar de lunes a viernes, a razón de cubrir sus necesidades económicas y las de sus familias, y solo pueden dedicarse al estudio los fines de semana.

Por otro lado es importante subrayar, además, que la Universidad Rafael Landívar, por medio de su red de “campus” en las zonas con mayor población indígena, más pobres y en donde también se produjeron conflictos armados de gran relevancia, ha estado cooperando activamente en el cumplimiento de los Acuerdos de Paz que

y en connivencia con el gobierno de Estados Unidos, para frenar la influencia de la Iglesia Católica. En general, los grupos protestantes fueron menos activos y beligerantes que la Iglesia Católica en la defensa de los Derechos Humanos y en la denuncia de las injusticias sociales. Así, por ejemplo, puede valorarse muy positivamente la condena pública de la represión que los obispos católicos del país hicieron en aquellos momentos y con el respaldo de la Santa Sede.

se suscribieron en los años 90. En tales acuerdos, se promovió asimismo el acceso a la educación en todos los niveles y la capacitación de la población indígena, como vehículos para la superación de injusticias que provocarían “levantamientos armados”.

La situación en Guatemala era harto complicada para la Compañía de Jesús. Se especuló que los jesuitas podían ser expulsados del país, como ya ocurrió en 1870. El gobierno acusó, además, al conjunto de institutos religiosos de adoctrinamiento ideológico al alumnado de sus colegios.

4. Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de San Salvador: Santuario de mártires

La Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de San Salvador ha sido, con toda seguridad, el “buque insignia” de la lucha por la justicia de la flota de centros de estudios superiores de la Compañía de Jesús. Los asesinatos en 1989 de Ignacio Ellacuría, de cinco jesuitas más y de dos mujeres –que se hospedaron esa noche en casa de los religiosos por creer que ahí encontrarían mayor seguridad– han pasado a la historia como la demostración más radical, y a la vez más dramática, del compromiso de las universidades de la Compañía de Jesús con la causa de la justicia.

En el mundo universitario de la Compañía de Jesús y del resto de la Iglesia Católica no se conocía otro hecho tan trágico, al menos en las décadas más recientes. Por lo tanto, este acontecimiento obligó al resto de los centros de estudios superiores de la Compañía de Jesús y a otros muchos de carácter confesional, a interrogarse sobre cuál es su aportación individual y específica en la lucha por la justicia.

Retornando a la figura de Ellacuría y a la trayectoria de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” durante las décadas de los 70 y 80, hay que insistir en que constituyen mucho más que una buena práctica en el trabajo a favor de la justicia. Han trazado un emblema que supera los espacios de actuación de los apostolados educativo e intelectual de la Compañía de Jesús. Por lo tanto, estamos en la obligación de detenernos, de manera particular, en este “estudio de caso” tan singular.

Ellacuría era una personalidad bien conocida en la Compañía de Jesús, al igual que el compromiso por la justicia social que, bajo su liderazgo, esta universidad había

ido asumiendo desde los años 70. La "matanza" en el "campus" de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" de San Salvador obtuvo una resonancia mundial y generó, al mismo tiempo, una ola de solidaridad con el pueblo salvadoreño y de reconocimiento internacional a la Compañía de Jesús y a su labor en el terreno de la justicia social. Puede llegar a afirmarse, incluso, que el asesinato de los jesuitas, en 1989, encontró más eco en la comunidad internacional para involucrarse en poner fin a la guerra civil, que las decenas de miles de víctimas mortales que había provocado en alrededor de una década.

Asimismo, estos asesinatos contribuyeron a relajar y hasta a poner fin a recelos que, en el seno de la Compañía de Jesús pero sobre todo en otras instancias de la Iglesia Católica, suscitaba el apoyo que un número muy relevante de jesuitas, que trabajaban en América Latina, concedieron a la Teología de la Liberación.

Es importante señalar que no pasó mucho tiempo para que, en el marco de la orden de los jesuitas, las personas asesinadas en este "campus" fueran calificadas como "mártires", a pesar de que el término no concuerda con el significado exacto que la Iglesia Católica utiliza. Porque el concepto "mártir", en el sentido estricto de la tradición católica, es referido a quien ha perdido la vida a manos de quienes se declaran enemigos del cristianismo y a causa de ello. Pero tanto entre aquellos que planificaron la "matanza" como entre quienes "diligentemente" la ejecutaron se contó un número significativo de católicos confesos. Lo que sí es evidente, empero, es que (al menos en el caso de los seis jesuitas) su vida y su compromiso en la universidad los concibieron, de principio a fin, desde un ejercicio de coherencia y de exigencia como creyentes. Fueron víctimas de su trabajo a favor de la justicia social que su fe cristiana les reclamaba; además de ser calumniados desde la radio gubernamental los días previos a la "matanza", acusándoles de "comunistas".

Cuando los asesinatos se produjeron, los jesuitas que residían en la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" de San Salvador vivían de manera completamente austera, estaban cohesionados en la lucha por la justicia social y eran liderados, claro está, por el vasco Ignacio Ellacuría que había sido designado rector en 1979. Continuando refiriéndonos a la influencia de Ellacuría, cabe resaltar por ejemplo su incidencia en la producción teológica de Jon Sobrino, profesor de esta universidad y miembro de la misma comunidad religiosa. Sobrino, que se encontraba en el extranjero el día de la "matanza", se ha convertido también, en buena medida, en "albacea" de los "mártires".

Los asesinatos acontecieron en uno de los momentos más decisivos de la guerra civil de El Salvador; ya que la "guerrilla" había lanzado una gran ofensiva y las

fuerzas gubernamentales temieron seriamente perder la contienda bélica. Enseguida las sospechas de la "matanza" se cernieron sobre las "tropas de elite" del ejército salvadoreño que, a su vez, buscaron culpabilizar infructuosamente a la "guerrilla" (Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional – FMLN). Estos militares pertenecían al temido batallón Atlacatl, cuyo origen se encontraba en la "Escuela de las Américas", patrocinada por Estados Unidos y bajo las premisas ideológicas sustentadas en un visceral "anticomunismo".

Desde hacía una década, la guerra civil de El Salvador se había saldado con alrededor de 75.000 muertes y entre sus víctimas también se contaba, como no podía ser de otra forma, un número reseñable de "estudiantes matriculados" o "recientemente titulados" en la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas". La guerra civil, como el resto de conflictos armados que se reproducían en Centroamérica, se contextualizaba, desde luego, en el tablero de la Guerra Fría y, más aún, en el marco de los intereses de la política exterior de Estados Unidos en la región.

El asesinato de Ellacuría fue urdido como represalia a los avances que la "guerrilla" fue cosechando, durante las semanas anteriores. Oficiales de alto rango de las fuerzas armadas de El Salvador fueron quienes ordenaron registrar esta universidad y la casa de los jesuitas unos días antes de la "matanza" y luego idearon el asalto. Estuvieron convencidos que, con estos crímenes, tenían la "oportunidad" de neutralizar el importante influjo de la universidad de la Compañía de Jesús sobre la sociedad salvadoreña y dar por terminada, para siempre, su postura tan crítica con el ejército y la oligarquía. Los soldados recibieron instrucciones de no dejar un solo testigo; de modo que, además de Ellacuría, asesinaron a todos a quienes, aquella noche, descubrieron en el "campus". Pasadas algunas décadas desde la "matanza", la universidad y la provincia jesuita de Centroamérica han seguido insistiendo en la necesidad de continuar investigando y esclareciendo los hechos, no para encarcelar a los autores e instigadores de los asesinatos; sino con el fin de determinar definitivamente la verdad que podría resarcir a la justicia y a las víctimas.

La Iglesia Católica en El Salvador gozaba, en aquellos años, de gran influencia en la sociedad y, en las dos décadas anteriores, se había distinguido por su compromiso con las clases desposeídas. La Teología de la Liberación había encontrado "caldo de cultivo" en la comunidad católica y la sociedad salvadoreña. Un número importante de sacerdotes católicos y de religiosos habían sido asesinados. A lo largo de los años 70, se organizaron campañas de desprestigio contra el clero salvadoreño y la Compañía de Jesús, en su conjunto, fue amenazada de muerte. La

“extrema derecha” salvadoreña llegó a difundir octavillas con el siguiente eslogan: ¡Haga patria! ¡Mate a un cura! Y los obispos del país denunciaron públicamente la persecución contra la Iglesia Católica que se estaba perpetrando.

El propio arzobispo Óscar Romero murió tiroteado, en 1980, mientras presidía la celebración de la misa. Unos días antes, a través de sus habituales homilias que la radio de la archidiócesis transmitía, había denunciado la *represión*⁸ que el pueblo salvadoreño sufría a manos de los aparatos gubernamentales. Romero, que vivió su propia “conversión personal” tras el asesinato de su amigo y jesuita Rutilio Grande en 1977 –al iniciarse su gobierno como arzobispo–, llegó a ser una personalidad de reputación internacional y que conservaba una estrecha relación con la Compañía de Jesús, con la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” y, por supuesto, con su rector Ellacuría⁹.

Ellacuría declaró, ilustrativamente, que *con monseñor Romero, Dios pasó por El Salvador*. El propio Ellacuría fue uno de los sacerdotes que portó su féretro durante el funeral y naturalmente fue también el artífice de su nombramiento como doctor “honoris causa” –de manera póstuma– por la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”.

En la concesión de este doctorado, en 1985, el rector se refería así a la relación entre el arzobispo asesinado y la universidad (I. ELLACURÍA, 1999: 231–2):

Pero es con la llegada de Mons. Romero a la arquidiócesis, cuando la universidad cobra mayor y mejor conciencia de su misión. Se ha dicho, malintencionadamente, que Mons. Romero fue manipulado por nuestra universidad. Es hora de decir pública y solemnemente que no fue así. Ciertamente, Monseñor pidió nuestra colaboración en múltiples ocasiones y esto representa y representará para nosotros un gran honor, por quien nos la pidió y por la causa por la que nos la pidió. Colaboración en el análisis político de la realidad nacional, colaboración también en planteamientos teológicos, especialmente con ocasión de sus cartas pastorales.

Puede decirse que, en parte, Ellacuría cubrió el “vacío” que Romero dejó en la defensa de la causa de los pobres y en la denuncia pública de la represión que se ejercía

⁸ Exactamente, el arzobispo Óscar ROMERO (1983: 94) pronunció estas palabras, que en cierta medida también escribieron su epitafio: *En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo, cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, ¡les ordeno! en nombre de Dios: ¡Cese la presión!*

⁹ El jesuita Jon SOBRINO (2004: 18 – 9) hablaba así de la influencia del arzobispo sobre Ellacuría: *A Ellacuría se le apareció monseñor Romero, y uso el término aparecer conscientemente para expresar lo que en ello hubo de inesperado, destanteador y bienaventurado.*

desde el aparato estatal. En el momento de su asesinato, en 1989, Ellacuría era una personalidad con gran prestigio dentro de la sociedad salvadoreña y también en el seno de la Iglesia Católica de América Latina. Tanto él como la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” comprendían un punto de referencia intelectual, en El Salvador, que ninguna otra figura o institución pudo superar.

Hay que señalar que la Compañía de Jesús no ha incoado los procesos de beatificación ni de Ellacuría ni del resto de los asesinados en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, a diferencia de lo que sí ha ocurrido con el arzobispo Romero. Aun así, los restos mortales de los seis jesuitas asesinados descansan en el mismo “campus” de la universidad, que también se ha transformado, en consecuencia, en un “santuario de mártires”.

Buen número de instituciones creadas luego de 1989, y no siempre pertenecientes a la Compañía de Jesús, llevan el nombre de Ignacio Ellacuría, en homenaje a su labor al frente de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”. Su memoria sigue viva y, después de su “martirio”, su influencia y notoriedad han ido ganando presencia no solo en la orden de los jesuitas.

El general Kolvenbach se ha referido, en distintas ocasiones, al pensamiento de Ellacuría. En 2000, durante el importante discurso en la Universidad de Santa Clara, en Estados Unidos, que estuvo centrado en la promoción de la justicia, Peter Hans Kolvenbach (2008: 178–179) recordaba las palabras que Ellacuría pronunció en aquel mismo lugar en 1982, abogando por centros de estudios superiores volcados en la opción preferencial por los pobres:

Cfr. 27. Una universidad cristiana tiene que tener en cuenta la preferencia del evangelio por el pobre. Esto no significa que sean los más pobres los que deban entrar a cursar sus estudios en la universidad, ni que la universidad deba dejar de cultivar toda aquella excelencia académica que se necesita para resolver los problemas reales que afectan a su contexto social. Significa más bien que la universidad debe encarnarse entre los pobres intelectualmente para ser ciencia de los que no tienen voz, el respaldo intelectual de los que en su realidad misma tienen la verdad y la razón, aunque sea a veces a modo de despojo, pero que no cuentan con las razones académicas que justifiquen y legitimen su verdad y su razón.

En 1999, la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” publicó los ensayos, artículos o discursos “universitarios” de Ignacio Ellacuría. Sus obras completas han sido también editadas¹⁰. Transcurridas dos décadas desde su asesinato, no nos

¹⁰ Más recientemente la Universidad de Deusto ha publicado, en una misma obra, 40 artículos redactados por Ellacuría desde 1969 hasta el momento de su muerte. Véase, Ignacio ELLACURÍA (2012).

equivocaríamos si afirmáramos que las disertaciones “universitarias” de Ellacuría han sido las que más se han centrado en el ámbito de la promoción de la justicia social y que con mayor rigor intelectual se han pronunciado, al menos, en el marco de los centros de estudios superiores católicos.

Nítidamente, y en contraste por ejemplo con los discursos universitarios del superior general Peter Hans Kolvenbach (2008), la justicia social es un aspecto mucho más medular. Ahora bien, es necesario matizar que Kolvenbach fue elegido prepósito general en la Congregación General XXXIII y que posteriormente convocó la Congregación General XXXIV, en las que se confirmó la misión de la Compañía de Jesús, en términos de fe y justicia, y se profundizó en ella. Entendemos, por otro lado, que las intervenciones públicas del líder de la Compañía de Jesús, como máximo responsable de todas las universidades jesuitas, no pueden quedar concentradas en temáticas tan específicas como sí puede ser aceptado, e incluso exigible, en el caso del rector de un centro ubicado por ejemplo en un entorno repleto de injusticias. Con todo, la producción intelectual de Ellacuría es muy rica en el plano teológico y filosófico, y va mucho más allá del área del compromiso universitario a favor de los colectivos sociales más vulnerables o de la causa de la justicia social.

Ya, en 1972, Ignacio Ellacuría (1999: 46–47) tenía bien clara la función que le correspondía a la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” en el contexto histórico en el que estaba llamada a desenvolverse:

No es difícil ver que en la situación actual del país, la Universidad tiene la ineludible obligación de criticar intelectual y universitariamente la realidad nacional, tanto en sus vertientes técnicas como en sus vertientes políticas. No sólo para proponer soluciones y modelos de solución, sino para contribuir a formar una conciencia operativa que potencie o frene, según los casos, las fuerzas operantes en torno al cambio social.

Es evidente, en cualquier caso, que la orientación que, a lo largo de los años 70, se fue consolidando en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” supuso una ruptura de gran calado con los “pilares ideológicos” sobre los que su fundación se gestó. Esta universidad, al igual que por ejemplo la Universidad Centroamericana de Managua, se posicionó frente a los intereses económicos y políticos de la oligarquía, que no mucho tiempo atrás había jugado un papel fundamental en su inauguración y patrocinio. El malestar entre las clases sociales más pudientes respecto al nuevo rumbo de estas universidades jesuitas quedó patente de forma expresa.

La presencia de Ellacuría en cargos directivos de esta universidad fue fundamental a la hora de argumentar la línea de compromiso sociopolítico, a la luz de la opción

preferencial por los pobres y al eco de la Teología de la Liberación¹¹. Entre 1968 y 1975, Ellacuría no pocas veces luchó desde posiciones de minoría en la Junta de Directores de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”. Pero a partir de la segunda mitad de los años 70, su liderazgo al frente de esta comunidad universitaria fue incuestionable, al tiempo que, en buena medida través de él, la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de San Salvador ejerció una función de liderazgo social en el país fuera de toda duda. La proyección social de la universidad de los jesuitas sobre el pueblo salvadoreño se tradujo en iniciativas como, por ejemplo, las siguientes:

- ✓ La universidad era el principal referente intelectual de El Salvador. Así, por ejemplo, este centro educativo elaboró y difundió mensualmente, a través de la revista *Estudios CentroAmericanos (ECA)*, ensayos e investigaciones de carácter socioeconómico que fueron inéditos y que dejaron constancia científica –por primera vez en los años 70– de la realidad del país, de las injusticias sociales que se reproducían y de la necesidad de acometer reformas políticas y económicas de manera inmediata. En este sentido queremos recordar, además, que el ubicar a la institución y a la comunidad universitaria en la realidad y profundizar en esta misma realidad, para describirla tal y como es, están en plena sintonía con algunos de los elementos más singulares de la espiritualidad ignaciana y de la pedagogía jesuita.
- ✓ La universidad inauguró, a principios de los 80, el Vicerrectorado de Proyección Social, precisamente con el fin de tender puentes con la sociedad salvadoreña y favorecer su impacto sobre ella, en términos de promoción de la justicia. El titular de este vicerrectorado fue también el propio rector Ellacuría.
- ✓ La universidad apoyó y asesoró los intentos de reforma agraria en los años 70 y respaldó a la “primera Junta Revolucionaria de Gobierno” que se creó en 1979. Es más, estuvo al corriente del golpe de Estado que se planeaba para la constitución de la “primera Junta Revolucionaria de Gobierno”, en la que participó el rector de la universidad (Román Mayorga), antecesor de Ellacuría. Sin embargo, la “primera Junta Revolucionaria de Gobierno” fracasó al poco tiempo de ser creada.
- ✓ La Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” quiso mantener una posición neutral en la guerra civil para facilitar espacios de diálogo, debate y

¹¹ En palabras de Jon Sobrino, se aceptó *universitariamente la teología de la liberación* (J. M^o. GUIBERT (coord.), 2012: 173).

mediación que la “humanizaran” y buscaran alternativas que pusieran fin a la contienda bélica que desangraba el país en la década de los 80. La presencia de Ellacuría y de otros miembros de la comunidad universitaria en los medios de comunicación social fue también usual durante estos años. En este contexto de guerra civil la universidad creó, por ejemplo, la Cátedra de Realidad Nacional o el Instituto de Derechos Humanos (IDHUCA).

- ✓ La universidad introdujo a iniciativa de Ellacuría, en la oferta académica, *la asignatura obligatoria de Realidad nacional y la obligación del estudiante de hacer un trabajo de campo, bien en los suburbios de la capital bien las zonas deprimidas del mundo rural* (A. TAMAYO AYESTARÁN, 2011: 16).

Ellacuría era, por otro lado, una figura de gran peso intelectual. Nacido en el País Vasco, ingresó en la Compañía de Jesús y enseguida fue destinado a América Latina. Era un reconocido filósofo formado en Europa, en una época en la que la filosofía y la fe cristiana se habían distanciado sobremanera. Era también uno de los principales representantes de la Teología de Liberación. Había sido discípulo del filósofo Xabier Zubiri y del gran teólogo jesuita Karl Rahner.

El pensamiento de Ellacuría proclama la “historización” del Reino de Dios en el camino a la utopía, que implica tanto la transformación de la personalidad de los individuos como de las estructuras sociopolíticas y económicas existentes. Dejemos que sea el propio filósofo el que hable en uno de sus textos (I. ELLACURÍA y otros, 1994: 100): *Hay una experiencia personal de Dios, pero la realidad más plena de Dios sólo se ha hecho presente y sólo puede hacerse presente en una realidad histórica.*

Ellacuría creyó en la necesidad de “refundar” la institución universitaria, no solo el centro educativo que él presidía en El Salvador. Deseaba que su universidad se volcara a favor de la transformación social, de la democratización del país y de la causa de los pobres. Anhelaba que la comunidad universitaria desplegara un espíritu crítico con la realidad sociopolítica salvadoreña en pro de los intereses de los colectivos desfavorecidos que, además, constituían la mayoría de la población del país. Al hilo de esto, Ignacio Ellacuría (1999: 54–55) se expresaba de esta manera:

Una universidad de inspiración cristiana no puede tener duda sobre el partido que ha de tomar. No siendo posible, en un determinado momento histórico, la superación anuladora de las diferencias, tiene que ponerse de parte de aquellos sectores, que no sólo son la mayoría, una mayoría tan aplastante, que ya sólo por esta razón cuantitativa puede considerarse como la auténtica representativa de los intereses generales, sino que son la mayoría injustamente deshumanizada. En este sentido, no pueden ser las clases

dominantes el criterio de su orientación, sino los intereses objetivos, científicamente procesados, de las mayorías oprimidas.

En este afán, debemos subrayarlo, Ellacuría no tenía en su mano otros precedentes, es decir, modelos de universidad que tomar como referencia, dentro o fuera de la Compañía de Jesús. Y ésta es una cuestión muy interesante que no podemos dejar pasar desapercibida y que dota, de todavía más valor, a la personalidad y a la labor de este jesuita. Ellacuría no contaba ni con el paradigma de la Responsabilidad Social Universitaria (RSU) ni con el de Ledesma – Kolvenbach¹² ni con otros que se les parecieran.

Porque Ellacuría se sostuvo, básicamente, en su propio carisma y creatividad, en su energía personal y en su valentía; en su análisis de la realidad salvadoreña a la luz de su perfil intelectual o académico; en sus sentimientos de solidaridad cristiana; en la implicación de la comunidad universitaria en el proyecto educativo que estaba dispuesto a liderar. Se inspiró y obtuvo aliento en los documentos de las Conferencias de Obispos de Medellín y de Puebla o en los decretos de la Congregación General XXXII y se sintió, al mismo tiempo, respaldado por sus superiores de la Compañía de Jesús.

Desde esta perspectiva, sería iluso el exigir al conjunto de los rectores de las universidades jesuitas que “imiten” a Ellacuría o, incluso, seguramente no sería apropiado que lo tomasen como primera referencia. Ellacuría reunía una serie de cualidades personales muy poco comunes y, por supuesto, dio respuesta a un contexto histórico muy singular que, en nuestros días, es irreplicable en prácticamente cualquier lugar geográfico; a pesar de que el propio Peter Hans Kolvenbach (2008: 187) lo sugirió como modelo a seguir en su conocido discurso en la Universidad de San Clara:

Cfr. 60. Parafraseando a Ignacio Ellacuría, pertenece a la naturaleza de toda universidad ser una fuerza social, y es nuestra particular vocación como universidad de la Compañía asumir conscientemente esa responsabilidad para convertirnos en una fuerza en favor de la fe y de la justicia.

De todas formas, y ahora mismo, pasadas varias décadas desde la desaparición de Ellacuría, la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” es un icono

¹² En la primera década del siglo XXI, el preposito general de la Compañía de Jesús, Kolvenbach, fue construyendo un paradigma para la gestión de los centros de estudios superiores a través de los discursos universitarios que pronunció, por todo el mundo. Kolvenbach sintetizó la misión del apostolado intelectual de la Compañía de Jesús, queriendo basarse en la mejor tradición educativa jesuita, que se remonta a mediados del siglo XVI y a las formulaciones pedagógicas de Diego Ledesma. Véase Peter Hans KOLVENBACH (2008)

para el resto de centros de estudios superiores de la Compañía de Jesús. Algunos números de la revista *Estudios CentroAmericanos (ECA)* recopilaron también el discernimiento de Ellacuría acerca de la misión que la institución universitaria debía desarrollar, además de los análisis sociopolíticos y económicos a los que ya hemos hecho alusión.

Una editorial de la revista *Estudios CentroAmericanos (ECA)* (1976: 637–643), escrita por Ignacio Ellacuría y titulada “A sus órdenes, mi capital”, causó hondo malestar en el gobierno “derechista” salvadoreño, quien minoró las ayudas públicas a la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”. En este artículo, que protestaba por la falta de iniciativa gubernamental para desarrollar una auténtica reforma agraria, Ellacuría dejó escrito que la sociedad salvadoreña se encontraba bajo una *dictadura de la burguesía*, y posicionaba a su universidad *a favor de un Estado que empiece a representar los intereses reales de las mayorías y que empiece a dejar de ser una careta del poder oligárquico*.

Varias bombas hicieron explosión en el “campus”, colocadas por grupos vinculados a la “extrema derecha”, en protesta por la orientación y el compromiso que la universidad fue tomando en nombre de la justicia y la defensa de los Derechos Humanos. Al tiempo que el clima sociopolítico se iba enrareciendo en todo el país y la guerra civil se iba abriendo paso, el propio Ellacuría hubo de marchar a España en 1980, en donde permaneció hasta 1982. Sin embargo, durante estos años de exilio, siguió siendo rector de la universidad.

Al regreso de España, Ellacuría se decidió a mediar en la guerra civil, desde la premisa de que no era posible que ninguno de los dos bandos (fuerzas militares gubernamentales y “guerrilla”) lograra la victoria. Abogó por llegar a acuerdos de mínimos que pusieran fin cuanto antes al conflicto bélico que, año tras año, fue causando la muerte de miles de salvadoreños. Precisamente, y conforme a lo ya dicho, la conmoción mundial que en 1989 la masacre de la universidad causó, favoreció, por un lado, que los dos bandos entablaran negociaciones para poner fin cuanto antes al conflicto y, por otro, que la comunidad internacional se implicara activamente en el proceso de paz. En suma, la sangre derramada en el “campus” de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de San Salvador no fue en balde.

Ciertamente “Mayo del 68” pretendió descubrirnos, en las universidades parisinas, “emblemas de rebeldía” frente a las injusticias sociales, protagonizados por los hijos de una sociedad acomodada. Pero a pesar de su trascendencia histórica y de ser exponente de los cambios sociales que se reproducían en esos años en los

países desarrollados, aquél fue –a nuestro entender– un fenómeno que valoramos sobredimensionado, desde el punto de vista de su capacidad para articular y consolidar respuestas de solidaridad con los más pobres. Ahora bien, en este diminuto país centroamericano, la universidad de los jesuitas –entre los convulsionados años 70 y 80– se posicionó a la “vanguardia intelectual” de la nación en la opción preferencial por los pobres y por el cambio social, configurándose como un grupo de presión de primera categoría y con las espeluznantes consecuencias que todo ello trajo consigo. Ya, en 1980, un estudiante fue asesinado en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” a manos de la policía que había irrumpido en el “campus”.

Asimismo dirigentes de la Universidad de El Salvador, de titularidad pública, tomaron una senda similar que el centro de educación superior de los jesuitas. De hecho, también en 1980, el rector de la Universidad de El Salvador, el ingeniero Félix Ulloa, fue asesinado a manos de grupos “paramilitares”. Previamente el “campus” de la universidad pública había sido ocupado por el ejército salvadoreño.

Resta decir que Ellacuría tuvo muy claro que el compromiso sociopolítico de la universidad no podía rebajar su rigor intelectual. Lo que sí es que Ellacuría reclamaba una nueva orientación de la misión docente e investigadora de la institución universitaria, de modo que se pusiera de parte de la opción preferencial por los pobres, “de las mayorías populares” y de la utopía. En una de sus ponencias, redactada en 1982, Ignacio Ellacuría (1999: 217–218) se expresaba de esta manera tan singular:

La universidad no puede dejar de cultivar toda suerte de recursos intelectuales con el fácil pretexto de que lo urgente para la liberación de las mayorías populares es, en uno de los extremos, la formación de profesionales eficaces y, en el otro de los extremos, la lucha política revolucionaria. Dedicarse a uno u otro de los extremos es desconocer la capacidad liberadora de un saber libre, es desconocer la imperiosa e imprescriptible necesidad de un verdadero saber, de un difícil saber puesto al servicio de la liberación de las mayorías populares.

Sin complejos, Ellacuría insistía en que la universidad era una institución con vocación política, ya que debía actuar y dar respuesta a la realidad histórica en la que se desenvolvía. En una de sus intervenciones públicas de 1976, Ignacio Ellacuría (1999: 94–95) declaraba lo siguiente:

No hay una universidad a-política y no debe haberla. No la hay porque la universidad es una realidad histórica y, consiguientemente, está condicionada y condiciona su contexto histórico, que es siempre una realidad política. No debe haberla, porque una universidad que no quisiera positivamente y desde sí misma ser política, estaría forzosamente politizada, pues tendría una u otra relación con el poder del Estado.

Unos pocos días antes de su muerte, Ellacuría recibió un premio en la ciudad de Barcelona como reconocimiento a su tarea como rector de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas". En este acto, Ignacio Ellacuría (1999: 304) pronunció un discurso que debido a los trágicos acontecimientos que se produjeron a su regreso a El Salvador, se ha convertido también, en cierta medida, en su "testamento intelectual y universitario". En él, insistía en los mismos principios que estamos comentando:

Suele decirse que la universidad debe ser imparcial. Nosotros creemos que no. La universidad debe pretender ser libre y objetiva, pero la objetividad y la libertad pueden exigir ser parciales. Nosotros somos libremente parciales a favor de las mayorías populares, porque son injustamente oprimidas y porque en ellas, negativa y positivamente, está la verdad de la realidad. Nuestra universidad en tanto que universidad tiene una confesada opción preferencial por los pobres, de quienes aprende en su realidad y en sus múltiples expresiones integrante y apuntante. Se pone de parte de ellos para poder encontrar la verdad de lo que está pasando y la verdad que entre todos debemos buscar y construir.

En otro orden de cosas, naturalmente, era preocupación de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" el fomentar una educación inclusiva. La universidad quería trabajar a favor de las clases sociales más desfavorecidas, pero con ellas. Sin embargo, desde la inauguración de la universidad, el alumnado tendía a pertenecer a clases sociales más bien acomodadas. Entonces, a mitad de los años 70, este centro educativo ideó y puso en marcha –a través del jesuita e ingeniero Jon Cortina– un sistema inusual en el mundo universitario aunque sí está presente (en mayor o menor medida) en algunas universidades de la Compañía de Jesús: Los alumnos pagarían cuotas de enseñanza en función de su nivel económico o del de sus familias. Para este fin, el alumnado estaba obligado a entregar la documentación pertinente que diera fe de sus posibilidades económicas.

Este sistema de financiación fue permitiendo el acceso a la universidad a los alumnos que formaban parte de las clases sociales no privilegiadas. Así y todo, la aplicación de este sistema de financiación fue flexible, ya que algunas veces la universidad admitió a alumnos que no podían realizar pago alguno.

En resumidas cuentas podemos comprobar que, a partir de los años 70, la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" ha ido trabajando a favor de la justicia de manera intensiva y desde una dimensión que ha querido ser integral. Empujada por el clima de violencia y represión que asolaba el país en esta época, la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", bajo el liderazgo de una personalidad intelectual como Ignacio Ellacuría, rompió la baraja a favor de los colectivos sociales más vulnerables. Esto supuso enfrentarse a los intereses de las clases sociales más pudientes que, tan solo unos pocos años antes, habían partici-

pado con entusiasmo en el patrocinio de este centro educativo. Tanto el legado de Ellacuría como el de la comunidad universitaria de esta institución siguen ocupando un lugar de primer orden en el trabajo por la justicia social; posicionándose en un referente que supera, con creces, el perímetro de la Compañía de Jesús y de sus apostolados educativo e intelectual.

5. Conclusiones

Hasta aquí hemos analizado algunos de los episodios más importantes de las tres universidades jesuitas de la provincia de Centroamérica. Las universidades de El Salvador y Nicaragua, tal y como hemos comprobado, cambiaron rápidamente de orientación con el fin de tomar partido por el compromiso sociopolítico a favor de las mayorías pobres. A este respecto, hemos subrayado que el liderazgo de Ellacuría en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” en San Salvador y la “revolución sandinista” en la Universidad Centroamericana de Managua contribuyeron, en particular, a ello.

De todos modos, en la circunstancia de la universidad de los jesuitas de Nicaragua, su trayectoria ha sido más controvertida por su alineación nítida a favor del “sandinismo”. Mientras que la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” ha quedado, para la historia, como “ejemplo definitivo” de la promoción de la justicia desde los apostolados educativo e intelectual de los jesuitas; a razón de la personalidad y la dimensión intelectual de Ellacuría y del “martirio” que él, sus compañeros y las dos mujeres sufrieron. Por último, en lo que respecta a la Universidad Rafael Landívar, en tiempos más recientes también ha intensificado sus iniciativas a favor de la justicia social.

5. Bibliografía

ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, P. (2009) “La investigación social en el horizonte de la misión de la Compañía de Jesús”, *Revista de Fomento Social* 64, 49–78.

ARANZADI, D. (2003) “Humanidades: Empresa. Las bases del proyecto”, *Mundaiz* 65, 11–31.

DIRECCIÓN GENERAL DE VOLUNTARIADO Y PROMOCIÓN SOCIAL DE LA CONSEJERÍA DE FAMILIA Y ASUNTOS SOCIALES DE LA COMUNIDAD DE MADRID (2012) *Voluntariado universitario. Guía para su gestión en las universidades madrileñas*.

GARCÍA GUADILLA, C. (2007) "Financiamiento de la educación superior en América Latina", *Sociologías* 17, 50–101.

GUIBERT, J. M^o. (2014) *Diccionario de liderazgo ignaciano*, Bilbao, Mensajero.

IBERO CAMPUS VERDE (2012) *Reporte Plan de Acción 2009–2012*.

KOLVENBACH, P. H. (2008) *Discursos universitarios*, UNIJES – Provincia de España de la Compañía de Jesús.

LOWNEY, C. (2005) *El liderazgo al estilo de los jesuitas. Las mejores prácticas de una compañía de 450 años que cambió el mundo*, Barcelona, Granica.

MARTÍNEZ, M. (ed.) (2008) *Aprendizaje servicio y responsabilidad social de las universidades*, Madrid – Barcelona, Secretaría General Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia – Octaedro.

NICOLÁS, A. (2010) "Profundidad, universalidad y ministerio académico: Desafíos a la educación superior jesuita de hoy", *Carta de AUSJAL* 30, 70–85.

NICOLÁS, A. (2011) *Lección inaugural del curso académico 2011–2012 en la Universidad de Deusto*, 9/9/2011.

ORAÁ, J. (2012) "Pacto social y apoyo al sistema educativo", *El Correo*, 18/10/2012, 30.

RONDÓN, V. y ÁLVAREZ, I. (2005) "Teatro barroco de jesuitas alemanes. El "Amor parricida" de Franz Lang", *Onomázein* 11, 177–200.

SECRETARIADO PARA LA JUSTICIA SOCIAL Y LA ECOLOGÍA (2011) "Informe especial sobre ecología. Sanar un mundo herido", *Promotio Iustitiae* 106, 1–74.

SECRETARIADO PARA LA JUSTICIA SOCIAL Y LA ECOLOGIA (2014) "La Promoción de la Justicia en las Universidades de la Compañía", *Promotio Iustitiae* 116, 1–56.

UNIVERSIDAD PÚBLICA DE NAVARRA (2009) *Valores en los nuevos planes de estudio*.

VILLAMAR MANERO, P. (2005) *La libertad de elección en educación: Análisis pedagógico de la situación nacional e internacional*, Tesis doctoral, Madrid, Facultad de Educación, Universidad Complutense.

ESTUDIOS

El enfoque de derechos humanos en las intervenciones de agua

Celia Fernández Aller¹, Chelsea M^a Pepito², Paloma García Moreno³

Resumen: El enfoque de Derechos humanos no ha sido suficientemente sistematizado mediante experiencias exitosas. Este artículo pretende contribuir a la difusión de procesos de aplicación del enfoque en intervenciones de desarrollo. Aunque Nicaragua es un Estado parte de las convenciones internacionales que establecen el derecho al agua, éste está siendo vulnerado en muchas de sus categorías y principios. Para el estudio de la situación real del país se ha investigado y analizado el marco normativo a todos los niveles. Además, se han desarrollado herramientas e instrumentos para poder realizar el seguimiento de la realización progresiva del derecho.

Palabras clave: *Agua, Derecho humano, enfoque de derechos humanos, saneamiento.*

Fecha de recepción: 19 de marzo de 2015.

Fecha de admisión: 19 de mayo de 2016.

¹ Universidad Politécnica de Madrid, ETSISI. cfaller@eui.upm.es

² Estudiante de Máster en Tecnología para el Desarrollo Humano UPM. chelseapees@gmail.com

³ ONGAWA. paloma.garcia@ongawa.org

The European Union and immigration

Abstract: Human Rights approach has not been systematized through successful experiences and, although Nicaragua has signed the international conventions about the Right of Water and Sanitation Access, it is being violated in lots of its dimensions. The legislative framework has been analyzed, as well as the tools to monitor the progressive realization of this Right.

Key-words: *Water, Human Right, human rights based approach, sanitation.*

L'approche des droits humains dans les interventions de l'eau

Résumé: L'approche des droits humains si a pas été suffisamment systématisé par le biais d'expériences réussies. Cet article vise à contribuer à la diffusion des processus de demande sur les interventions de développement. Bien que le Nicaragua est un État qui fait partie aux conventions internationales qui établissent le droit à l'eau, celui-ci est violé dans plusieurs de ses catégories et principes. Pour étudier la situation réelle dans le pays a analysé le cadre réglementaire à tous les niveaux. En outre, nous avons mis au point des outils et des instruments pour pouvoir suivre la réalisation progressive du droit.

Mots clé: *Eau, Droits de l'Homme, approche des droits humains, assainissement.*

I. Introducción

Mucho se ha escrito sobre qué es el enfoque de derechos humanos, pero poco se han sistematizado las experiencias que expliquen cómo hacerlo, y cuáles son las claves del éxito de las intervenciones bajo este marco de actuación.

En este trabajo se parte de la actividad desarrollada por ONGAWA Ingeniería para el Desarrollo Humano, que es una Organización No Gubernamental (ONG) de Desarrollo que tiene como misión poner la tecnología al servicio del desarrollo humano para construir una sociedad más justa y solidaria. ONGAWA tiene una trayectoria de trabajo llevada a cabo conjuntamente con La Cuculmeca, una organización nicaragüense, y el apoyo técnico de la Universidad Carlos III de Madrid, la Universidad Politécnica de Madrid y la Universidad Politécnica de Cataluña.

El trabajo relacionado con el derecho humano al agua y al saneamiento (DHAS) en Nicaragua se remonta, para ONGAWA, al año 2008. Varias son sus líneas de trabajo: a) trabajo de dotación de infraestructuras y apoyo a la gestión de los recursos hídricos; b) capacitación en torno al concepto de DHAS; c) elaboración

de informes sobre el estado del DHAS; d) trabajo de incidencia en Naciones Unidas, a través de la participación en el Examen Periódico Universal; e) apoyo en la elaboración de manuales metodológicos que ayuden a incorporar el enfoque de derechos humanos.

En 2008 realizó el primer informe sobre la situación del DHAS en Nicaragua⁴. Unos años más tarde, en 2012, se comenzó la tarea de elaborar el 2º informe sobre DHAS, ampliando la muestra hasta hacerla representativa, abarcando todos los departamentos del país, e incluyendo la participación de los municipios.

El territorio sobre el que se actúa, Nicaragua, es un país con cerca de 130.000 km² y unos 6.000.000 habitantes. Una buena parte de la población se concentra en el campo, aunque eso ha venido cambiando en el último tiempo por la falta de oportunidades y la enorme migración hacia las ciudades y hacia otros países, como Costa Rica. La mayor parte (56%) se concentra en la Región Pacífico, 31% en la Región Central Norte y el restante 13% en la Región Atlántica, que abarca la mayor parte del territorio nacional.

Nicaragua es uno de los países más pobres de América Latina; su PIB per cápita es solo un tercio del promedio regional. Su nivel de pobreza extrema alcanza al 45,5% de la población –menos de 1\$ diario–, y un nivel de pobreza del 79,9% de su población –menos de 2\$ diarios–. La riqueza está repartida de manera muy desigual ya que el 20% de la población más rica acapara el 47% del consumo nacional y el 20% más pobre, el 6%. Es el país de Centroamérica con menor producto interior bruto, y con el menor crecimiento económico.

Sus recursos hídricos están distribuidos de manera irregular por todo el territorio, sin una relación directa con las demandas de agua. El 79% de la población nicaragüense tiene acceso al agua potable, aunque este porcentaje difiere en las zonas urbanas (90%), frente a las rurales (63%). En cuanto al saneamiento, la cobertura a nivel nacional es del 47%, siendo también diferente en las zonas urbanas (56%), que en las rurales (34%). Esta desigualdad según el ámbito rural y urbano es significativa teniendo en cuenta que el porcentaje de población que vive en zonas rurales es menor al 44%.

⁴ Disponible en <http://www.simas.org.ni/publicacion/5244/informe-sobre-el-derecho-humano-de-acceso-al-agua-potable-y-saneamiento-en-nicaragua>

Gráfico I. Datos oficiales sobre acceso al agua y al saneamiento en Nicaragua

Centroamérica: Acceso a Agua Potable y Saneamiento
Años 1990–2004 (Porcentaje de población)

	Saneamiento		Agua Potable	
	1990	2004	1990	2004
Costa Rica	—	92	—	97
El Salvador	51	62	67	84
Guatemala	58	86	79	95
Honduras	50	69	84	87
Nicaragua	45	47	70	79
Panamá	71	73	90	90

Fuente: PNUD, *Informe Desarrollo Humano 2006*.

Nicaragua: abastecimiento de agua (%)

Abastecimiento de agua	Total		Urbano		Rural	
	Viviendas	Población	Viviendas	Población	Viviendas	Población
%	100	100	100	100	100	100
Tubería dentro de la vivienda	40.4	39.6	62.8	62.7	10.7	10.4
Tubería fuera de la vivienda pero dentro del terreno	20.3	20.6	23.4	24.1	16.2	16
Puesto público	3.2	3.2	1.5	1.5	5.4	5.4
Pozo	16.4	16.7	5.4	5.6	31.1	30.8
Privado	10.8	11	4	4.2	19.9	19.7
Público	5.6	5.7	1.4	1.4	11.2	11.1
Río, manantial o quebrada	12	13.2	0.5	0.5	27.3	29.3
Otra forma	7	6.2	5.6	5	8.8	7.8
Ignorado	0.7	0.5	0,8	0.6	0.5	0.3

Fuente: *Censo Nacional 2005*.

Existen datos muy diversos sobre el porcentaje de población con acceso al agua potable y saneamiento en Nicaragua. Según la Asociación de municipalidades, al menos en 55 municipios de los 153 del país, en los que habita la quinta parte de la población, la mayoría de la gente no tiene acceso al agua potable.

Por otra parte, el sector rural es el más afectado pues el acceso al agua potable no supera el 48%, según datos de la Organización Panamericana de la Salud (OPS).

Otros datos señalan que un tercio de la población del país tiene agua para beber dentro de la vivienda y otra tercera parte lo tiene fuera. Como es de esperarse en un país con importantes niveles de desigualdad, este porcentaje se distribuye desigualmente entre los departamentos del país y por condición socio-económica de la población.

Por otro lado, el hecho de contar con redes de servicios de agua no asegura la existencia de un abastecimiento de agua continuo debido principalmente al agotamiento que han venido sufriendo las principales fuentes de agua por el deterioro del medio ambiente y el crecimiento poblacional.

El tema de la calidad del agua es generalmente poco abordado en las estadísticas nacionales; sin embargo, el Ministerio de Salud sostiene que no todos los sistemas de abastecimiento de agua cuentan con los medios necesarios para tratar el agua de fuentes diversas, muchas veces contaminadas por aguas residuales.

La problemática del agua repercute de manera directa en la situación de salud de la población. De acuerdo a diversas estimaciones, cerca del 80% de los problemas de salud que motivan consultas en el sistema público está vinculada con el agua, como las diarreas, conjuntivitis y problema de la piel, entre otros.

La falta de acceso en el hogar aumenta la carga laboral fundamentalmente de las mujeres, que son las encargadas de mayor parte de las tareas domésticas, especialmente de las más pobres y de las que viven en las zonas rurales. Esta tarea requiere con frecuencia de varias horas de camino cargando el agua desde la fuente hasta el hogar. Muchas veces, son apoyadas por los niños y niñas mayores.

A esta situación se le suma el deterioro ambiental y las modificaciones climatológicas que en los últimos años han cambiado el caudal de los ríos que abastecen de agua, disminuyéndolos y, aumentando los niveles de contaminación con agroquímicos y salinización por el vertido de aguas residuales industriales y domésticas sin tratamiento alguno. Aunque el agua y saneamiento ya se considera por parte de

todo el sistema de las Naciones Unidas un derecho humano, es un derecho que no se garantiza ni se respeta en Nicaragua.

A pesar de que Nicaragua es Estado Parte en las Convenciones que establecen el derecho al agua, este derecho está siendo vulnerado para gran parte de la población, fundamentalmente la población de zonas rurales, asentamientos urbanos y núcleos más vulnerables.

La cobertura de agua y saneamiento es de forma irregular por todo el territorio, sin existir una correspondencia con las demandas de agua. Existe asimismo una gran diferencia entre el ámbito urbano y el rural, en cuanto al disfrute de este derecho.

En la zona de mayor densidad poblacional es frecuente que las ciudades no cuenten con sistemas de recolección y tratamiento de aguas residuales, de manera que se vierten directamente en las masas de agua superficiales, comprometiendo su calidad.

2. Líneas de la intervención con enfoque de derechos humanos

En este trabajo se explicarán las principales conclusiones derivadas de la ejecución de un proyecto desarrollado conjuntamente por ONGAWA junto con otras organizaciones, el cual ha consistido en una investigación aplicada que busca facilitar instrumentos de análisis e incidencia que promuevan y mejoren el acceso al derecho al agua y saneamiento desde el enfoque de derechos.

Este proyecto se ha ejecutado como parte de un proceso muy largo de defensa del Derecho Humano al Agua y al Saneamiento que se remonta al año 2008 y que seguirá adelante una vez finalizada la financiación recibida. Ello es posible gracias a que los actores involucrados tienen una trayectoria de trabajo conjunto y comparten la convicción de que el enfoque de derechos es el idóneo para las intervenciones relacionadas con agua y saneamiento, pese a estar tradicionalmente el foco localizado en la provisión de servicios.

Con este proyecto de investigación se ha intentado contribuir en el proceso de consecución de los Derechos Humanos. Las líneas de trabajo que se han seguido son las de un análisis riguroso de los marcos normativos nacional, regional e internacional que hacen referencia al DHAS y se han tratado de localizar los elementos del mismo (tal y como reconoce la Observación General n° 15 del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales) y los principios de derechos humanos.

Aprovechando el análisis se ha realizado un mapeo de los actores con competencias en agua y saneamiento en Nicaragua; una investigación acerca de las herramientas e instrumentos que existen en el marco de las Naciones Unidas (NNUU) y en otros espacios regionales e internacionales de incidencia que permitan canalizar las inquietudes, debilidades, incumplimientos relacionados con el DHAS.

Se ha generado un documento de síntesis sobre el marco normativo nacional e internacional del derecho al agua a todos los niveles propuestos, así como otro sobre los actores con responsabilidad en las tareas de respetar, proteger y realizar el derecho mediante un análisis marco de actores en relación al derecho al agua y al saneamiento en Nicaragua. Se han revisado los instrumentos elaborados para incorporar las dimensiones y categorías del derecho mediante la inclusión de éstos en las encuestas realizadas, así como el análisis de las categorías del derecho y de los principios.

Gráfico 2. Criterios del derecho humano al agua: categorías del derecho humano al agua incorporadas en la normativa relativa al derecho al agua y al saneamiento

<p>Disponibilidad. Agua en cantidad aceptable, y servicio continuado.</p>	<p>Ley General de Aguas Nacionales, Artículo 71.– En los casos en donde no exista cobertura permanente y continua del sistema de acueducto para abastecimiento de agua potable, las instituciones competentes y responsables de este servicio público, deberán garantizar temporalmente el abastecimiento mínimo en cantidad y calidad, por cualquier forma y medios.</p>
<p>Calidad. Agua potable, salubre.</p>	<p>Ley General de Salud, 2002. Artículo 69.– El Saneamiento ambiental comprende la promoción, educación, mejora, control y manejo del ruido, calidad de aguas, eliminación y tratamiento de líquidos y sólidos, aire [...] El Ministerio de Salud en el ámbito de su competencia tendrá la facultad de determinar los rangos máximos contaminantes permisibles y las normas técnicas a que deben sujetarse las personas naturales o jurídicas en las materias relacionadas con el medio ambiente.</p> <p>Reglamento de la LEY 620 /Decreto 106–2007. Artículo 4.– Normativas de Calidad. El Ministerio de Salud (MINSa) en coordinación con el INAA, Ministerio del Ambiente y los Recursos Naturales (MARENA) y MAGFOR, elaborará las normas técnicas de calidad del agua para consumo humano, tomando en consideración los contaminantes orgánicos persistentes (COP), prohibidos en Nicaragua, así como cualquier otro tipo de contaminante tóxico para el consumo humano.</p>

<p>Aceptabilidad cultural.</p>	<p>Los CAPS se regirán por los siguientes principios: d.- Pluralidad, reconocimiento de la diversidad de valores, opiniones y prácticas de vivencia comunitaria, incluyendo el respeto a las mismas por parte de las autoridades locales, regionales y nacionales en la autogestión comunitaria del agua.</p>
<p>Accesibilidad geográfica. Seguridad física.</p>	<p>Reglamento de la LEY 620 /Decreto 106–2007Artículo 9.– Prioridades. Necesariamente en las políticas y demás instrumentos de gestión del agua deberá priorizarse el acceso continuo, de calidad, y a precios accesibles, a aquellos sectores urbanos y rurales que nunca han gozado de este derecho humano básico. Una parte razonable de los recursos que se integren al Fondo Nacional del Agua, deberá ser destinada a mejorar, o crear redes de agua potable, y de saneamiento a estos sectores. Artículo 5.– [...]Tampoco podrán interrumpirse estos servicios a hospitales, centros de salud, escuelas, orfanatos, asilos para ancianos, centros penitenciarios, estaciones de bomberos y mercados populares.</p>
<p>Asequibilidad económica: precio del agua/tarifas.</p>	<p>Ley General de Aguas, Artículo 5.– Es obligación y prioridad indeclinable del Estado promover, facilitar y regular adecuadamente el suministro de agua potable en cantidad y calidad al pueblo nicaragüense, a costos diferenciados y favoreciendo a los sectores con menos recursos económicos.La prestación de este servicio vital a los consumidores en estado evidente de pobreza extrema no podrá ser interrumpida, salvo fuerza mayor, debiendo en todo caso proporcionárseles alternativas de abastecimiento temporal, sean en puntos fijos o ambulatorios. Ley General de Aguas, Artículo 71.– Las instituciones competentes y responsables de este servicio público, [...] elaborarán los proyectos básicos para el abastecimiento de agua potable a costos realmente accesibles, primordialmente cuando sea destinada a sectores marginales o a población ubicada en asentamientos precaristas urbanos o rurales.</p>
<p>Igualdad y no discriminación (enfoque de género, inclusión grupos más vulnerables).</p>	<p>Ley General de Aguas,Artículo 13.– El agua es un recurso vital, limitado, vulnerable y finito cuya preservación y sustentabilidad es tarea fundamental e indeclinable del Estado y de la sociedad en su conjunto. Su acceso es un derecho irrenunciable de todo ser humano. Ley General de Aguas, Artículo 6.– La presente Ley reconoce el derecho de los Pueblos Indígenas de todo el territorio nacional y el de las Comunidades Étnicas de la Costa Atlántica, para el uso y disfrute de las aguas que se encuentran dentro de sus tierras comunales de conformidad a las leyes vigentes que las regulan.</p>

<p>Participación y empoderamiento. Acceso a la información.</p>	<p>Ley General de Aguas, Artículo 13.– [...] f) Participación Ciudadana. El Estado debe asegurar la participación de todos los grupos e interesados, en la formulación e implementación de la política nacional hídrica y de los planes y programas correspondientes, a través de procesos que ubiquen las decisiones tan cerca como sea posible de los directamente afectados por las mismas;</p> <p>Reglamento de la LEY 620, Decreto 106–2007.</p> <p>Artículo 6.– Normativas Complementarias. Cualquier normativa complementaria al presente Reglamento o a los Reglamentos Especiales de esta Ley, será hecha por los organismos competentes tomando en consideración las opiniones y necesidades de los pobladores en el sitio donde deba realizarse la actividad vinculada con el recurso agua, o a través de consultas ciudadanas, cuando se trata de decisiones administrativas que afecten a la población en general.</p> <p>Artículo 41.– De los Comités de Cuenca. Los Organismos de Cuenca promoverán e impulsarán la constitución de los Comités de Cuenca, o bien los interesados en uso de sus derechos de participación ciudadana, cumpliendo los requisitos establecidos en la Ley, podrán proponer su formación, presentado para ello su solicitud de reconocimiento y aprobación ante la Autoridad de Cuenca.</p> <p>Artículo 75.– Comités de Agua. En las comunidades rurales donde el prestador de los servicios no tiene cobertura, los sistemas serán administrados por la comunidad, conformando para ello los Comités de Agua Potable, que garantizarán el servicio a la comunidad, todo bajo la supervisión y control de ENACAL.</p>
<p>Transparencia y rendición de cuentas. Sostenibilidad para las generaciones futuras.</p>	<p>Ley de CAPS 722.– Los CAPS se definen como organizaciones sin fines de lucro, que de manera voluntaria y electos democráticamente, tienen a su cargo la administración, operación y mantenimiento del servicio de agua potable y saneamiento en la comunidad, con el apoyo de todos los usuarios, a quienes además, rinden cuentas de sus gestiones y actividades.</p>

Se ha realizado también una contribución al seguimiento de la realización progresiva de DHAS. Este trabajo se ha centrado en la realización de encuestas a varios niveles (hogares, Comités de Agua Potable y Saneamiento – CAPS, y municipios), en el marco de una encuesta con base en muestra representativa. Actualmente, nos encontramos en fase de análisis de los resultados, que se dirigen a la obtención de un segundo informe de situación del Derecho Humano al Agua y al Saneamiento en Nicaragua.

En el año 2013 se procedió al levantamiento de encuestas para conocer con más detalle la situación del derecho al agua y al saneamiento en Nicaragua. El objetivo era conocer el estado sobre el cumplimiento del derecho básico sobre la base de la Meta del Milenio No 10, derivada del ODM No 7 y de los instrumentos nacionales e internacionales que contemplan el cumplimiento del Estado de la República de Nicaragua, en el acceso al agua potable y saneamiento con énfasis en el sector rural, a partir de las categorías del derecho humano al agua: Disponibilidad, Calidad, Accesibilidad, Asequibilidad, No Discriminación y Equidad, Derecho a la Participación y la Información.

El primer paso fue el diseño conjunto de los tres tipos de encuestas realizados (Hogares, Comités de Agua Potable y Municipios). El equipo investigador veló por la inclusión de la metodología del enfoque de derechos humanos en el diseño de los instrumentos de campo para la recogida de información con el objetivo de asegurar la incorporación del enfoque de derechos humanos en los criterios básicos de análisis de la situación de acceso de la población al agua y al saneamiento en Nicaragua; además, llevo a cabo un análisis y revisión de los bloques de preguntas a realizar entre las poblaciones encuestadas, los comités de gestión de agua (CAPS), y el personal técnico de los Ayuntamientos. Así mismo, llevó a cabo una verificación de la incorporación de preguntas adecuadas destinadas a evaluar la situación de acceso al agua potable y al saneamiento según los criterios aprobados por Naciones Unidas, en cuanto a cantidad mínima necesaria para consumo doméstico y para obtención de alimentos, en cuanto a calidad del agua, y en cuanto a accesibilidad geográfica, asequibilidad económica y aceptabilidad cultural de los servicios disponibles en el acceso a agua potable y saneamiento.

En este segundo proceso, que ha sido acompañado con la investigación aplicada del proyecto financiado en la convocatoria abierta y permanente de la AECID, se ha podido mejorar el planteamiento del primer informe. En este sentido se han levantado 2400 encuestas correspondientes a 200 comunidades y 20 municipios del país, distribuidos de manera aleatoria.

Una vez revisadas y ajustadas las encuestas a utilizar se capacitó a los equipos locales que iban a hacer las encuestas en las comunidades. Paralelamente se elaboró una guía de observaciones que facilitara la aplicación de las mismas.

El proceso de levantamiento de encuestas en Nicaragua se finalizó en el mes de julio 2013. Se hizo un taller con los participantes, para que todos tuvieran conocimiento de la encuesta y sus objetivos, y posteriormente se distribuyó a la gente en los distintos territorios. A cada comunidad han ido dos encuestadores.

Es importante tener en cuenta que para la organización de todo el proceso de levantamiento de encuestas como para su posterior análisis ha sido muy importante el trabajo en red que se ha llevado a cabo, así como la colaboración de distintas entidades tanto en el Norte, como en el Sur. El trabajo desarrollado en el marco de este proyecto ha sido recogido como una “buena práctica” en el Toolkit para la realización del derecho humano al agua y al saneamiento de Waterlex⁵.

Otra de las líneas de trabajo ha sido el estudio sobre las metodologías más apropiadas para trabajar el Enfoque Basado en Derechos Humanos (EBDH) y la elaboración de un documento de síntesis y recomendaciones. Para ello se ha hecho el análisis de las metodologías disponibles en el trabajo de agua y saneamiento; se han diseñado propuestas de líneas metodológicas para el agua y saneamiento desde el EBDH y de insumos para la validación de las metodologías propuestas. Para ello se han realizado dos guías metodológicas⁶ para la incorporación del EBDH en el trabajo de agua y saneamiento.

Además, se ha llevado a cabo un trabajo intenso en el marco del programa a través de la búsqueda de incidencia en los canales de Naciones Unidas⁷.

Entre el 7 y el 9 de mayo, el Consejo de Derechos Humanos realizó el Examen Periódico Universal (EPU) de la República de Nicaragua. El EPU es un mecanismo de dicho Consejo mediante el cual éste vigila regularmente el cumplimiento por cada uno de los 192 Estados miembros de la ONU de sus obligaciones y compromisos en materia de derechos humanos. Para ello tiene en cuenta información recopilada por la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y otra información proporcionada por otros interlocutores, entre los que se encuentra la sociedad civil.

Durante estos días, tanto el examen como la atención mediática en Nicaragua se han centrado en los derechos civiles y políticos, los conocidos como de primera generación, girando el debate en torno a la libertad de expresión, el pluralismo de los medios de comunicación, la independencia de los poderes del Estado o la violencia contra las mujeres y la niñez.

⁵ <http://www.waterlex.org/waterlex-toolkit-es/proyecto/la-cuculmeca-nicaragua/>

⁶ Pueden descargarse de: <http://www.ongawa.org/wpContent/uploads/2013/09/DHAguaysaneamiento.pdf>

⁷ DE LUIS ROMERO, E (2013) *Incidencia en Naciones Unidas para la defensa del derecho al agua y al saneamiento*.

Gráfico 3. Ejemplo de preguntas de la encuesta a hogares realizada en el marco del 2º informe del DHAS

F.- DISPONIBILIDAD

27. ¿Transportan el agua de la que se abastecen a sus casas por mangueras? <input type="checkbox"/> 1_Sí <input type="checkbox"/> 2_No	30. ¿Cada cuantos días reciben agua en el invierno? <input type="checkbox"/> 1-Todos los días <input type="checkbox"/> 2-Cada dos días <input type="checkbox"/> 3-Cada 3 días <input type="checkbox"/> 4-Cada 4 días <input type="checkbox"/> 5-Otro 30.1_Especificar:	32. ¿Considera suficiente la cantidad de agua consumida a diario en la casa a partir de la fuente principal? <input type="checkbox"/> 1_Es suficiente para todos los usos <input type="checkbox"/> 2_Es suficiente sólo para beber <input type="checkbox"/> 3_A veces no es suficiente para beber
28. ¿Tiene en su propiedad algún manantial, ojo de agua, quebrada, río, lago? <input type="checkbox"/> 1_Sí <input type="checkbox"/> 2_No	31. ¿Cada cuantos días reciben agua en el verano? <input type="checkbox"/> 1-Todos los días <input type="checkbox"/> 2-Cada dos días <input type="checkbox"/> 3-Cada 3 días <input type="checkbox"/> 4-Cada 4 días <input type="checkbox"/> 5-Otro 30.1_Especificar:	33. ¿Qué cantidad de agua se consume en la casa? Especificar SÓLO una de las siguientes opciones de medida 33.1 (m ³ /mes.) _____ (En caso de micromedidor) 33.2 (baldes): _____ baldes / día _____ gal/balde 33.3 (barriles): _____ barriles/día _____ gal/barril NOTA: 1 barril=11 baldes=55 galones

34.- Señalar en cuales de los 2 siguientes usos se sienten más perjudicados por la escasez de agua (sólo se pueden marcar dos SI; el resto NO)

	<input type="checkbox"/> 1_Sí	<input type="checkbox"/> 2_No
34.1-En las labores domésticas (cocinar lavar, ropa, limpiar el casa...)		
34.2-En el cuidado personal (asearse)		
34.3-En el mantenimiento de los animales		
34.4-En las labores agrícolas		
34.5-En el negocio		
34.6-Otro		34.7_Especificar

G.- PRINCIPIO DE NO DISCRIMINACION Y ATENCION A GRUPOS VULNERABLES

35.- ¿Hay algunas familias de la comunidad más afectada por los problemas de abastecimiento de agua? 1- <input type="checkbox"/> Sí 2- <input type="checkbox"/> No 3- <input type="checkbox"/> No sé	36.- ¿Cuál es la razón por la que estas familias están más perjudicadas? 1-Por problemas de gravedad, tubería u otro <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> No 2- Porque no están organizados <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> No 3- Porque no pagan <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> No 4- Porque los proyectos no les llegaron <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> No 5- Otro.. <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> No (especificar):
---	--

Autores: Óscar Flores Baquero (UPC), Elena de Luis Romero (UPM), Sonia Wheelok (ONGAWA), Cristina Guzmán (UPM), Celia Fernández Aller (UPM), Paloma García (ONGAWA).

Sin duda estos temas tienen gran relevancia y requieren de atención por parte del Estado nicaragüense. No obstante, para una organización de desarrollo como ONGAWA el examen debería haber prestado una mayor atención sobre los derechos de segunda (económicos, sociales y culturales) y de tercera generación (derecho al desarrollo y un medio ambiente sano, por ejemplo), especialmente en lo que respecta al Derecho Humano al Agua. Recordemos que en julio de 2010, a través de la Resolución 64/292, la Asamblea General de las Naciones Unidas reconoció explícitamente los derechos humanos al agua y al saneamiento, reafirmando que un agua potable limpia y el saneamiento son esenciales para la realización de todos los Derechos Humanos.

En este sentido, los datos de Nicaragua muestran que ha habido un considerable avance en este asunto, en línea con lo establecido en la recomendación 54 del EPU 2010 relativa al Derecho Humano al Agua y Saneamiento, aunque es urgente que el Estado vigile la realización progresiva de estos derechos, dando prioridad a la eliminación de discriminaciones que afectan especialmente a las zonas rurales donde la cobertura activa de agua potable es sólo del 33,5% y la de saneamiento

del 42,6%, según datos del propio Gobierno recogidos en el Plan Nacional de Desarrollo Humano 2012 – 2016.

Es necesario, por tanto, incrementar los esfuerzos para garantizar la cobertura específica en las zonas rurales, invirtiendo en la sostenibilidad de la gestión comunitaria y municipal del agua y el saneamiento, colaborando desde el Gobierno al reto de la accesibilidad económica para estas poblaciones y apoyando a los Comités de Agua Potable y Saneamiento (CAPS) y a los gobiernos municipales, entidades ambas con gran responsabilidad en la garantía de este Derecho Humano según establece la legislación del país.

El Gobierno de Nicaragua aceptó, ante el Comité DESC de NNUU la recomendación 114.109 que consistió en “Continuar supervisando la garantía del ejercicio del Derecho Humano al Agua Potable y Saneamiento, respetando el principio de no discriminación, prestando atención específica a las comunidades rurales y a los grupos vulnerables y apoyando a los Comités de Agua Potable y Saneamiento así como a los Gobiernos Municipales”.

3. Resultados

Una vez levantadas las encuestas, se procedió al procesamiento de la información y al análisis de los resultados. Estos arrojaron cifras muy diferentes a las que se manejan en las estadísticas oficiales, que normalmente se centran en acceso, dejando de lado el resto de las categorías y principios del derecho.

Los principales resultados que se pueden extraer del informe son los siguientes:

3.1. Derecho humano al agua

3.1.1. Disponibilidad derecho al agua

Los primeros datos son los relativos a disponibilidad o abastecimiento de agua para cada persona, de manera suficiente y continua, para usos personales y domésticos, lo que normalmente comprende el consumo, el saneamiento, la colada, la preparación de alimentos y la higiene personal y doméstica (*Observación General n° 15 del Consejo de NNUU*).

Un 30% de la población encuestada cuenta con un sistema de tubería interno a la vivienda. Si se tienen en cuenta los hogares que disponen de tuberías en el patio o parcela, se obtiene que un 45% de los encuestados gozan de sistemas de conexión (sistema de tubería y llave).

Gráfico 4. Sistemas de disponibilidad de agua en los hogares entrevistados

Sistema de tuberías y llaves en vivienda propia	723	30%
Sistema de tuberías y llaves en patio propio	365	15%
Sistema de tuberías y llaves en Fuente pública	53	2%
Sistema de tuberías y llaves en vivienda vecino	53	2%
Pozo Perforado	287	12%
Pozo Excavado Protegido	340	14%
Ojo de Agua protegido	184	8%
Captación de agua de lluvia	3	0%
Agua embotellada	15	1%
Pozo Excavado No Protegido	136	6%
Ojo de Agua No protegido	130	5%
Agua superficial	108	5%
No contesta	1	0%

Fuente: elaboración propia.

Otro 38% tendrían acceso a otros sistemas de agua mejorados (según clasificación del JMP)⁸, con lo cual obtendrían el agua bien acudiendo a una pileta pública o fuente pública de agua (de un sistema de tuberías, SAP), o a través de un pozo perforado, un pozo excavado protegido o un manantial u ojo de agua protegidos.

Un 12% tendría acceso a sistemas de agua no mejorados, lo que quiere decir que se abastecen de manantiales u ojos de agua no protegidos, pozos excavados no protegidos o de aguas superficiales. Cabe destacar que el 5% restante de los hogares encuestados utilizan agua superficial, procedente de ríos, presas, lagos, estanques, arroyos, canales o quebradas como sistema de abastecimiento.

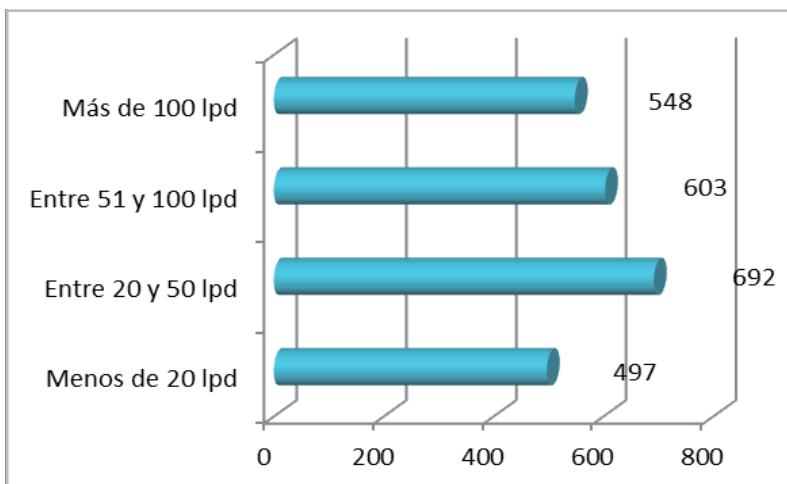
⁸ http://www.wssinfo.org/fileadmin/user_upload/resources/JMP_report_2014_webEng.pdf

Analizando los resultados por regiones, se observa que existe mayor porcentaje de familias que disponen de sistemas de conexión por tuberías en la región de Pacífico (55%), seguida por la región de Central (42%) y por último la región de Caribe (29%). Respecto al acceso a sistemas de agua no mejorados es mayor en las regiones de Central (14%) y Caribe (12%).

Otro de los datos interesantes al hablar de la disponibilidad es la continuidad en el servicio, tanto a nivel de horas al día como según las diferentes estaciones. Del análisis de las encuestas se percibe que un 76% de las familias entrevistadas consideran que tienen acceso a sistemas mejorados en cualquier época del año, si bien un 24% no tienen asegurado este acceso en todas las estaciones del año.

La cantidad de agua (litros por persona y por día) consumida en los hogares es preocupante en cierta medida. Como se observa en la gráfica, la mayoría de las familias consumen entre 20 y 50 L/pd y un porcentaje de familias nada despreciable, menos de 20L/pd.

Gráfico 5. Cantidad de agua que se consume

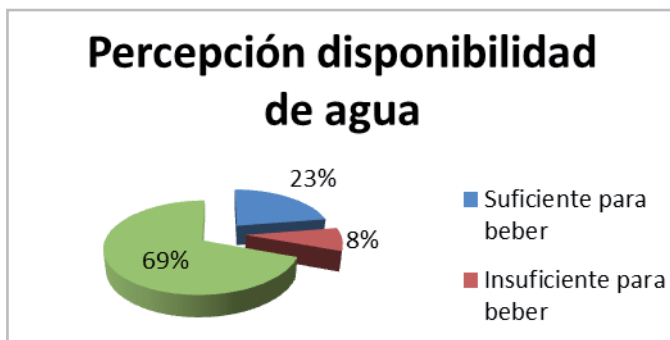


Fuente: elaboración propia.

El resultado de las encuestas a hogares muestra que un 68% de las familias consideran que tienen acceso a agua para todos los usos. Sin embargo, el 22% considera que tienen agua suficiente pero solo para beber (lo que implica que tienen que

buscar otras fuentes para usos como la higiene personal o doméstica y la colada) y el 8% restante no tiene agua en cantidad suficiente incluso para satisfacer su necesidad básica de agua para consumo.

Gráfico 6. Percepción en torno a la disponibilidad



Fuente: elaboración propia.

Desde el punto de vista del derecho, y a la vista de los resultados obtenidos, un 30% de la población no tiene acceso a agua para satisfacer sus necesidades personales y domésticas que el derecho garantiza, como son el agua para consumo, saneamiento, colada, preparación de alimentos y la higiene personal y doméstica.

Si analizamos los resultados teniendo en cuenta el género de los entrevistados, se observa que las mujeres se ven más afectadas por la escasez de agua en las labores domésticas y en el cuidado personal, mientras que los hombres se ven más perjudicados en el mantenimiento de los animales y en las labores agrícolas. Los resultados de la encuesta de CAPS muestran que un 63% considera que la cantidad de agua que hay en la comunidad es la adecuada para responder a las necesidades de la población, frente a un 37% que no lo considera. Por tanto es destacable la alta percepción de que la cantidad de agua que hay en la comunidad no es la adecuada para responder a las necesidades de la población.

3.1.2. Accesibilidad del derecho al agua

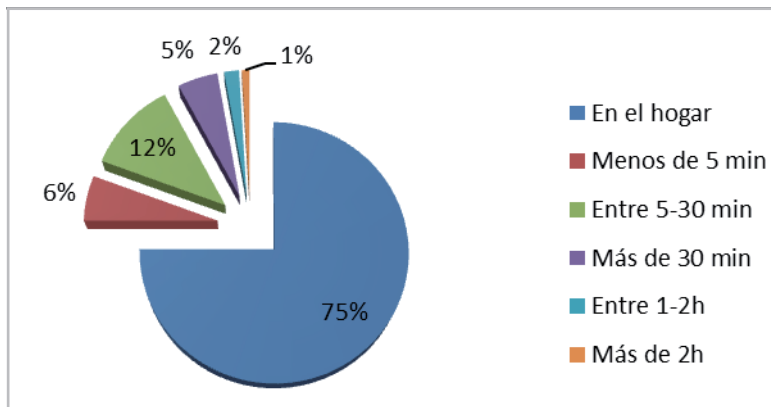
El agua y las instalaciones y servicios de agua y saneamiento se consideran accesibles cuando están en el interior de cada hogar, institución educativa y lugar de trabajo, o en su cercanía inmediata. La accesibilidad, al facilitar las prácticas

de higiene, tiende a mejorar las condiciones de vida. Además de la distancia adecuada entre la fuente de agua y el lugar de consumo, la accesibilidad implica también la garantía de la seguridad física para quienes acceden a los servicios de agua. Todos los servicios e instalaciones de agua, deben ser de calidad suficiente y culturalmente adecuados.

Para considerar la dimensión de accesibilidad física, se han tomado en cuenta como indicadores la cercanía al punto de agua y la valoración de las familias de la seguridad en el acceso al punto de agua.

El análisis de los resultados muestra que un elevado número de familias tienen que desplazarse para ir a recoger agua. El siguiente gráfico muestra el tiempo que emplean las familias en la tarea de recogida de agua, considerando como tal la ida a la fuente de agua, la espera en el punto de agua y la vuelta. La mayoría de las familias que tienen que desplazarse a por el agua tardan entre 5 y 30 minutos. Resaltar que un 8% de las familias que tienen que desplazarse a por el agua tardan más de 30 minutos.

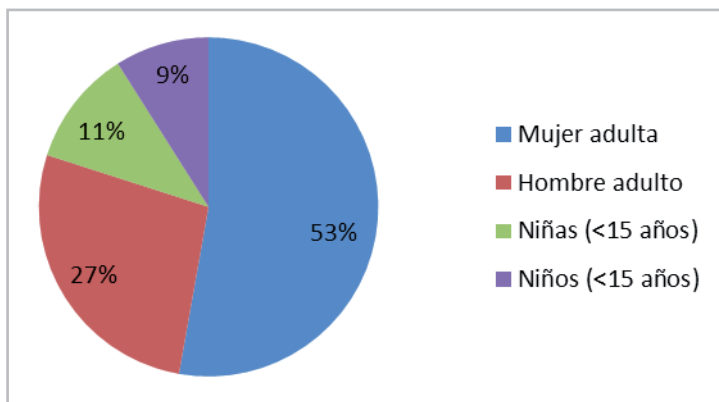
Gráfico 7. Distancia al punto de agua



Fuente: elaboración propia.

En cuanto a quien se encarga de ir a por el agua, los resultados muestran que mayoritariamente son las mujeres adultas las que se encargan de esta tarea. Es de resaltar que también un porcentaje elevado de hombres, aunque en menor proporción que las mujeres, se encargan de ir a por agua.

Gráfico 8. Recogida de agua por género



Fuente: elaboración propia.

Si analizamos estos resultados diferenciando el género de las personas que responden a la pregunta, se observa que la proporción anterior se modifica, ya que las mujeres consideran que son muchas más las mujeres que se encargan de la tarea de recoger el agua que los hombres. Así mismo, también se obtienen distintos resultados en cuanto al tiempo necesario para la recogida de agua dependiendo de si la persona que responde es hombre o mujer (ambos sin acceso al agua).

3.1.3. Organización y gestión del agua

Los CAPS predominan en la gestión y mantenimiento del servicio de agua potable, de tal manera que el 57% de los hogares encuestados reconoce una forma comunitaria organizada de gestión de agua. Además, alrededor de 2 de cada 10 hogares reconocen que las tareas de los CAPS van más allá del mantenimiento y la gestión del agua potable, destacando su papel en la organización de la comunidad y su liderazgo comunitario. Sin embargo, el papel de los CAPS hacia fuera de la comunidad (en el ámbito municipal y nacional) es muy poco visible. Esto quiere decir de alguna manera que su función política es en buena medida desapercibida.

3.1.4. Calidad

Las familias determinan la calidad del agua principalmente por su percepción, más que por comunicaciones o datos ofrecidos por las autoridades o los CAPS.

Cabe destacar además que un 19% contesta que no sabe si se realizan controles, lo que demuestra que hay un elevado desconocimiento por parte de las familias en cuanto a la calidad del agua que consumen.

En cuanto a los actores que deben monitorear y supervisar la calidad del agua, los CAPS consideran que principalmente es responsabilidad del MINSA, seguida de los CAPS y en menor medida de la alcaldía. Cabe destacar que los resultados obtenidos en las encuestas familiares en cuanto a los responsables de la calidad del agua son los mismos, aunque la comunidad considera que el MINSA tiene más responsabilidad que los CAPS.

Un número 32% de CAPS nunca clora y un 11%, lo hace de forma puntual.

Sólo el 61% de las familias de las comunidades donde hay SAP se abastecen del mismo y de esas un 57% tienen un sistema periódico de control de calidad: 34.7% de las familias que habitan en comunidades donde hay un CAPS (les abastezcan o no), y esos CAPS tienen control de calidad el agua periódica.

En cuanto a las medidas de control y supervisión de la calidad de los SAP:

- Un número muy elevado de CAPS (42%) manifiestan que se supervisa la calidad pero que el CAPS no participa.
- Un porcentaje importante de CAPS (22%) consideran que la supervisión y monitorización la realizan los CAPS sin la ayuda de ningún otro actor.

Los resultados de la encuesta muestran que el 55% de las familias no realizan ningún tratamiento para desinfectar el agua antes de beberla. Sin embargo, las familias que deciden realizar algún tratamiento al agua, suelen emplear métodos adecuados para ello, siendo los métodos más utilizados la cloración del agua, el hervido y el uso de filtros cerámicos o de arena.

Un 58% de las familias no han recibido capacitación en materia de tratamiento de agua.

3.1.5. Asequibilidad

Se observa que la mayor parte de las familias (50%) no pagan por tener acceso al agua y las familias que sí pagan por el agua, tienen unas tarifas muy dispares (100–50 córdobas/mes, que es equivalente a 3.78\$–1.89\$)

La mayoría de las familias que pagan una tarifa por el agua considera que la tarifa es justa. Casi un tercio de las familias consideran que es barata y sólo un 20% que es muy cara. Sin embargo, tanto las familias que consideran que la tarifa es muy cara, como las que la consideran justa, han tenido que ajustar su presupuesto para poder pagar la tarifa del agua, en una partida tan básica como la alimentación, seguida de electricidad y gastos relacionados con las reparaciones del hogar.

Casi la mitad de los CAPS encuestados consideran que existen sectores en la comunidad con dificultades para pagar la tarifa. Quienes más dificultades tienen para poder pagar la tarifa son las familias sin recursos y las familias encabezadas por una mujer sola, seguido de la población anciana. Sin embargo hay que destacar que la mayoría de los CAPS no lleva a cabo ninguna medida cuando sectores particularmente vulnerables no pueden pagar la cuota.

Otro dato a resaltar de la encuesta de los CAPS es que pese a que la gran mayoría de CAPS indican que no se corta el agua a personas de la comunidad, y todos indican que antes de cortar el agua se intentan llegar a acuerdos, cuando ha llegado el caso y se le ha cortado a algún miembro de la comunidad, en la mitad de los casos no se le ha asegurado una cantidad de agua para beber.

3.2. Derecho humano al saneamiento

Cabe destacar también los sistemas de saneamiento y eliminación de basuras, respecto a la cual el 88% de los hogares encuestados señalan que disponen de letrina. Un 4% señalan tener inodoro, pero algunos de ellos afirman que el inodoro descarga directamente al río.

Los hogares que carecen de servicio higiénico se encuentran concentrados en la zona norte y los municipios de las regiones autónomas. Pese a haber un 37% de los hogares que han sido objetivo de algún tipo de acción o proyecto de mejora de letrinas y de que un 5% de hogares que disponen de letrina la comparten con otras familias, éstas señalan que ante la limitada cobertura de las políticas públicas y los proyectos de organismos no gubernamentales la mayoría de las familias son las que llevan a cabo las labores de mejora o reconstrucción de las letrinas. El segundo actor en este sentido sería la Alcaldía, seguida por el FISE. Sin embargo, las entrevistas con los CAPS se puede desprender la casi total ausencia de medidas de tratamiento de aguas negras.

Referente a la eliminación de basuras, los hogares eliminan la basura fundamentalmente mediante la quema y tirándola a predios baldíos, si bien es cierto que hay un 16% de hogares que entierran la basura.

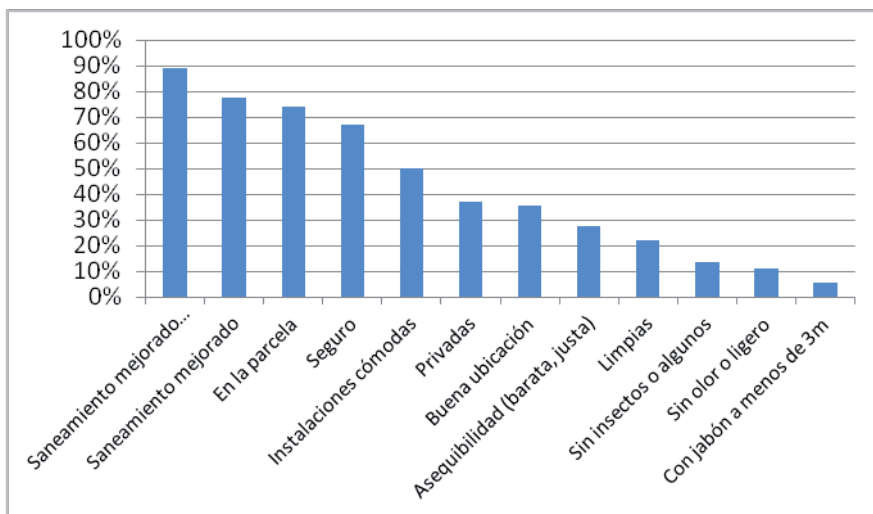
3.2.1. Disponibilidad de saneamiento

Se obtienen diferentes resultados de las encuestas a familias y encuestas a CAPS:

Un 79% de las familias disponen de instalaciones de saneamiento mejoradas. Sin embargo un 14% de las familias no tienen acceso a instalaciones mejoradas, ya que no sólo se considera saneamiento no mejorado a aquel que no garantiza las condiciones higiénicas que impidan el contacto de las personas con los excrementos humanos, sino que también se considera saneamiento no mejorado a aquel saneamiento mejorado que tienen que ser compartido por varias familias. En este sentido un 11% de las familias tienen que compartir las instalaciones de saneamiento entre varias familias y un 3% de las familias emplean letrinas de pozo sin losa o plataforma (losa abierta). Especialmente relevante es que un 7% de las familias defecan al aire libre.

En la encuesta de familias, un 64% de las familias disponen de instalaciones mejoradas, un 28% de instalaciones no mejoradas (incluyendo las instalaciones compartidas) y un 8% de la comunidad defeca al aire libre.

Gráfico 9. Disponibilidad de saneamiento



Fuente: elaboración propia.

Un 15% de las familias comparten las instalaciones con otras familias y que además normalmente las familias disponen de una única letrina que pueda utilizarse.

Un alto porcentaje de la comunidad (41%) considera que hay personas que defecan al aire libre en su comunidad de forma diaria. Por otro lado, muchas personas no saben qué responder a la pregunta (30%), lo que demuestra que se trata de un tema tabú.

3.2.2. Accesibilidad física al saneamiento

Según los resultados obtenidos, casi la mitad de las familias encuestadas (43%) no disponen de baño en sus hogares. Sin embargo, la mayoría de las instalaciones de saneamiento se encuentran en el interior de la parcela familiar.

En cuanto a la accesibilidad de las instalaciones en centros de salud y escuelas, destacar que, según los CAPS, en más de la mitad de las comunidades no hay hospitales ni centros de salud. Además, en los hospitales o centros de salud que existen en las comunidades, existe muy poca accesibilidad al saneamiento tal y como muestran los siguientes datos:

- Un 50% no dispone de instalaciones de saneamiento
- Un 58% no dispone de lavamanos en funcionamiento
- Un 39% no promueven hábitos de higiene

En relación a las escuelas y centros educativos, cabe destacar que son mucho más numerosos en las comunidades que los hospitales o centros de salud ya que sólo un 15% de los CAPS responde que no existen en la comunidad. Los resultados en cuanto al acceso al saneamiento muestran que:

- Un 21% de las escuelas no disponen de instalaciones de saneamiento
- Un 62% de las escuelas no disponen de lavamanos en funcionamiento
- Un 16% de las escuelas no promueven hábitos de higiene

3.2.3. Calidad del saneamiento

Un 14% familias considera que no están limpias, y es un 27% según los encuestadores.

En cuanto a la higiene personal se observa que un 43% de las familias no disponen de baños (duchas). Además, no existe ningún tipo de instalación para lavarse las

manos a menos de 3m de la letrina y más de la mitad de los encuestadores reportan que no existe jabón para lavarse las manos en las instalaciones de saneamiento. Si además se tiene en cuenta que el 7% de la población no usa las letrinas porque defeca al aire libre, se observa que sólo un 35% de las familias tendría acceso a jabón para el lavado de manos en las instalaciones de saneamiento.

Como indicadores de la promoción de la higiene, según se indica en la metodología FECSA, se han medido los siguientes indicadores:

Prácticas higiénicas en familias con niños menores de 3 años: La mayoría de las familias depositan las heces de los niños en la letrina/inodoro o el niño defeca directamente en la letrina. Sin embargo casi un tercio de las familias las tiran al patio o a la basura o las entierran.

Almacenamiento de agua en los hogares: El estudio muestra que la mayoría de las familias emplean recipientes cerrados para almacenar el agua para beber. El 10% restante no almacena el agua o no lo hace correctamente.

3.2.4. Asequibilidad del saneamiento

Un 41% de las familias han podido construir los sistemas gracias a proyectos concedidos, frente a un 59% que los han construido con medios propios. En este sentido, las familias perciben justa a sus posibilidades su contribución en la construcción de las instalaciones de saneamiento. Todas las familias que defecan al aire libre están en los dos quintiles de mayor pobreza que la media.

3.2.5. Aceptabilidad cultural del saneamiento

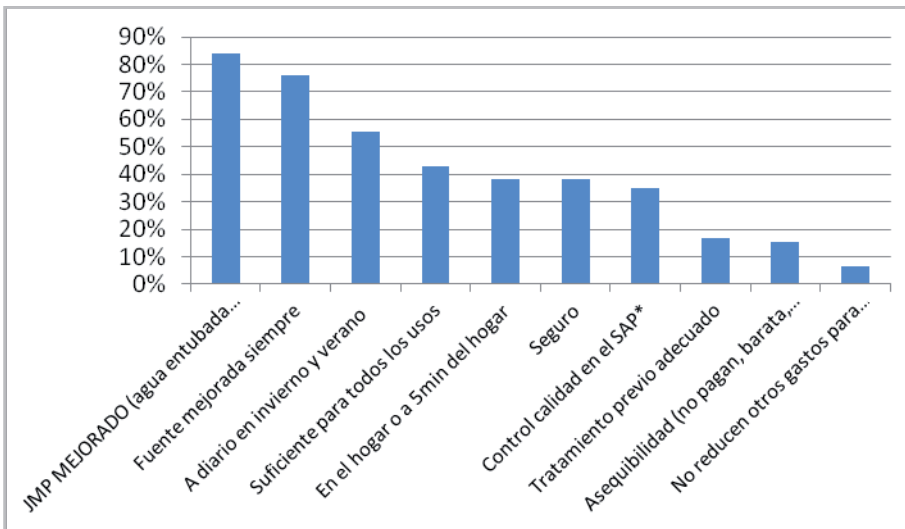
Un 15% de las familias consideran que las letrinas no tienen privacidad. Además, a un 11% de familias no les gusta la ubicación de la letrina o inodoro y un 26% de las familias considera que las letrinas que existen en su comunidad no son cómodas, lo que repercute en que las usen menos. Son más las mujeres que consideran que las letrinas no tienen privacidad y les gusta menos la ubicación de las letrinas que a los hombres.

En cuanto a la adaptabilidad cultural de las instalaciones en centros de salud y escuelas, destacar que un 62% de los hospitales o centros de salud y un 46% de las escuelas, no disponen de servicios separados por sexos lo que puede incidir también en el derecho a la educación de las niñas a partir de los 10 años.

4. Discusión y conclusiones

La conclusión más clara de nuestro estudio es el incumplimiento preocupante de las obligaciones del Estado en lo referente al derecho al agua y al saneamiento de gran cantidad de población rural (casi la mitad). De hecho, si se utilizan los datos de cobertura del Joint Monitoring Programme, la población que sí tiene cobertura de agua es más de un 80%. Sin embargo, si se añaden todos los requisitos que implica el derecho al agua, tal y como se muestra en el gráfico a continuación (continuidad, suficiente para todos los usos, accesible físicamente, seguridad, etc), puede observarse que los porcentajes disminuyen de forma muy importante.

Gráfico 10. Derecho al agua



Fuente: elaboración propia.

Esto conlleva problemas para la población nicaragüense: Aumenta la carga laboral de las mujeres, creando importantes niveles de desigualdad. Además, la contaminación del agua por el deterioro ambiental y las modificaciones climatológicas provocan cerca del 80% de los problemas de salud que motivan consultas en el sistema público. Y es que, aunque hay fuentes diversas, muchas veces el agua también está contaminada por aguas residuales.

En cuanto al saneamiento, los resultados de la encuesta de familias arrojan los siguientes resultados: un 64% de las familias disponen de instalaciones mejoradas, un 28% de instalaciones no mejoradas (incluyendo las instalaciones compartidas) y un 8% de la comunidad defeca al aire libre.

En cuanto a las categorías transversales, las conclusiones principales son las siguientes:

- Participación: Entre el 30% y el 40% de las comunidades no tienen una participación significativa en torno al tema del agua. En cuanto al saneamiento un 27% de las familias no toman decisiones al respecto.
- Rendición de cuentas: Se da una ausencia de libros contables, asambleas de rendición y cuentas bancarias.
- No discriminación : Los factores de discriminación *de facto* son la etnia, región de residencia, sexo, nivel económico, número de años en asentamiento.
- Igualdad de género: Existen diferencias en la participación en la toma de decisiones, percepción de seguridad, privacidad en saneamiento y en cantidad suficiente de agua para todos los usos, además de en la percepción del tiempo de recogida de agua.
- Sostenibilidad: A pesar de los esfuerzos, los CAPS no garantizan la sostenibilidad económica, social y ambiental de los sistemas rurales.

Dado que la Observación General 15, en su p.44⁹ establece ejemplos de violaciones al derecho humano al agua y al saneamiento, los hallazgos de nuestra investigación demuestran que el Estado de Nicaragua tiene una gran tarea pendiente y está incurriendo en vulneraciones del derecho humano al agua potable y al saneamiento.

9 "Aunque no es posible confeccionar por adelantado una lista completa de las violaciones, a partir de la labor del Comité se puede individualizar una serie de ejemplos típicos que ilustran los niveles de obligación: ii) no regular y controlar eficazmente los servicios de suministro de agua; iii) no proteger los sistemas de distribución de agua (por ejemplo, las redes de canalización y los pozos) de la injerencia indebida, el daño y la destrucción; c) Las violaciones de la obligación de cumplir se producen cuando los Estados Partes no adoptan todas las medidas necesarias para garantizar el disfrute del derecho al agua. Los siguientes son algunos ejemplos ii) asignar fondos insuficientes o asignarlos en forma incorrecta, con el resultado de menoscabar el disfrute del derecho al agua por personas o grupos, especialmente los vulnerables o marginados".

5. Referencias bibliográficas

ALBUQUERQUE, C. y ROAF, V. (2011) *Derechos hacia el final. Buenas prácticas en la realización de los derechos de agua y saneamiento*. AECID, Ongawa, 2011

ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS, OHCHR, UN-HABITAT y OMS, *The Right to Water*, Fact Sheet 35.

BARLOW, M. (2013) *Our right to water. A People's Guide to Implementing the United Nations' Recognition of the Right to Water and Sanitation*. Ottawa, The Council of Canadians.

BARLOW, M. (2009) *El Convenio Azul. La crisis global del agua y la batalla futura por el derecho al agua*. Heinrich Böll Stiftung, Chile Sustentable.

KLEMM, E., GRANT, P., MEEHAN, P. AND ANTON, C. (2012) BDP Occasional Paper . *Respect, Protect and Fulfil- The Right to Water and its impact on water service delivery arrangements*. (DRAFT)

COHRE (2004) *Legal Resources for the Right to Water: International and National Standards*. Geneva, COHRE (Centre on Housing Rights and Evictions).

COHRE (2007) *Manual sobre el derecho al agua y al saneamiento*. COHRE, AAAS, UN-HABITAT, SDC.

COHRE (2008) *Operational Guide for implementing Rights Based Approaches to Water and Sanitation Programming*. COHRE (Centre for Housing Rights and Evictions).

CENSOS NACIONALES DE NICARAGUA. INSTITUTO NACIONAL DE INFORMACIÓN DE DESARROLLO. (<http://www.inide.gob.ni/>)

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DE NICARAGUA (2007). (<http://www.ineter.gob.ni/Constitucion%20Politica%20de%20Nicargua.pdf>)

CONVENCIÓN AMERICANA SOBRE DERECHOS HUMANOS, "PACTO DE SAN JOSÉ", COSTA RICA (1969). (http://www.oas.org/dil/esp/tratados_B-32_Convencion_Americana_sobre_Derechos_Humanos.htm)

CONVENCIÓN DE LOS DERECHOS DEL NIÑO (1989). ([http://www.unicef.org/panama/spanish/convencion\(3\).pdf](http://www.unicef.org/panama/spanish/convencion(3).pdf))

CONVENCIÓN INTERNACIONAL PARA LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN RACIAL (1966). (http://www.tc.gob.pe/tratados/uni_ddhh/instru_alca_especifi_uni/instru_dere_civ/ident_etni_cult/form_elim_racial.pdf)

DECLARACIÓN AMERICANA DE LOS DERECHOS Y DEBERES DEL HOMBRE (1948). (https://www.oas.org/dil/esp/Declaraci%C3%B3n_Americana_de_los_Derechos_y_Deberes_del_Hombre_1948.pdf)

DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS (1948). (<http://www.un.org/es/documents/udhr/>)

FERNÁNDEZ ALLER, C. (coord.). *Marco teórico para la puesta en práctica del enfoque de derechos humanos*. (<http://www.reduniversitaria.es/ficheros/Marco%20teórico%20LIBROS.pdf>)

INFORME SOBRE DESARROLLO HUMANO (2006) *Más allá de la escasez: poder, pobreza y la crisis mundial del agua*. (http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_2006_es_completo.pdf)

Ley 620 – Ley General de Aguas Nacionales, 2007. (http://www.asdenic.org/wp-content/uploads/2012/07/ley_agua_620.pdf)

Ley de Comités de Agua Potable y Saneamiento CAPS, Ley 722. (<http://www.asamblea.gob.ni/odm/OBJETIVO%207/1.LEY/2010.G1111.LEY%20722.PDF>)

Ley General de Salud, 2002. (<http://www.ilo.org/dyn/travail/docs/2199/LEY%20No.%20423%20del%2014%20de%20Marzo%20del%202002.pdf>)

LUIS ROMERO, E.; FERNÁNDEZ ALLER, C. y GUZMÁN ACHA, C. (2013) *Derecho Humano al Agua y al Saneamiento. Guía para la incorporación del enfoque basado en derechos humanos (EBDH)*. UPM, ONGAWA. (<http://www.ongawa.org/wp-content/uploads/2013/09/DHaguasaneamiento.pdf>)

PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS SOCIALES, ECONÓMICOS Y CULTURALES PIDESC (1966). (http://www.tc.gob.pe/tratados/uni_ddhh/instru_alca_gene2/pidesc.pdf)

PROTOCOLO DE REFORMAS A LA CARTA DE LA ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS. PROTOCOLO DE BUENOS AIRES (1967). (http://www.oas.org/dil/esp/tratados_B-31_Protocolo_de_Buenos_Aires.htm)

ANNO 67
OTTOBRE
2016

10

Fertility Day: problemi veri,
soluzioni riduttive

Il bivio istituzionale dell'Europa

La protezione europea per i rifugiati
da rifondare

Otto anni di presidenza Obama

Vittorio Prodi: «Economia circolare
per una crescita sostenibile»

La Calabria raccontata dal Gruppo GOEL



aggiornamenti sociali
orientarsi nel mondo che cambia

52

NOTAS

John A. Ryan. To be a contemplative in action

Alberto Ares Mateos, S. I.

Abstract: Spirituality does not come only from books or sermons. It comes from encounters, Jesus met the people and told them stories. John A. Ryan rooted his passion for social and economic justice in the world, in encounter and *finding God in all things*. A passion that may have made Ryan the first author to combine economic ethics and Church teachings in a way that was uncommon in that period.

The goal of this paper is to present Ryan's thought in our contemporary European context. At the same time, the author will show how Theology and Social Sciences can walk together in order to clarify the complexity of social processes and incarnate the Kingdom of God in our contemporary world. The paper's author will show that Ryan's legacy is still able to contribute something constructive to contemporary Church-Culture.

After introducing some brief notes to contextualize his life, this paper describes his main theoretical contributions through two of his most important works, *A living Wage* and *Distributive Justice*. Next, the author will show how Ryan tried to incarnate his theories in a social political program that walked hand-in-hand with President Roosevelt's own [*New Deal* / social development] programs. Third, the paper's author will suggest a few connections between Ryan's main contributions and some contemporary key concepts in Social Sciences and Catholic social teachings.

Key-words: *Catholic social teaching, contemplative in action, distributive justice, Kingdom of God, natural law, New Deal, people's capitalism, Ryan.*

Fecha de recepción: 10 de octubre de 2015.

Fecha de admisión: 21 de abril de 2016.

John A. Ryan, ser un contemplativo en la acción

Resumen: La espiritualidad no reside sólo en libros o en sermones, sino que surge de los encuentros; Jesús se encontró con la gente y les contó historias. John A. Ryan enraizaba su pasión por la justicia social y económica en el mundo en el encuentro y en la *búsqueda de Dios en todas las cosas*. Esa pasión puede haber hecho que Ryan fuese el primer autor que combinase la ética económica y las enseñanzas sociales de la Iglesia en un proceso inusual para su tiempo.

El objetivo de esta nota es presentar el pensamiento de Ryan en nuestro actual contexto europeo y, al mismo tiempo, mostrar cómo la Teología y las Ciencias Sociales pueden caminar juntas, clarificando la complejidad de los procesos sociales y encarnando el Reino de Dios en nuestro mundo contemporáneo. El autor pretende mostrar que la herencia de Ryan todavía es capaz de contribuir constructivamente a la cultura de la Iglesia contemporánea.

Después de la introducción de algunos breves apuntes para contextualizar su vida, la nota describe las principales contribuciones teóricas por medio de dos de sus trabajos más importantes, *A living Wage* y *Distributive Justice*. A continuación, el artículo muestra cómo Ryan trató de encarnar sus teorías en un programa social político que coexistió mano a mano con el propio programa del presidente Roosevelt [el *New Deal* / desarrollo social]. En tercer lugar, sugiere algunas conexiones entre las contribuciones principales de Ryan y algunos conceptos contemporáneos claves en las ciencias sociales y en la enseñanza social católica.

Palabras clave: Enseñanza social católica, contemplativo en la acción, justicia distributiva, Reino de Dios, New Deal, derecho natural, capitalismo popular, Ryan

John A. Ryan, être un contemplatif dans l'action

Résumé: La spiritualité ne vient pas seulement des livres ou des sermons. Elle vient de la rencontre, Jésus a rencontré des gens et leur racontait des histoires. John A. Ryan a enraciné sa passion pour la justice sociale et économique dans le monde, dedans de recherche pour trouver Dieu en toute chose. Une passion qui peut avoir fait de Ryan le premier auteur à combiner l'éthique économique et les enseignements de l'Église d'une manière qui était rare dans cette période.

Le but de cet article est de présenter la pensée de Ryan dans notre actuel contexte européen. En même temps, l'auteur veut nous montrer comment la théologie et les sciences sociales peuvent marcher ensemble pour clarifier la complexité des processus sociaux et ainsi incarner le Royaume de Dieu dans le monde contemporain. L'auteur de la note veut montrer que l'héritage de Ryan est encore en mesure de contribuer quelque peu à la construction culturelle de l'Église contemporaine.

Après avoir présenté quelques brefs pointages pour contextualiser la vie de Ryan, le texte décrit ses principales contributions théoriques à travers deux de ses travaux les plus importants, *A living Wage* (un salaire de vie) et *Distributive Justice* (Justice distributive). Ensuite, l'auteur montre comment Ryan a essayé d'incarner ses théories dans un programme social politique qui a marché main dans la main avec les propres programmes du président Roosevelt [New Deal / développement social]. Troisièmement, l'auteur propose quelques connexions entre les principales contributions de Ryan et quelques des concepts clés contemporains en sciences sociales et en l'enseignement social catholique.

Mots clé: Enseignement social catholique, contemplative dans l'action, droit naturel, justice distributive, Royaume de Dieu, New Deal, capitalisme populaire, Ryan.

I. Life¹

John Augustine Ryan was the first of eleven children of an Irish Catholic family. His parents, William and Maria Elizabeth, both Irish immigrants, settled in Vermillion, Minnesota, where John was born. He worked on the family farm and went to school in St. Paul, Minnesota. In 1892 he entered St. Paul Seminary and was ordained in 1898. His family background introduced Ryan in the Populist movement. Through Patrick Ford, the *Irish World* editor, Ryan read about the abusive power of the corporate trusts.

Ryan then moved to The Catholic University of America where he continued his theological studies and Doctorate in Sacred Theology. Throughout his studies of philosophy, theology and in his spare time during the summers Ryan cultivated his real passion for economics and political science. "My own interest in social and economic subjects was kept up and extended during those four years at the St. Paul Seminary [...]. In the summer vacation of 1894, I read for the first time a manual of economics."²

After thirteen years teaching in St. Paul Seminary, Ryan returned to Washington in 1915 as a Professor of Political Science and Moral Theology in the Catholic University of America. Ryan was also the director of the National Catholic Welfare Council's Social Action Department during its first twenty five years, from 1920 until his death in 1945. In these years, John A. Ryan was among the most well known and influential social action advocates in the Catholic Church.

2. Social Justice in Action

In 1897 Ryan read, for the first time, the encyclical *Rerum Novarum* in which Leo XIII argued from natural law for the absolute right of every citizen to a living wage. This fuelled Ryan's passion for global social and economic justice.

¹ See Francis L. BRODERICK, *Right Reverend New Dealer. John A. Ryan* (NY: The McMillan Company, 1963) and John Ryan, *Social Doctrine in Action* (NY and London: Harper and Brothers Publishers, 1941).

² John Ryan, *Social Doctrine in Action* (NY and London: Harper and Brothers Publishers, 1941), 46 See also Francis L. Broderick, *Right Reverend New Dealer. John A. Ryan* (NY: The McMillan Company, 1963), 21.

Ryan came to understand the importance of private landownership, but he also realized the inherent limitations present in the rights of private property and the social responsibilities of property. "All titles of property, productivity included, are conventional institutions which reason and experience have shown to be conducive to human welfare. None of them possesses intrinsic or metaphysical validity."³

2.1. A Living Wage⁴

Ryan was among the first authors to combine economic ethics and Church teaching in a way that was uncommon in that period. In his first main work, Ryan claims that, "the labourer's right to a Living Wage is the specific form of his generic right to obtain, on reasonable conditions, sufficient of the earth's products to afford him a decent livelihood."⁵

Kevin Schmiesing suggests that one who wants to understand Ryan's thinking needs to know the three fundamental assumptions that Ryan follows in his application of Catholic social teaching to the Political scene. These three essential assumptions come from three different perspectives: historical, economic and political. The historical assumption is the view that the economic situation of the Middle Ages was better than that since industrialization. The economic assumption is that the classical economists were wrong, and that Hobson was correct about the possibility of overproduction and underconsumption. The third assumption is political – the state represents a safeguard rather than a danger to social progress, freedom and economic well-being.⁶

A Living Wage showed the affinity for progressive thinking, although Ryan differed from progressives in the way they followed socialism ideas. Ryan's main objections to socialism, rested on its hypothesis of economic determinism and its antireligious and anti-moral tenets. Ryan doubted the viability of socialist economics, and feared its centralizing propensities. On the other hand, Ryan criticized the *Protestant So-*

³ Quoted in John A. COLEMAN, S. J., "Vision and Praxis in American Theology: Orestes Brownson, John A. Ryan, and John Courtney Murray": *Theological Studies* 37 (1976), 21.

⁴ *A Living Wage* was Ryan's Ph. D. dissertation.

⁵ John RYAN, *A Living Wage. Its ethical and economic aspects* (NY: The MacMillan Company, 1912), 324.

⁶ Kevin SCHMIESING, "John A. Ryan, Virgil Michel, and the problem of clerical politics", *Journal of Church and State* (Winter 2003), 113–129.

cial Gospel movement with W. Rauschenbusch as one of his heads, for failing to sufficiently emphasize that the Church's primary concern is the salvation of souls. "The remarking of the social order was a means to that end, and not the end in itself. [...] He was explicitly critical of his friend Rauschenbusch, who, he felt, went too far in this direction."⁷

In this context, Ryan was always an uncomfortable ally of the political left. As Francis L. Broderick describes:

*He did not recognize how closely he approached secular reformers by adopting their vocabulary and symbols. Ryan was always more the progressive than he realized, and more the moral theologian than his progressive friends realized.*⁸

One of the most important influences on Ryan's economic thinking was his namesake, John A. Hobson. Ryan was captivated by Hobson's theory of "underconsumption". Hobson argued that if the balance between profits and wages tilted too decisively in favor of profits, capitalists, looking for an outlet of their profits, would increase the oversupply of goods and the workers would lack the money to buy industrial goods, and the demand of goods would come to a standstill. In other words, the gap between supply and demand of goods and services can yield an unsustainable economical system, where profits and wages will diverge and the unemployment rate will increase more and more.

Hobson provides his own liberal-socialist synthesis.

*Pure socialism failed to take into account the extent to which human beings had common, quantitative, needs; pure socialism did not fully appreciate human individuality, expressed in 'qualitative' needs. The state's economic boundaries were clear. It should only be concerned with ministering to quantitative needs, which people had in common. Where human needs, capacities and aspirations were different, its jurisdiction should end. Yet people could realise their individuality precisely because the state attended to their common needs.*⁹

For Ryan and other progressives, the state had an obligation not only to protect negative rights, but to guarantee the positive ones. The state would be for Ryan more a guarantor of liberty rather than a threat to it.

⁷ Francis L. BRODERICK, *Right Reverend New Dealer. John A. Ryan* (NY: The McMillan Company, 1963), 74.

⁸ Francis L. BRODERICK, *Right Reverend New Dealer. John A. Ryan* (NY: The McMillan Company, 1963), 153.

⁹ Jules TOWNSHEND, *J.A. Hobson* (Manchester and NY: Manchester University Press, 1990), 99-100.

Ryan presents three central conclusions in his book. First, he thinks that a complete scheme of distributive justice is extremely difficult to formulate. Ryan understands the multifaceted and complex situation of the economical world. Facing this challenge, he proposes specific programs of reform direct toward a distributive justice model in subsequent works. Second, the claim of a universal *living wage* would mean an enormous improvement in industrial and social conditions. Finally, Ryan thinks that the realization of a universal living wage would be less difficult than the realization of any other alternative plan that would yield equal results. All these issues will be developed in his main work, *Distributive Justice*.

2.2. Bishop's Program of Social Reconstruction

Founded on his interpretation and understanding of *Rerum Novarum*, and on his widespread study of numerous plans for the reconstruction of post war societies, Ryan authored a program of social reconstruction, issued in 1919 by the National Catholic War Council in the name of the American Bishops. The *Bishop's Program* became the guiding document for the National Catholic Welfare Council's Social Action Department and for Catholic progressives in the 1920's and 1930's. Many of these recommendations were ratified fifteen years later in the New Deal's programs.

2.3. Distributive Justice

In this work, Ryan not only criticised the prevailing situation of land, corporate, wage, etc., but he also proposed a specific program of reforms. Ryan presented a canon of diverse criteria for determining distributive justice and specified priorities to guide decisions in case of conflict.

2.3.1. Landownership and Rent

Ryan found that private landownership had prevailed throughout the world with practical universality from the very beginning. The point of view of Henry George against private ownership of land is invalid according to Ryan's interpretation. George advocated a public land-based fee to be collected by the government, and that all other taxes must be abolished.

It should be emphasized that George did not regard his theory as a mere fiscal reform. He thought of it as *a means whereby free enterprise*, in which he ardently believed, could be rendered truly free by eliminating a fundamental and pervasive

monopoly that interferes with the normal operation of the market and diverts a major share of wealth to those who make no positive contribution to the economic process. *Rent*, he taught, *belongs to the community by right*, and as long as it is privately appropriated, it serves as a fetter upon production and a barrier to the right of individuals to enjoy the fruits of their toil. *Interest, on the other hand, he viewed as the capitalist's just return for that increase in wealth attributable to his saving and investment*. If, he held, rent were taken by the public, the speculative element in land prices would disappear, and the consequent cheapness of land would place natural opportunity within the reach of all. Production would be stimulated, wages would rise, the cost of goods would be reduced, and with the extirpation of its basic cause, involuntary poverty would tend to vanish.¹⁰

2.3.2. Private landownership: Natural law and natural rights

For Ryan, the community has no right either to land or to rent. It is the private owner who has a right to both. In fact, Ryan identifies, private landownership¹¹ as a natural right¹², but not in the sense as it is commonly understood. He thinks it is a natural right because it is necessary as a social institution, not because it is connected with individual needs as such.

Ryan distinguishes *three classes of natural rights*. The first is exemplified in the right to life. Life is the end, immediate and direct in all possible circumstances. The natural rights of the second class are not ends in themselves, but means to human welfare. Among these natural rights belong, "the right to marry, to enjoy personal freedom, and to own consumption-goods."¹³ These rights are directly for, and necessary to the majority of persons. Private ownership of land belongs in the third class of natural rights. These are rights not directly connected with vital ends or needs. *"The persons who live reasonable lives without owning land are average*

¹⁰ Robert V. ANDERSON, "Msgr. John A. Ryan's Critique of Henry George." *The American Journal of Economics and Sociology* 33, no. 3 (July 1974), 273-86 (emphasis added).

¹¹ Ryan thinks that first occupancy rather than labor, scarcity or contribution to productivity is the original title to ownership.

¹² "Natural rights are the moral means or opportunities by which the individual attains the end appointed to him by nature." John A. Ryan and Francis J. Boland, *Catholic Principles of Politics* (NY: The MacMillan Company, 1940), 13.

¹³ John A. RYAN, *Distributive Justice*, (NY: The MacMillan Company, 1916), 57.

persons.”¹⁴ Thus, private ownership it is not directly, but only indirectly necessary for the welfare of the individual. “Private landownership is a natural right because in present conditions the institution is necessary for individual and social welfare.”¹⁵

2.3.3. Single-tax doctrine

According to Anderson¹⁶, Ryan describes a series of advantages and disadvantages in his critique of the “single-tax doctrine”. The advantages would be: (1) The number of land users would be increased; (2) The land speculator would disappear; (3) Consumers would get goods cheaper; (4) Some stimulus would be given to production and employment; (5) Those monopolies which derive their strength from land would become weaker and tend to disappear.

On the other hand, Anderson describes four disadvantages: (1) Many holdings would deteriorate because of those who would exhaust the land through careless or rapacious exploitation; (2) The administrative machinery would inevitably involve a vast amount of error, inequality, favoritism, and corruption, for the land tax would be on the full amount of the annual rent instead of on a fraction, as at present; (3) Cultivators would not have incentive to make improvements that arise from the hope of selling both improvements and land at a profit, owing to the increased demand for land; (4) The reform would lead to instability of tenure because, owing to misfortunes of various kinds (such as one or two poor crops), many landholders would be temporarily unable to pay the full amount of the rent and would lose their titles.

Ryan has dialogued with complete Socialism and Single Taxers in this part of the book and has concluded that in present conditions, private landownership is preferable to the other two. But this institution is always related to human welfare. “We arrived at the conclusion that private landownership is not unjust, so long as no better system is available.”¹⁷

¹⁴ John A. RYAN, *Distributive Justice*, (NY: The MacMillan Company, 1916), 58.

¹⁵ John A. RYAN, *Distributive Justice*, (NY: The MacMillan Company, 1916), 66.

¹⁶ Robert V. ANDERSON, “Msgr. John A. Ryan’s Critique of Henry George.” *The American Journal of Economics and Sociology* 33, no. 3 (July 1974), 273–86.

¹⁷ John A. RYAN, *Distributive Justice*, (NY: The MacMillan Company, 1916), 74.

Ryan claims that monopoly, excessive gains and exclusion from the land are in some degree real effects and abuses of the existing system of land tenure. He sums up the proposal of reforming the land system as follows:

Exceptionally valuable lands, as those containing timber, minerals, [...] which are still under public ownership should remain there. Through a judicious system of loans, deserving and efficient persons should be assisted to get possession of some land. Municipalities should lease rather than sell their lands, and should strive to increase their holdings. To take all the future increases in the value of land would be morally lawful, provided that compensation were given to owners who thereby suffered positive losses of interest or principal. To take a small part of the increase, and to transfer very gradually the taxes on improvements and on personal property to land, would probably be just, owing to the beneficial effects upon public welfare. A supertax on large holdings of exceptionally valuable and scarce land would likewise be beneficial and legitimate.¹⁸

The criterion of social welfare is the only legitimate claim on which a right of private property can be based in Ryan's view. Landowners have a right to a fair rent based on their sacrifice of alternative uses of the land. Nevertheless, their right to rent is inferior to the basic right of their tenants to an honest livelihood. In the case of tension, the latter takes preference.

2.3.4. The Capitalist–interest and Businessman–profits: Ryan's ideal of a sort of people's capitalism based on co–operatives

Ryan discounts the labor theory of value. He thinks that labor produces some things which have no value and other things that have value which is not due to labor. Ryan thinks that utility, scarcity and demand have some moral allegation to contribution to value.

There is a mistake in Socialist thought which says that the laborer has a right to the entire output of industry, and that the capitalist has no right to interest. Ryan concedes to the capitalist a right to interest and to a fair profit, although he distinguishes between small businesses and the large trusts.

Ryan's solution to solve the inequities of the modern industrial system involves a reduction of the sum total of interest and profit. He thought that a system of progressive taxation would be the best solution for the redistribution of the national wealth. He proposes, two methods of lessening the burden of interest: "a reduction in the rate

¹⁸ John A. RYAN, *Distributive Justice*, (NY: The MacMillan Company, 1916), 133.

of interest, and a wider diffusion of capital through co-operative enterprise."¹⁹ It will be through co-operation that consumers, weaker farmers and merchants do business, obtain goods at lower costs, and save money for investment, while the labourers can slowly become capitalists, interest-receivers, as well as employés and wage-receivers.

All these institutional reforms such as producers' and consumers' co-operatives, credit unions and co-partnership between capital and labor in owning and operating business are the means to a more widely distributing incomes derived from interest and profits. The government is obliged to intervene for the common good in the case of unjust competition in the market against consumers and competitors. And, if necessary, the state should go into competition to tame a monopoly.

2.3.5. The five canons of distributive justice

Among Ryan's most important contributions to ethical theory is his five-item canon of distributive justice²⁰. Ryan starts with the *canon of equality*. He thinks that although human beings are equal as moral entities, they are unequal in desires, capacities, and powers. "This canon is unjust because it would treat unequals equally."²¹ In the *canon of needs*, human needs constitute the primary title to material wealth, and proportional need is a genuine factor in determining distribution. But it not can be the only criteria because it can lead to a "great diminution in the productivity of the more honest, the more energetic, and the more efficient among the agents of production."²² In the *canon of efforts and sacrifice*, Ryan thinks that efforts and sacrifice have a just claim upon wealth, but they must be balanced against claims based on need and productivity. According to the *canon of productivity*, "men should be rewarded in proportion to their contributions to the product."²³ In the *canon of scarcity*, the distribution of wealth based on the scarcity-value of one's goods of service is reductively based on reward for sacrifice and the contribution

¹⁹ John A. RYAN, *Distributive Justice*, (NY: The MacMillan Company, 1916), 428.

²⁰ The first three canons are formally ethical, whereas the former two are primarily physical and social.

²¹ John A. RYAN, *Distributive Justice. The right and wrong of our present distribution of wealth*, (NY: The MacMillan Company, 1916): 243.

²² John A. RYAN, *Distributive Justice*, (NY: The MacMillan Company, 1916), 245.

²³ John A. RYAN, *Distributive Justice*, (NY: The MacMillan Company, 1916), 247.

of this sacrifice to productivity. "Sheer speculation on the basis of falsely created scarcity, in his opinion, should be outlawed."²⁴ Finally, the *canon of human welfare* summarizes the previous ones.

*We say 'human' welfare rather than 'social' welfare, in order to make clear the fact that this canon considers the well being of men not only as a social group, but also as individuals. It includes and summaries all that is ethically and socially feasible in the five canons already reviewed. It takes account of equality, inasmuch as it regards all men as persons, as subjects of rights; and of needs, inasmuch as it awards to all the necessary participants in the industrial system at least that amount of remuneration which will meet the elementary demands of decent living and self development. It is governed by efforts and sacrifices, at least in so far as they are reflected in productivity and scarcity; and by productivity and scarcity to whatever extent is necessary in order to produce the maximum net results. It would give to every producer sufficient remuneration to evoke his greatest net contribution to the productive process.*²⁵

Ryan not only gives us canons of distributive justice, but he also provides priority rules among these canons. Needs have first priority, followed by efforts and sacrifices. Then, productivity takes the next position over scarcity. John Coleman affirms Ryan's stress on the primacy of needs. Long before John Rawls²⁶, Ryan was arguing that the industrial system's scheme of distributive justice must be so arranged that it is to the advantage of the least advantaged.

2.3.6. The duty of distributing superfluous wealth

Following the Catholic moral tradition, Ryan distinguishes three classes of goods. First are goods necessary to sustain life (necessaries to support existence). "Those utilities which are essential to a healthy and humane existence for a man and his family, regardless of the social position that he may occupy, or the standard of life to which he may be accustomed."²⁷ Second, goods related to the conventional necessities and comforts, which correspond to the social plane or station in life (necessaries as regards conventional purpose, but superfluous as regards exist-

²⁴ John A. COLEMAN, S.J., "Vision and Praxis in American Theology: Orestes Brownson, John A. Ryan, and John Courtney Murray," *Theological Studies* 37 (1976): 29.

²⁵ John A. RYAN, *Distributive Justice*, (NY: The MacMillan Company, 1916), 252.

²⁶ It can be enlighten to contrast the economic and ethical analysis of Ryan, with that of John Rawls in *A Theory of Justice*.

²⁷ John A. RYAN, *Distributive Justice*, (NY: The MacMillan Company, 1916), 308.

ence). Finally are goods unrelated to support of either existence or social position (superfluous without qualification).

To negotiate in cases of conflict, Ryan provides priority rules. Those who live with the first class of goods do not have obligations in justice to distribute them. On the other hand, the owner of goods in the second class is under obligation to share his goods with those in the first level who have extreme need, but he has no obligation to give his goods for the maintenance of conventional necessities and comforts. As regards the third class of goods, the proportion to be distributed depends upon the volume of need. Ryan says:

If all is needed all must be given. In other words, the entire mass of superfluous wealth is morally subject to the call of grave need. This seems to be the unanimous teaching of the moral theologians. It is also in harmony with the general principles of the moral law that the goods of the earth should be enjoyed by the inhabitants of the earth in proportion to their essential needs. In any rational distribution of common heritage, the claims of health, mind, and morals are surely superior to the demands of luxurious living, or investment, or mere accumulation.²⁸

At the first and in the second level, if there is a conflict among the same level then, self-interest can prevail over other-interest. Although Ryan allows some role for self-interest, he carefully circumscribes its limits. For this reason, it is not right to describe Ryan as a utilitarian.

Ryan dialogues with those who think that the distribution of superfluous wealth would deteriorate the economic system since it would take out large sums of capital that could be invested in the market. In his view, the money could be transferred to the investment portfolios of charitable institutions and in this case, no sums of money need be siphoned off the market.

2.3.7. The labourer and Wages

Ryan analyzes various theories of fair wages, including “the prevailing rate”, “exchange-equivalence” or “productivity”, and finds none of them completely in harmony with his principles of justice. The solution, according to Ryan, is a living wage as the minimum of justice and, eventually, complete wage justice through labour organization and legislation. Ryan identifies three methods of increasing wages: a minimum wage by law, labour unions, and co-operative enterprise.

²⁸ John A. Ryan, *Distributive Justice*, (NY: The MacMillan Company, 1916), 309–310

The landowner has a right to all the economic rent, modified by the right of his tenants and employés to a decent livelihood, and by the right of the State to levy taxes which do not substantially lower the value of the land. The capitalist has a right to the prevailing rate of interest, modified by the right of his employés to the 'equitable minimum' of wages. The business man in competitive conditions has a right to all the profits that he can obtain, but corporations possessing a monopoly have no right to unusual gains except those due to unusual efficiency. The labourer has a right to living wages, and to as much more as he can get by competition with the other agents of production and with his fellow labourers.²⁹

Toward the end of *Distributive Justice* Ryan pleads for a considerable change in human hearts and ideals in order to effect just distribution and increased production. He thinks that social reform and spiritual renewal must go hand by hand.

3. “The Right Reverend New Dealer”

In the 1930's, Ryan saw with enthusiasm both the election of Franklin D. Roosevelt, and the publication of *Quadragesimo anno* by Pius XI. To his colleagues at Catholic University, the Encyclical was a vindication of Ryan's work³⁰. As one can read in his autobiography, Ryan found ample support for his social programs in *Quadragesimo anno*: “I also derived great comfort from the implicit approval which the Holy Father's pronouncement gave to the socio-ethical doctrines which I had been defending for almost forty years.”³¹

Ryan became a fervent New Dealer. Indeed, he was given the name “Right Reverend New Dealer” by the radio priest Charles Coughlin. Ryan was a great supporter and defender of FDR's social reforms. In return of his defence, Roosevelt invited Rev. Ryan to give the benediction at two of his inaugurations.

After the Great Depression, Ryan saw the confirmation of his economic theories. Hobson's thesis was correct; excessive production and insufficient consumption caused the Great Depression. The National Recovery Administration attempted to

²⁹ John A. RYAN, *Distributive Justice*, (NY: The MacMillan Company, 1916), 431.

³⁰ “Referring to the new encyclical a few days later, Bishop Shahan, the rector of the Catholic University, observed: ‘Well, this is a great vindication for John Ryan.’” in John Ryan, *Social Doctrine in Action* (NY and London: Harper and Brothers Publishers, 1941), 242.

³¹ John RYAN, *Social Doctrine in Action* (NY and London: Harper and Brothers Publishers, 1941), 242.

stabilize capitalism by organizing wages, by regulating output, and by providing some form of worker representation and collective bargaining. Ryan supported efforts to effect minimum wage and child labour legislation. Interestingly, this last position made him powerful enemies within the American Catholic Church.

Ryan spent most of the last fifteen years of his life giving speeches and writing articles, books and commentaries. In 1940, Ryan authored a second social pastoral for the American Catholic bishops on the *Church and the Social Order*. This document advocated, for other things, for an industrial democracy, with and worker's councils as part of management.

In 1944, in a speech to the Catholic Economic Association, Ryan made a first attempt to apply his principles of social justice to the international economic world. During WWII, Ryan argues that the European's right to US's surplus took preference over US's right to abundance:

*Just as the common right of property is morally superior to the precedence, in some situations, over the individual elements; so the common right of mankind to the natural resources of a particular country is sometimes superior to the right of that country's inhabitants.*³²

4. John A. Ryan: Natural law and political science³³

4.1. Influence on Ryan's Methodology

Ryan's methodology was influenced by a variety of social perspectives; the Irish Populism he experienced during his early days, the progressivism of Richard Ely, the Social Gospel, Neoscholasticism, and the Encyclical *Rerum Novarum*, with its natural law revival. Although Ryan was influenced by all these movements, he developed a unique point of view on social issues.

³² Quoted in Francis L. BRODERICK, *Right Reverend New Dealer. John A. Ryan* (NY: The McMillan Company, 1963), 273–274.

³³ Richard R. GAILLARDETZ, "John A. Ryan: An Early Revisionist?" *Journal of Religious Ethics* 18 (Fall 1990), 107–121.

4.2. *The Methodology of Ryan's Social Ethics*

One of his most significant contributions to the social reform debate was Ryan's application of a philosophy of natural law. Ryan was convinced that natural law provided a middle position between those emphasizing liberty and individualism, and those accentuating equality and collectivism. Natural law theory allows absolute natural human rights that take into consideration human welfare, in terms of both individual and social welfare. Ryan saw natural law as a way to advocate for social reform without falling into the relativism common in progressive movement.

For Ryan it was a consideration of rational human nature, considered both according to its individual constitution –human dignity– and to its various relations (with others and with God) –natural rights–, which served as criterion for moral judgment. In his proposal for a living wage the next step will be the empirical determination to constitute a just family wage.

4.2.1. What were the advantages of this natural law re-interpretation within rational human nature?

Examining Ryan's interpretation, one can find at least two advantages. The consideration of rational human nature was much less philosophical and therefore better suited to form a broad popular consensus for change. Second, this stress involved a more concrete empirical analysis of human life. "This use of the Social Sciences in the formulation of proximate ethical principles represented one of Ryan's most significant adaptations of the natural law tradition."³⁴ Ryan discerns the essence of Aquinas' method and applies it to his particular context. The fit is not always a good one, and as he worked on the formulation of proximate ethical principles, Ryan was openly critical of some Thomas's positions. An example of this critique is Ryan's study of the justification of slavery in Aquinas. In Ryan's view, Thomas had attempted to apply a general principle without adequately investigating the situation to which it was to be applied.

This critique had an important relevance in his contemporary context. The application of general moral principles had become too complicated within the evident complexity of economic ethics. Ryan thought that to derive proximate principles one needed to know what people actually believed. Ryan recognized that Social

³⁴ Richard R. GAILLARDETZ, "John A. Ryan: An Early Revisionist?" *Journal of Religious Ethics* 18 (Fall 1990), 114

science can help us to understand and articulate this belief. Ryan, like a good social science thinker, is pro in inductive methodology rather than a deductive one.

4.2.2. Ryan re-worked the natural law tradition in two ways

Ryan's synthesis of natural law can be described in two mayor statements. First, he derived specific moral principles from a consideration of rational human nature rather than from abstract principles. Second, proximate moral principles must take into account the concrete and complex situation in which human persons are living.

4.3. Criticism of Ryan's Methodology

Ryan mainly received two critiques. One came from the "Central-Verein". The German Catholic Central Verein³⁵ (CCV) thought that Ryan emphasised symptoms rather than problems. Ryan focused too much on legislative change and state intervention without realizing that the real problem only could be solved if various sectors of the economy were convinced of the importance of real cooperation. "While the CCV never embraced laissez-faire capitalism and was generally critical of the U. S. economic system, it also insisted on the dangers of centralization of economic functions in government, especially at the national level. It was the latter concern that led to disillusionment with the New Deal."³⁶ A second critique came from Virgil Michel, the leader of the liturgical movement. The Catholic Worker movement criticized Ryan for not including the need for spiritual reform in his social reform agenda.

Most of the reforms advocated by the Central-Verein and the Catholic Worker movement have gone largely unrealized, whereas many of Ryan's controversial proposal are now commonplace economic realities (minimum wage laws, targeted government jobs programs, etc.). It is true that Ryan could not combine spiritual insight into pragmatic economic reform. This integration would have to wait until

³⁵ The CCV was founded in 1855, with its Central Bureau in St. Louis. The CCV maintained a long tradition of charity and publication on social questions. Besides being absolutely loyal to the teachings of the Church as expressed in papal encyclicals, the CCV was dependent on the legacy of German social thought emanating from Bishop Ketteler and his contemporaries in the late nineteenth century, particularly Heinrich Pesch. In Kevin E. Schmiesing, "Catholic Critics of the New Deal: 'Alternative' Traditions in Catholic Social Thought", *Catholic Social Scientist Review*, Volume VII, (2002), 6-7

³⁶ Kevin E. SCHMIESING, "Catholic Critics of the New Deal: 'Alternative' Traditions in Catholic Social Thought", *Catholic Social Scientist Review*, Volume VII, (2002), 7.

Vatican II, and in particular the spirituality of labor offered by John Paul II³⁷. But Ryan, in several parts of his work, pointed the need to attend to spiritual conversion as well as social reform.

*The Church is not merely nor mainly a social reform organization, nor is it her primary mission to reorganize society, or to realize the Kingdom of God upon earth. Her primary sphere is the individual soul, her primary object to save souls, that is, to fit them for the Kingdom of God in heaven. [...] Having thus reasserted the obvious truth that the Church's function is the regeneration and improvement of the individual soul with a view to the life beyond, let us inquire how far this includes social teaching or social activity.*³⁸

4.4. Conclusion

Ryan applied the Social Sciences, not as an external source used to compensate for the inadequacies of natural law, but as integral components of an effective natural law philosophy. In this context, Ryan can be understood as a precursor of the later "revisionist debate". This debate involved Josef Fuchs and other Catholic moral theologians who tried to recast the natural law tradition in the light of new insights in both Personalist Philosophy and the Social Sciences.

Ryan also anticipated the "signs of the times" theology in his conviction that Church must enter into public discourse on a much broader range of socio-economic issues and must be unafraid to make concrete proposals, defending them in terms to which all people of good will might assent.³⁹

5. Church and State

Temptation is always with us. Sometimes one can think that it is better to follow a short cut between Eschatology and Politics, between Theology and History. We have seen throughout history different attempts at influence in the social arena without taking into account ethics. But this was not the case of John Ryan. He developed an economic ethics that anticipated a move from Theology to Politics. Ryan worked to

³⁷ *Mater et Magistra* 68–81 and *Laborem Exercens* 1–27.

³⁸ John A. RYAN, *The Church and Socialism and other essays* (Washington, The University Press, 1919), 152–153.

³⁹ Richard R. GAILLARDETZ, "John A. Ryan: An Early Revisionist?" *Journal of Religious Ethics* 18 (Fall 1990), 119.

integrate Theology and Social science in order to find a better world for individuals and humanity as a whole.

Some have said that Ryan went too far in his alliances with Roosevelt and the New Deal. They describe Ryan as a “secular priest who becomes immersed in the politics of the day, exerting whatever influence he could muster on public policy while providing explication of New Deal reforms in terms acceptable to his Catholic audience.”⁴⁰ Ryan’s ideas did not remain abstract but effected historical change significantly. If one compares Ryan with other Catholic figures in that time, one can see that context is very important in order to act in public life.

An example of these Catholic thinkers was Virgil Michel, the most respected figure in the liturgical reform movement in the US during the 1930’s. For a Benedictine monk, who lived in his monastery, it could be easier to maintain his political neutrality at expense of clarity. Although his critiques of American capitalism were radical, Virgil’s practical implications would remain hazy. His spiritual regeneration could lead a social change in the long-term, but the society needed a practical reform strongly connected with the prevailing situation. Ryan thought, as it has been noted above, that without a considerable change in human hearts and ideals it would be impossible to face any effective just distribution.

In Ryan’s life, the context was crucial. Feeling the needs and listening to the voices of so many people in need, while living in Washington D.C., Ryan as a good apostle of God, was surrounded in the reform programs that would change the course of the US economic policy in that time. He felt that Hobson and Keynes had an economic model that explained not only the Great Depression, but helped to build a new world after WWI. Ryan’s proposal for social programs is focused on a distributive justice, where the State is not a threat but a support for liberty and human welfare. Besides this, it was laudable his proposal and research in order to set or fix a reasonable living wage.

How closely can a priest be associated with political figures? Canons 285 and 287 of The Revised Code of Canon Law of 1983 forbid priests to hold positions of temporal power or to take active roles in political parties and labour unions. However, exceptions can be made when political discussions require the assessment of ecclesiastical authority. This exception introduces an ambiguity for some people, but for others it simply recognizes a need in numerous parts of the world.

⁴⁰ Kevin SCHMIESING, “John A. Ryan, Virgil Michel, and the problem of clerical politics”, *Journal of Church and State* (Winter 2003), 127.

Priests are public figures that make judgements in public. At times there can be confusion about where Catholic doctrine ends and where the priest's begins. In my opinion, this is not sufficient reason to reject any public judgment from a priest. The Code of 1983 would be agreed with this statement within the exception. But, is it lawful to root in one exception a priest's intervention in public life? When one has in mind the medieval popes, how did not think that "power tends to corrupt"? Then, is dangerous for a priest to advocate a political party?

I do not have a clear solution, but I would like to explain the way St. Ignatius of Loyola understands the *Principle and foundation*⁴¹ from his "Spiritual Exercises". For Ignatius everything was created to serve God our Lord. Thus, human beings may use anything to achieve this end. Basically, everything can be a means to get our end. But becoming indifferent to all things is one of our greatest challenges in life. Then power is not a bad thing for Catholics, but a means to serve God and our fellows. Although power tends to corrupt, one needs to become indifferent to power in order to use it in the right way.

On the other hand, Catholics need to grow in a mature and informed political and social conscience in order to act in the public area. And in order to distinguish which are the Social Catholic Teachings or which private opinions, whether it be a cleric or a lay people talking.

Are there historical limits to Ryan's vision and economic model? For some, Ryan was too sanguine about the possibilities inherent in legislative action, although he saw the inherent contradiction between the spirit of political democracy and industrial autocracy⁴². For others, he remains too much a scholastic Thomist. And, like almost every economist of this period, he has the limitations that later schools of economic thinking could enlighten.

⁴¹ *Human beings are created to praise, reverence, and serve God our Lord, and by means of doing this to save their soul. The other things on the face of the earth are created for the human beings, to help them in pursuit of the end for which they are created. From this it follows that we ought to use these things to extent that they help us toward our end, and free ourselves from them to the extent that they hinder us from it. To attain this is necessary to make ourselves indifferent to all created things, in regard to everything which is left to our free and is not forbidden. Consequently, on our own part we ought not to seek health rather than sickness, wealth rather than poverty, honor rather than dishonor, a long life rather than a short one, and so on in all other matters. Rather, we ought to desire and choose only that which is more conducive to the end for which we are created.* Ignatius of LOYOLA, *Spiritual Exercises*, Principle and foundation, n. 23 Translation by George E. Ganss, S.J. (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1992), 32.

⁴² John A. COLEMAN, S.J., "Vision and Praxis in American Theology: Orestes Brownson, John A. Ryan, and John Courtney Murray," *Theological Studies* 37 (1976), 33.

Is Ryan able to say anything constructive into contemporary Church–Culture?

Drawing on the liberal–socialist synthesis of Hobson and others, Ryan makes his own synthesis follow the thought of social Catholicism as a middle way between individualism and socialism⁴³. Although he always refused to accept Socialism as a solution, Ryan emphasised the priority of the common good and the importance of the state as guarantor of liberty.

It increases the actual liberty and opportunity of all those persons who could not or would not exercise the liberty which the law forbids...For instance, child labor legislation increases the opportunities and welfare of children; anti–monopoly laws are calculated to increase the opportunity and welfare of the majority of the population.⁴⁴

For Ryan, Pure socialism did not sufficiently appreciate human individuality and forgot any kind of stimulus to work.

It will be a true and rational conception of the State which will avoid the disadvantages and will gather the advantages of both socialist and individualist models. In addition to this, Ryan presented his proposal of a minimum wage by law, labour unions, and co–operative enterprise. The first two pillars of any social system of a democratic society⁴⁵. Related to the third one, Ryan never saw materialized a successful co–operative movement.

Although Ryan hardly attempted to apply his principles of social justice to the international economic world, his thought is reflected in the motto: “Think Global, Act Local” and all of the glocalization⁴⁶ movement. Ryan used his knowledge of

⁴³ John A. RYAN and Moorhouse F.X. MILLAR, *The State and the Church* (NY: The MacMillan Company, 1924), 208–233.

⁴⁴ John A. RYAN and Moorhouse F.X. MILLAR, *The State and the Church* (NY: The MacMillan Company, 1924), 213.

⁴⁵ Although “while the universal right to a living wage is not yet actual (thinking in global), the general natural right to a decent livelihood for all workers is valid and should be directive for public policy and private sector policy”. David A. KRUEGER, “Can Ryan’s economic ethic work for a global economy?” in *Religion a public life. The legacy of Monsignor John A. Ryan*, ed. Robert G. KENNEDY (NY: University Press of America, 2001), 208.

⁴⁶ The concept first appeared in the late 1980s in the Harvard Business Review describing the tempering effects of local conditions on global pressures. The sociologist Roland Robertson –who has popularized the term– describes glocalization as: “the simultaneity – the co–presence – of both universalizing and particularizing tendencies.” (1997 Conference “Globalization and Indigenous Culture”).

natural law, Theology and Political Science to find a means by which the common good and the welfare of everyone could be accounted.

The idea of a co-operative enterprise, from my point of view, can be connected with the phenomenon of collaborative economy⁴⁷ and microcredits⁴⁸ that work to expand an alternative way of development in the world market by “acting local”. On the other hand, the importance of family⁴⁹ in Ryan’s model, through his “living wage”, echoes the importance of family for the Catholic tradition⁵⁰.

Ryan also recognizes the local community as source of grace and a *condition of possibility* that facilitates, “the considerable change in human hearts and ideals”⁵¹. This same understanding of the local community was reflected in Roosevelt’s public works projects. Ryan emphasized this structure and this change as means to effect a just distribution of wealth. Is this not comparable to communities of hospitality⁵² or solidarity with the poor⁵³? These are communities of Christian inspiration, where a group of people gather together to live as a family, and where those who have special needs are in the center.

⁴⁷ It is referred to a socio-economic system built around the sharing of talents, goods and services.

⁴⁸ “Microcredit” is the extension of very small loans to the unemployed, to poor entrepreneurs and to others living in poverty who are not bankable. Muhammed Yunus found Grameen Bank in 1976, the first bank to make loans to poor people in Bangladesh. The success of the Grameen model has inspired similar efforts throughout the world, even among the developing and industrialized nations. 2005 was proclaimed by UNPD the International Year of Microcredit, and in 2006 Grameen Bank and its founder Muhammed Yunus were awarded the Nobel Peace Prize.

⁴⁹ *The origin of the State must be traced back to the family as the original social group from which in turn tribal and village life developed, through kinship and landownership, and resulting gradually in the formation of political society.* John A. RYAN and Francis J. BOLAND, *Catholic Principles of Politics* (NY: The MacMillan Company, 1940), 41.

⁵⁰ Pope Francis stresses the importance of the family in many of his speeches and writing. The Synod of the family in 2014 reinforces this importance.

⁵¹ John A. RYAN, *Distributive Justice* (NY: The MacMillan Company, 1916), 432.

⁵² It is worth quoting the communities of hospitality (CoHo) initiative integrated in the Jesuit Social Sector in Spain, the Spain, the “Welcome” program developed by JRS Europe in France, and other initiatives, for example, Family Promise and Interfaith Hospitality Network in the US.

⁵³ Patxi ÁLVAREZ, *Comunidades de Solidaridad* (Bilbao: Mensajero, 2002).

As a summary, I think Ryan's work suggests at least three significant insights that can help us understand/improve our relationship between Church and Culture. First, Ryan has a way of doing advocacy, from a healthy and constructive encounter with the political and economic authorities, from which we can learn much today. Second, his intellectual legacy, straddling two worlds (communism and liberal capitalism), raised new alternatives at the time. His creativity, his way of listening to reality from the needs of the most vulnerable, helped him find creative and consistent solutions, a guide that can help and encourage us to follow his path in our day. Finally, Ryan began many processes and initiatives in his life, some of them successful, but in many others he was only the initiator, the one who planted the seed. His life teaches us that the sower is the Lord, and that historical, social processes require people to open paths and leave in the hands of God and many others the results.

The aim of this article has been to present how Social Sciences and Theology can walk together in order to clarify the social processes' complexity and incarnate the Kingdom of God in our contemporary world. I have shown that Ryan's legacy is still able to present a constructive approach to contemporary Church–Culture. After introducing some brief notes to contextualize his life, I have explained his main theoretical contributions through his two most important works, *A Living Wage* and *Distributive Justice*. Second, I have shown how Ryan tried to incarnate his theories in a social political program that walked hand-in-hand with Roosevelt's own programs. Next, I have noted how a natural law approach, against some critiques, was crucial in Ryan's methodology in order to integrate theology and Social Sciences. Finally, I have presented connections between Ryan's main contributions and some contemporary key concepts in Social Sciences and Catholic social teachings.

Ryan incarnated in his own life the Ignatian maxima: *Finding God in All Things, being contemplative in action. A faith that does justice*. The Right Reverend New Dealer lived a passionate life, where encounters with others especially the poor, helped him to root his thirst and desire for social and economic justice in the world.

6. Bibliography

- P. ÁLVAREZ (2002) *Comunidades de Solidaridad*, Bilbao, Mensajero.
- R. V. ANDERSON (1974) "Msgr. John A. Ryan's Critique of Henry George": *The American Journal of Economics and Sociology* 33 (July, 3), 273–86.
- A. ARES MATEOS (2015) *Comunidades de Hospitalidad*, Madrid, Jesuitas Social, <http://goo.gl/UL9TWS>
- F. L. BRODERICK (1963) *Right Reverend New Dealer. John A. Ryan*, New York, The MacMillan Company.
- J. A. COLEMAN (1976) "Vision and Praxis in American Theology: Orestes Brownson, John A. Ryan, and John Courtney Murray," *Theological Studies* 37, 3–40.
- R. R. GAILLARDETZ (1990) "John A. Ryan: An Early Revisionist?": *Journal of Religious Ethics* 18 (Fall), 107–121.
- D. A. KRUEGER (2001) "Can Ryan's economic ethic work for a global economy?" in *Religion a public life. The legacy of Monsignor John A. Ryan*, ed. Robert G. Kennedy, New York, University Press of America, 197–210.
- I. DE LOYOLA (1992) *Spiritual Exercises*, Principle and foundation, n° 23 Translation by George E. Ganss, St. Louis, The Institute of Jesuit Sources.
- J. A. RYAN (1912) *A Living Wage. Its ethical and economic aspects*, New York, The MacMillan Company.
- (1916) *Distributive Justice. The right and wrong of our present distribution of wealth*, New York, The MacMillan Company.
- (1919) *The Church and Socialism and other essays*, Washington, The University Press.
- (1941) *Social Doctrine in Action*, New York and London: Harper and Brothers Publishers.
- J. A. RYAN and F. J. BOLAND (1940) *Catholic Principles of Politics*, New York, The MacMillan Company.

J. A. RYAN and M. F. X. MILLAR (1924) *The State and the Church*, New York, The MacMillan Company.

K. SCHMIESING (2003) "John A. Ryan, Virgil Michel, and the problem of clerical politics": *Journal of Church and State* (Winter), 113–129.

K. E. SCHMIESING (2002) "Catholic Critics of the New Deal: 'Alternative' Traditions in Catholic Social Thought", *Catholic Social Scientist Review*, 7, 1–23.

J. TOWNSHEND (1990) *J. A. Hobson*, Manchester and New York, Manchester University Press.

La **Revista de Fomento Social** en la red:

www.revistadefomentosocial.es

En *Revista de Fomento Social* desde 1997 hemos renovado el interés por dar a conocer al mayor número de personas nuestra producción científica. El acceso es libre desde la aparición de cada número.

Para la "descarga" de los artículos en PDF tan sólo se pide que los lectores se registren previamente por medio de un formulario muy sencillo, que se responde en la propia página informática (*website*) de la revista y que nos permite conocer quiénes son nuestros lectores.

Los lectores registrados en la web tienen acceso libre a todos los artículos de la *Revista de Fomento Social* (actualmente están disponibles desde el año 1967).

Además de la posibilidad de "navegar" por los años y números publicados disponibles, la página *web* incorpora un "buscador" que facilita la localización de toda la información.

A todos los lectores registrados se les envía un correo electrónico con el aviso desde la aparición de cada nuevo número, del que inmediatamente se puede consultar el índice, los resúmenes (*abstracts*) y palabras clave (*key-words*) en castellano, inglés y francés, así como el editorial en castellano y en inglés.

RFS

DOCUMENTOS

El texto que sigue, ha sido elaborado, a petición del Padre General de la Compañía de Jesús, por un grupo de jesuitas relacionados con el Oriente Próximo. Es ante todo una llamada a la conciencia personal de cada uno, ante lo que viven muchos cristianos del Oriente Próximo en el día de hoy.

Deseamos que pueda servir para un intercambio de ideas y animar también a todos aquellos y aquellas que estén abiertos a la preocupación del futuro de los pueblos de la región, en las iniciativas concretas que pudieran tomar.

Recuperar la palabra en Medio Oriente

Grupo de reflexión de la Compañía de Jesús

1. La situación dramática que vivimos actualmente en Oriente Medio tiene su origen en los conflictos locales, regionales e internacionales, en la competitividad entre las potencias mundiales por hacerse con los recursos de la región y en las luchas internas por la justicia social, por la libertad y por el establecimiento de unos regímenes políticos que respeten la dignidad humana. Esta dramática situación nos sume frecuentemente en una mezcla de desánimo ante la locura criminal, de cansancio extremo ante una paz que parece inalcanzable y de impotencia para actuar en un contexto geopolítico difícil de entender. Las distintas partes de estas sociedades, sufren el influjo de esta locura, comenzando por las comunidades cristianas, musulmanas y judías, particularmente en Palestina, Siria, Irak, Libia y Yemen, pero también en un grado o en otro, en muchos otros países de la región. Ante este drama, tenemos que romper el silencio y despertar las conciencias individuales y la de la comunidad internacional.

I. Primera parte: una situación alarmante

2. La gravedad y la precariedad de la situación en la que se encuentran los pueblos de los países en conflicto aparecen claramente en las cifras suministradas por las agencias internacionales. Por no citar más que el caso de Siria, según OCHA¹, 13,5 millones de sirios (sobre una población estimada en 2010 en 22 millones de habitantes) necesitan ayuda humanitaria, 4,8 millones han salido del país para refugiarse en los países vecinos o en Europa, y 6,6 millones están desplazados en el interior de su país a causa de la violencia.

3. Evidentemente las comunidades cristianas figuran entre las que sufren esta situación catastrófica. Dos declaraciones recientes firmadas por el Papa Francisco, una con el Patriarca Bartolomé, el 25 de marzo de 2014, y otra con el Patriarca Cirilo el 12 de febrero de 2016, han arrojado luz sobre esta situación. La primera declaración alertaba precisamente sobre la situación de *las Iglesias en Egipto, en Siria y en Irak, que han sufrido más dolorosamente en razón de los sucesos recientes*². La segunda declaración subrayaba igualmente el hecho que

*en numerosos países del Oriente Próximo y de África del norte, nuestros hermanos y hermanas en Cristo son exterminados por familias, ciudades y pueblos enteros. Sus iglesias son destruidas y saqueadas de forma salvaje, sus objetos sagrados profanados, sus monumentos destruidos. En Siria, en Irak y en otros países del Oriente Próximo, observamos con dolor el éxodo masivo de cristianos de la tierra en la que comenzó a propagarse nuestra fe y en donde vivieron desde los tiempos apostólicos en unión con otras comunidades religiosas*³.

4. Por primera vez en la historia de la ONU, el Consejo de Seguridad se reunió el 27 de marzo de 2015 dedicando la sesión a la situación de los cristianos de Oriente y a otras minorías. En el transcurso de la sesión, el Secretario General de la ONU, señor Ban Ki-Moon, habló de los grandes peligros a los que están

¹ Información dada por el United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs <http://www.unocha.org/syria> (sitio consultado el 14 de junio de 2016) .

² Declaración conjunta del Papa Francisco y del Patriarca Bartolomé, n. 8 (Jerusalén, 25 de mayo de 2014): http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140525_terra-santa-dichiarazione-congiunta.html (sitio consultado el 14 de junio de 2016).

³ Declaración común del Papa Francisco y del Patriarca Cirilo de Moscú y de toda Rusia, n. 8 (La Habana el 12 de febrero de 2016: http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160212_dichiarazione-comune-kirill.html (sitio consultado el 14 de junio de 2016).

expuestas las minorías de ciertos países del Medio Oriente, añadiendo que están en juego millones de vidas humanas y el tejido social de países enteros⁴.

5. Estas declaraciones e iniciativas manifiestan, entre otras cosas, hasta qué punto la presencia milenaria de los cristianos en Oriente ve gravemente amenazado su futuro. Según la estimación del informe del Secretario General del Sínodo de los obispos para Medio Oriente en 2010⁵, la región podía contar en esa fecha con alrededor de 20 millones de cristianos (5,62% de la población), de los cuales 5,7 millones eran católicos (1,60% de la población) repartidos en los 16 países, además de Jerusalén y los territorios palestinos: Arabia Saudita, Bahrein, Chipre, Egipto, Emiratos Árabes Unidos, Irán, Irak, Israel, Jordania, Kuwait, Líbano, Omar, Qatar, Siria, Turquía y Yemen. Desde entonces, la situación no ha hecho más que deteriorarse en numerosos países.

6. Frente a esta situación, los cristianos de todo el Oriente Próximo, en particular en el Líbano, en Jordania, en Palestina y en Egipto son presa de profunda angustia y de gran inquietud por su futuro. Muchos han emigrado y son numerosos los que esperan una ocasión que les permita emprender definitivamente el camino del exilio en Occidente.

1.1. Los orígenes de esta dolorosa situación

7. Distintas razones explican las dificultades que viven los cristianos. A veces se les identifica con Occidente, frente al que muchos musulmanes experimentan un profundo resentimiento desde la caída del imperio otomano, pero sobre todo después de la creación del estado de Israel y del nacimiento del conflicto árabe-israelita. Otras veces se les ataca simplemente porque son el elemento más débil de la sociedad, y son acusados de apoyar a los regímenes locales. No rara vez es el hecho mismo de ser cristianos lo que resulta insoportable para los elementos islámicos más radicalizados. De este modo los cristianos acaban por ser el blanco natural de la violencia que desgarrar a los países del Medio

⁴ Naciones Unidas–Consejo de Seguridad, sesión del 27 de marzo de 2015 sobre la situación del Medio–Oriente (víctimas de ataques y de exacciones étnicas o religiosas en el Medio–Oriente). Ver: <http://www.un.org/press/fr/2015/CS11840.doc.htm> (sitio consultado el 14 de junio de 2016).

⁵ Cf. Informe del Secretario General del Sínodo de los obispos (Mons. Nikola Eterovic), La Iglesia Católica en el Medio–Oriente: Comunión y testimonio, Ciudad del Vaticano, 2010, p. 7 en: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20101010_relazione-seg-gen_fr.pdf (sitio consultado el 14 de junio de 2016).

Oriente. Violencia ciega que no deja fuera a ninguno de los que componen las sociedades de estos países.

8. Tras la esperanza que despertaron “las primaveras árabes” del 2011, los cristianos, como también una gran parte de los habitantes de la región, se hallan hoy día en medio de una gran confusión. Si la situación actual ha llegado a ser de relativa estabilidad en Egipto, sigue siendo explosiva en Irak, en Siria, en Yemen y en Libia, donde el escenario militar se hace cada vez más internacional. No podemos olvidar tampoco la situación en Tierra Santa, donde la ausencia de estatuto político suscita la tensión permanente entre palestinos e israelíes, origen de la violencia que padecen ambos pueblos.

1.2. Grandes esperanzas

9. A pesar de todo la tragedia de los cristianos de Oriente y de todos los pueblos árabes, no debe impedirnos vislumbrar un signo de esperanza en las sublevaciones populares que se han producido. ¿Cuál es su significado? La población de esta región desea una vida mejor; los regímenes que se han sucedido no han logrado acelerar el progreso de sus respectivas sociedades; el Islam político, que ha sido a menudo la única fuerza de oposición organizada, ha fracasado totalmente en su intento de producir un sistema de gobierno capaz de integrar los principios de la modernidad. Cuando comenzaron los levantamientos, la población esgrimía el eslogan de la dignidad, manifestando así el deseo de emancipación que se nutría de los valores de la modernidad, la democracia, los derechos del hombre, la justicia social y de la apertura cultural que los medios de comunicación ponían a su alcance. Esos levantamientos no han tenido una traducción concreta y eficaz en programas económicos ni políticos. La persistente debilidad de las autoridades centrales frente a los desafíos de cada país, y la ausencia de una oposición con política clara y unificada, han dejado dramáticamente paso al caos, al surgir de extremismos y a intervenciones exteriores.

2. Segunda parte: toma de conciencia para construir el futuro

10. Escuchamos el grito de estos hombres y mujeres, cristianos, musulmanes y de otras confesiones. Sufrimos con ellos la violencia activa y la pérdida de confianza en el futuro. Pero tampoco podemos contentarnos con permanecer constatando sin más el drama que se desarrolla ante nuestros ojos. La esperanza y la responsabi-

lidad cristianas nos empujan a trabajar con otros para que las fuerzas de división y de muerte no continúen su acción destructiva.

2.1. La palabra en el corazón de lo político

11. La crisis del Medio Oriente es ante todo una crisis de la Palabra. Palabra confiscada, incluso amordazada, palabra truncada o mentirosa, palabra desconectada de la vida de las gentes... que ha conducido a un desfalco más o menos total de lo político y ha gangrenado también las esferas culturales y religiosas. Las poblaciones de la región tienen una gran aspiración a tener por fin derecho a la palabra. Esta libertad de expresión se ha reivindicado por ejemplo en la vida política, a menudo pervertida por el clientelismo, el dominio del clan, la corrupción y la instrumentalización de las religiones. En lo que toca a la economía es con frecuencia objeto de control por parte de los estamentos próximos al poder. A menudo se invocan la democracia y la transparencia, instrumentalizándolas en los discursos y proclamas solemnes, pero ni se desean ni se promueven. Las minorías se encuentran pronto en la periferia de la vida nacional, a lo más se las tolera, se sospecha constantemente de ellas y se las acusa de estar implicadas en el momento en que la inestabilidad política se apodera de los países.

12. La educación para la democracia exige la implicación de todos, comenzando por las autoridades políticas del país. Pero también de todas las instituciones educativas. Es en efecto por medio de la cultura, del conocimiento y el encuentro con otros, como podrán desaparecer la desconfianza, los prejuicios y la lectura simplista de la realidad, y podrá así tejerse un cuerpo social. Es urgente, desde el punto de vista ciudadano y educativo aprender a escucharse, a hablarse, a respetar a los demás, a dar el lugar justo tanto a la persona como a la comunidad, a gestionar los conflictos. La educación ciudadana supone un verdadero aprendizaje en los derechos del hombre y una reflexión sobre la noción de laicidad (en el sentido de una ciudadanía que reconoce y respeta la pluralidad cultural y religiosa). Solamente bajo esta condición, la religión encontrará su justo lugar en el espacio público y permitirá una contribución positiva para la convivencia.

13. La vida política es a menudo rehén de grupos que se han apoderado del poder. En estas ocasiones el repliegue sobre la propia comunidad de pertenencia aparece a menudo como la solución menos mala. Un guion posible sería permitir un acceso verdadero de hombres y mujeres representativos a las responsabilidades políticas, permitiendo así una renovación de las clases dirigentes. Esta perspectiva

puede parecer inalcanzable en muchos países. Pero aunque sea algo que necesita tiempo, es un objetivo al que hay que dar prioridad en nuestro trabajo.

14. Es vital para nuestros países descubrir la importancia de la noción del *bien común* e inscribirlo en el derecho y en las prácticas políticas y económicas. Esto supone trabajar por lograr cambiar la mentalidad y las estructuras de la vida común, para defender que todos tenemos igual dignidad.

2.2. Urgencia de una renovación espiritual y religiosa

15. La situación del Medio-Oriente manifiesta al mismo tiempo una crisis espiritual y religiosa. Los dramas que conoce la región, la reducción del espacio público, las dificultades económicas persistentes, llevan a que muchas personas tengan, como únicos lugares de afirmación de su identidad humana y espiritual, los ritos y las tradiciones de su propia comunidad. Muchos no ven ya sentido de su existencia, y han perdido la confianza en sus responsables religiosos.

16. La imbricación de lo religioso en lo político ha contribuido desde hace tiempo a confundir responsabilidades e intereses. En muchas situaciones son los responsables religiosos los que desempeñan un papel político. Y numerosos problemas, que son ante todo políticos, no habiendo sido tratados como tales, han abandonado este registro poco a poco para pasar al religioso, con todos los riesgos que ello comporta de "comunitarización" e incluso de radicalización.

2.3. La identidad cristiana

17. La presencia cristiana en la región recibe también una fuerte sacudida. ¿Qué significa ser cristiano hoy en esta región del Oriente Medio, testigo del nacimiento del cristianismo? ¿Qué significa seguir a Cristo en el contexto actual? ¿Qué cristianos formamos? ¿Qué testimonio damos de la verdad y de la justicia?

18. La identidad cristiana no puede ser solo una identidad en oposición a otra (ser cristiano porque no se es musulmán o no se es judío), ni ser solamente custodia de una tradición ritual y litúrgica, por muy importante que ello sea, ni tampoco puede convertirse en un valor añadido para poder emigrar, sino más bien una afirmación positiva, consciente, y renovada de una verdadera experiencia espiritual personal y eclesial.

19. Como diferentes Sínodos y Asambleas de las Iglesias de Oriente⁶ han proclamado ya más de una vez, esta invitación a la renovación espiritual y teológica pasa, de un modo u otro, por optar verdaderamente por el diálogo y el debate en el interior mismo de las Iglesias, incluso comenzando por sus pastores, por la calidad del testimonio, la preocupación por una simplicidad de vida vivida según el espíritu del Evangelio y por una distancia profética con respecto al poder. Debe pasar igualmente por la voluntad real y valiente de unidad entre las Iglesias, de la que el pueblo cristiano tiene tanta necesidad.

2.4. *El compromiso cristiano*

20. Este compromiso cristiano pasa por desarrollar una teología de la “resistencia espiritual”. Esto significa profundizar en aquella pertenencia personal y comunitaria a Cristo que devuelve el sentido a una presencia quizá frágil, debido a la violencia y la intolerancia, o amenazada por las corrientes individualistas y consumistas. Este enraizamiento espiritual será portador de un ánimo renovado que manifieste la atención, la proximidad, y la misericordia de Dios en las diferentes realidades de la sociedad, especialmente en la educación, la salud, y el desarrollo. Al elegir un compromiso nuevo con esta vía de apertura que supera los repliegues comunitarios y confesionales, la Iglesia del Medio Oriente se siente portadora de valores humanos al servicio de todos los ciudadanos, en particular de los más débiles de la sociedad.

2.5. *Con los musulmanes*

21. El fundamentalismo musulmán, la radicalización de ciertas corrientes del Islam y la locura de grupos como el Estado Islámico, constituyen causas muy legítimas de miedo para los cristianos. En ciertos países, las persecuciones son importantes, la violencia anticristiana notoria, y el hecho de vivir juntos se presenta como un recuerdo perdido. Pero no tenemos que olvidar que muchos musulmanes son también víctimas de este extremismo surgido dentro de su propia religión. La grave crisis que conoce el Islam, va más allá del Medio Oriente y atañe al mundo entero. Se ha hecho difícil saber de qué Islam estamos hablando, ya que las situaciones,

⁶ Ver: CONSEJO DE LOS PATRIARCAS CATÓLICOS DE ORIENTE, *Juntos ante Dios por el bien de la persona y de la sociedad* (sobre la coexistencia entre musulmanes y cristianos en el mundo árabe), 3ª Carta Pastoral de los Patriarcas Católicos de Oriente dirigida a sus fieles, en Oriente y en la Diáspora, Navidad 1994. (http://www.cpcoc.me/fr/images/3e_lettre_fr.pdf)

las referencias, las pertenencias... son numerosas y complejas. Pero en el centro de esta crisis todos los musulmanes tienen planeada la cuestión de la relación de su religión con la historia, con la modernidad y su capacidad para iniciar un verdadero trabajo de interpretación de los textos sagrados. Es preciso encontrar el camino para un verdadero diálogo que renuncie a la violencia entre las dos corrientes mayoritarias del Islam: el Sunismo y el Chiismo.

22. Más que nunca conviene facilitar, mientras aún es posible, aunque sea en forma modesta, que se organicen encuentros. Lo que hace descender el miedo y recuperar la confianza es el conocimiento personal del otro. Tenemos que entablar juntos el combate para propiciar un estado de derecho, democrático, respetuoso con las legítimas aspiraciones de las personas y de los grupos que lo constituyen. Los cristianos, que en la historia de la región han participado en el Renacimiento cultural, intelectual y artístico árabe (Al Nahda en los siglos XIX y XX), y se han mostrado activos en el cambio social, tienen todavía mucho que aportar, para escribir una nueva página de la vida de esta región. Su presencia será precisamente preciosa para poder compartir con los musulmanes este cometido de decir una palabra liberadora, impidiendo el riesgo de colapso que provocaría la desaparición de la alteridad.

2.6. La responsabilidad internacional

23. No es posible contemplar esta región, presa de dramas violentos y criminales, haciendo abstracción de influencias y responsabilidades regionales e internacionales. La voluntad de lograr la paz y la estabilidad va más allá de la sola responsabilidad de los actores locales. Es legítimo poner en cuestión la política que se ha puesto en práctica, los intereses en juego, el tipo de financiamiento empleado por parte de unos y otros y que han conducido a la situación que conocemos.

24. Cien años después de los acuerdos Sykes-Picot que trazaron los contornos de la región en sus grandes líneas, parece que estamos otra vez en una época en la que se buscan nuevos trazados y nuevos equilibrios, con el riesgo de que los cambios de fronteras y la destrucción de países, debiliten todavía más las comunidades minoritarias e impidan la convivencia. La responsabilidad de las potencias implicadas y de la comunidad internacional en su conjunto, tiene la obligación de salir de un cierto maquiavelismo, de su pasividad y unas disputas ideológicas que sólo provocan que se agrave el desastre humano, moral y cultural tan fuerte que vive el Medio Oriente desde hace mucho tiempo. De esta manera, la regulación justa y digna del problema palestino-israelí, desde hace tiempo relegado, y que ha

minado toda la región desde hace decenios, ayudará a abrir nuevas perspectivas de entendimiento y de vida en común.

25. La opción por el diálogo y cuidar la calidad de nuestra palabra con los demás, es la primera etapa de un largo proceso de reconstrucción de una región, en la que los cristianos tienen gran importancia y que tiene mucho que aportar a sus habitantes y al mundo.

Junio 2016

(Texto original: francés)

editorial 
SALTERRAE


Gaël Giraud

La ilusión financiera

GAËL GIRAUD
La ilusión financiera

  208 págs.
P.V.E.: 15,50 €



Desde el año 2010, la crisis financiera de los créditos subprime se ha transformado en una crisis de la deuda pública de los diferentes países, y todo parece indicar que lo peor está aún por llegar. El callejón sin salida en que los mercados financieros encierran a la economía europea llega incluso a poner en entredicho a las instituciones mismas que rigen la vida en común europea. ¿Existen otras soluciones que no sean la generalización de los planes de austeridad presupuestaria, el pago de la deuda bancaria por los contribuyentes y la deflación? Publicado en Francia en 2012, este libro ha sido objeto de infinidad de artículos de prensa que han subrayado la claridad y la audacia de las afirmaciones de su autor.

editorial 
SALTERRAE

José Sols Lucia (ed.)

Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI

JOSÉ SOLS LUCIA (ED.)
Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI
A partir de la encíclica Caritas in veritate

  448 págs.
P.V.P.: 21,95 €

En el actual contexto de globalización, con los inmensos desafíos que supone para la humanidad, el Grupo de Pensamiento Social Cristiano de UNIJES (Universidades Jesuitas de España) presenta algunos de los conceptos más importantes del pensamiento social cristiano en general, y de la doctrina social de la Iglesia en particular, y lo hace tomando como eje central la encíclica *Caritas in veritate* (2009), del papa Benedicto XVI, para mostrar cómo el pensamiento social cristiano está ya contribuyendo a la construcción de un mundo más humano y más justo en este siglo XXI.

Comentario

Gonzalo Villagrán Medina S.I.¹

El reciente documento *Medio Oriente: Recuperar la palabra*, escrito por un grupo de expertos a petición de Adolfo Nicolás, prepósito general de la Compañía de Jesús, sobre la situación de los cristianos en la actual crisis de Oriente Medio supone una muy buena descripción del contexto del diálogo islamo-cristiano en la actualidad.

1. Lo primero que hay que señalar en el documento es la honda toma de conciencia ante la situación de crisis, violencia y opresión existente en Oriente medio que conlleva una enorme injusticia principalmente para los cristianos de aquella tierra, aunque en muchas ocasiones afecte también a los propios musulmanes. El diálogo islamo-cristiano actual tiene que saberse en un escenario de crisis y de urgencia que no permite entenderlo de manera abstracta y alejada de la realidad, sino que exige dirigir los esfuerzos a poner paz en esa situación.

Por otra parte, centrar la mirada en la situación de intolerable injusticia de las comunidades cristianas de Oriente medio nos obliga a superar una mirada eurocentrista tan sólo preocupada ante la amenaza terrorista a nuestra seguridad como europeos. Igualmente, nos obliga a sacudirnos de encima cualquier ingenuidad o irenismo simplista en el encuentro con nuestros hermanos musulmanes. Creemos en la necesidad y la bondad del diálogo, pero éste debe incluir una mirada a la realidad que saque a la luz las situaciones de injusticia y las ponga sobre la mesa, lo que debe ser un acicate para un diálogo más realista y más esforzado a la vez.

2. En segundo lugar, está claro que el documento sitúa en el centro del diálogo islamo-cristiano la visión de la política de ambas tradiciones religiosas, y no tanto los grandes principios teológicos. El diálogo islamo-cristiano actual ha de esforzarse en dialogar sobre los grandes principios de una vida política justa y ha de ser un diálogo que busque para cada tradición religiosa una sana apropiación de aquellos principios, que no son de ninguna tradición concreta sino son fruto del avance moral en la historia de la humanidad. Esta apropiación debe hacerse

¹ Facultad de Teología, Granada. Miembro de la Cátedra andaluza de diálogo interreligioso (CANDIR) y del Grupo PLURIEL, Lyon (Francia).

desde el interior de la propia tradición religiosa y desde las propias fuentes; si no, aquél se limitará a ser un barniz que no cambie el fondo de las mentalidades. Podemos tomar como ejemplo el largo y complejo proceso de recepción y aceptación de la democracia por parte de la Iglesia católica que culminó con la encíclica *Pacem in Terris* en 1963. Este proceso nos habla del largo camino que tiene la tradición islámica por delante para acoger plenamente valores como éste, e igualmente de la posibilidad real de que ese camino se dé, por lo que hay que destacar las bases ya existentes en el Islam para acoger estos valores como el concepto de *shûra* (consenso) como forma de resolver problemas de la *umma* por la participación de muchos. Algo tan propio de la democracia occidental como el hecho de votar para elegir gobierno no es ningún problema para la legislación islámica (M. KÜNKLER, 2013).

Se percibe claramente que el reto es poder tener una comprensión común de valores como la dignidad humana, la libertad religiosa o la democracia.² De hecho, como bien dice el documento, estos son los anhelos primeros que movilizaron a las poblaciones en el comienzo de las primaveras árabes, estos anhelos ni se han cumplido ni han dejado de estar presentes.

3. En tercer lugar, como bien dice el título del documento, lo que necesitamos es “recuperar la palabra”, es decir volver a experimentar el diálogo como algo efectivo y útil. Muchos, ante las situaciones de violencia, injusticia y manipulación política de la religión, concluyen que el diálogo interreligioso ha sido una postura ingenua e infantil de otros tiempos más optimistas. Para estas personas habría que desarrollar un realismo pétreo capaz de hacer frente con dureza a la dureza del otro. Ciertamente el diálogo interreligioso debe integrar la experiencia de fracaso que esta crisis supone, pero aun así, al final sólo el diálogo puede ayudarnos a salir de aquí.

Actualmente existe una segunda generación de teólogos dedicada al diálogo interreligioso, que quiere romper con una primera que habría desarrollado una postura más ingenua. Estos autores intentan integrar en sus modelos de diálogo la realidad de la incomprensión, de la diferencia, o la necesidad de cuidar la propia identidad. La teóloga belga Catherine Cornille habla, por ejemplo, de la necesidad de desarrollar unas virtudes características para poder dialogar: humildad, compromiso con la propia tradición, interconexión, empatía y hospitalidad (Catherine CORNILLE, 2008). Por otra parte, el teólogo libanés Michel

² Es muy importante –y esperanzador– el trabajo que están realizando diferentes pensadores musulmanes contemporáneos para integrar estos principios políticos en el Islam. Cf. Abdullah Ahmed AN-NA’IM, 2008 y Abdulaziz SACHEDINA, 2009.

Younès sugiere desarrollar una teología de las religiones sistémica que se elabore teniendo en cuenta las condiciones sociales, muchas veces muy tensas, en que se produce el diálogo (Michel YOUNÈS, 2015). En todo esto hay algo de la necesidad de alcanzar en el diálogo interreligioso una “segunda ingenuidad”, en términos de Paul Ricoeur.

4. Finalmente, para todas las comunidades cristianas este documento debería ser un aldabonazo que nos despertase de nuestro tal vez interesado olvido sobre la realidad de las comunidades de cristianos de Oriente medio. Como antaño los mozárabes en la España musulmana, estas comunidades cristianas han mantenido su fe durante siglos en los países de Oriente medio a pesar de mil vicisitudes, en medio de un entorno culturalmente musulmán, y haciendo del árabe su lengua litúrgica y teológica. De hecho, estas comunidades fueron las primeras comunidades cristianas en desarrollar un diálogo interreligioso con el Islam, diálogo de una enorme fecundidad (GONZÁLEZ CASADO, Pilar, editora 2015). Hoy en día, su presencia en Oriente medio se vuelve muy importante por ser, por una parte, una tercera parte neutral en los conflictos israelo-palestino o sunita-chiita, por otra parte, una comunidad que tiene ya integrada la separación religión-política en una tierra donde esto no es lo normal.

Debemos volver a fijarnos en estas comunidades y sentir sus dolores, no para reforzar una postura identitaria frente al Islam o para justificar nuestras cerrazones, sino para que el diálogo islamo-cristiano, tan necesario en Europa, conecte con sus auténticas raíces en la historia de la Iglesia y para que sea un diálogo que busque la justicia y no sólo una apariencia de ella.

Bibliografía

AN-NA'IM, A. A. (2008) *Islam and the secular State: negotiating the future of Shari'a*. Cambridge (Massachusetts, EE.UU.), Harvard University.

CORNILLE, C. (2008) *The Im-Possibility of interreligious dialogue*, Nueva York, Crossroad.


GONZÁLEZ CASADO, P., editora (2015) *El diálogo de Abrahán de Tiberíades con 'Abd al-Rahman al-Hasimi en Jerusalén hacia el año 820*, Madrid, Católica (BAC).

KÜNKLER, M. (2013) “Democracy”: *The Princeton Encyclopedia of Islamic political thought*, Princeton, Princeton University.

SACHEDINA, A. (2009) *Islam and the Challenge of Human Rights*, Nueva York, Oxford University.

VARIOS AUTORES (2012) *Pour une théologie chrétienne des religions*, París, Desclée de Brouwer.

YOUNÈS, M. (2015) "La vocation des chrétiens d'Orient dans leur rapport à l'islam et aux musulmans": Marie-Hélène ROBERT y Michel YOUNÈS, editores (2015) *La vocation des chrétiens d'Orient. Défis actuels et enjeux d'avenir dans leurs rapports à l'islam*, París, Karthala, 45–69.

editorial 
SAL TERRAE

Leonardo Boff


LEONARDO BOFF
La sostenibilidad
Qué es y qué no es

La sostenibilidad
Qué es y qué no es

Presencia Social

224 págs.
PVP: 14,00 €

Sobre el Sistema Tierra y el Sistema Vida, incluida la especie humana, pesan graves amenazas originadas por la irresponsable actividad humana, a punto de destruir el frágil equilibrio del planeta. La consecuencia más perceptible es el calentamiento global, que se revela en hechos tan extremos como los tsunamis, las grandes sequías y las devastadoras inundaciones.
Frente a la crisis socioambiental generalizada, la sostenibilidad constituye una cuestión de vida o muerte. El autor realiza un recorrido histórico desde el siglo XVI hasta nuestros días, sometiendo a rigurosa crítica los distintos modelos existentes de desarrollo sostenible.

editorial 
SAL TERRAE

Ugo Biggeri

UGO BIGGERI
El valor del dinero
Banca, finanzas y ética más allá del mito del crecimiento

El valor del dinero
Banca, finanzas y ética más allá del mito del crecimiento

Presencia Social

160 págs.
PVP: 12,95 €

«El valor del dinero no está en el dinero mismo, sino en las personas que lo usan, en las relaciones que favorece, en el bien común que crea».
«¿Qué puedo hacer con mi dinero? Como es obvio, puedo hacer muchas cosas y muy diferentes entre sí, pero la primera de todas es... ¡hacerme preguntas! Preguntas acerca del dinero, de su significado, de su valor, del valor que tiene para nosotros. Las preguntas acerca del dinero son en nuestros días, lo queramos o no, preguntas sobre la vida» (Ugo Biggeri).

106 REVISTA DE ESTUDIOS REGIONALES

2ª EPOCA Mayo-Agosto 2016

SUMARIO

I. Presentación

José J. Romero Rodríguez Homenaje a D. Adolfo Rodero

II. Artículos

Antonio Rafael Peña Sánchez, Mercedes Jiménez García, José Ruiz Chico Capital humano, inversión educativa y crecimiento económico: revisión y actualización de la asimetría económica regional en España (1980-2012)

Amelia Branco, Francisco Manuel Parejo Moruno, Joao Carlos Lopes, José Francisco Rangel Preciado Cambios en la localización de la industria corchera mundial. Una perspectiva histórica

Ernest Reig Ciudades y calidad de vida en el Área Metropolitana de Valencia

María del Carmen Pérez González, Miguel Blanco Canto Evaluación de los programas de intermediación al empleo desarrollados en la Comunidad Autónoma de Andalucía durante el período 2005-2011. Una propuesta metodológica de análisis de eficiencia y productividad ligado al territorio

Álvaro Francisco Morote Seguido La disminución del consumo de agua en la costa de Alicante: una amalgama de causas múltiples e interrelacionadas

Rubén Garrido Yserte, María Teresa Gallo Rivera, Daniel Martínez Gautier La crisis económica y la geografía del tejido empresarial español

José David Cisneros Martínez, Antonio Fernández Morales Concentración estacional de la demanda hotelera en Argentina

NOTAS

António [Manoel de Oliveira] Guterres (Lisboa, 30-IV-1949), próximo Secretario general de Naciones Unidas a partir de 1-I-2017, elegido por aclamación del 13 de octubre de 2016, era presidente de la Internacional socialista cuando escribió el texto que presentamos, incluido como epílogo al libro *Tender puentes. PSOE y mundo cristiano* (Bilbao 2001), coeditado por Desclée de Brouwer y la Fundación Pablo Iglesias a cargo de Ramón Jáuregui Atondo y Carlos García de Andoin Martín.

Guterres es ingeniero físico y electrónico y había sido secretario general del partido socialista portugués desde 1992 y presidente del Gobierno de Portugal (1995-2002). Cuando dimitió de su cargo, volvió al ejercicio del voluntariado con los más desfavorecidos. Fue sucesivamente vicepresidente (1992-1999) y presidente (1999-2005) de la Internacional socialista y entre junio de 2005 y diciembre de 2015 ha sido Alto Comisario de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR).

Guterres se ha destacado por su compromiso con los más desfavorecidos y empobrecidos desde su etapa como militante católico comprometido durante las inundaciones que en noviembre de 1967 provocaron alrededor de 300 muertos en las chabolas de Lisboa. Al conocer que el Consejo de Seguridad había acordado su nombramiento declaró que necesitaba "humildad para las difíciles tareas y servir a los más vulnerables, a las víctimas de la guerra, del terrorismo, de las violaciones de los derechos humanos", con la misma lógica que unas semanas antes (abril de 2016) había dicho que las causas de las guerras, de la pobreza, la desigualdad, la violación de los derechos humanos y la degradación medioambiental están cada vez más vinculadas. Para Guterres tan cierto es que la llegada de refugiados e inmigrantes a Europa es minúscula y ciertamente no constituye un peligro, como que las imágenes difundidas nos han hecho percibir una impresión de pánico y de invasión incontrolada que también ha de evitarse.

Este texto, facilitado en su día por mediación de José María Cabral S.I., fue firmado tan sólo tres semanas después de los atentados contra el Pentágono y el WTC de Nueva York, como epílogo al libro citado, referido al diálogo entre el movimiento socialista y el mundo cristiano, pero puede hoy leerse también como una invitación al diálogo interreligioso: *Necesitamos, pues, muchos puentes.*

Los puentes con el mundo cristiano

António Guterres

La historia del movimiento socialista democrático nos demuestra que hay raíces múltiples en sus orígenes y en su afirmación emancipadora. La tradición clásica y judeocristiana, los valores humanistas y de la Ilustración, la herencia de las revoluciones inglesa, americana y francesa, los movimientos sindical y cooperativo, las influencias del socialismo utópico, libertario y científico, la convergencia entre el republicanismo liberal y el movimiento socialista y laborista, o entre reformismo y radicalismo, el surgimiento del modelo social-demócrata y socialista democrático, constituyen un acervo común del socialismo democrático europeo contemporáneo, que interesa profundizar en la actualidad. No obstante, en el marco de una vocación universalista, el socialismo democrático se abre en el mundo, cada vez más, a nuevas influencias y a nuevos valores.

Fieles a los principios de la autonomía individual, de la razón y de la solidaridad, continuamos ante la exigencia de conciliar permanentemente libertad e igualdad, como caras de la misma moneda. Es por ello por lo que estamos llamados a perfeccionar nuestros proyectos, aproximándolos a las personas concretas y creando síntesis reformativas, aptas para armonizar en la práctica, libertad emancipadora y solidaridad voluntaria, igualdad y diferenciación positiva, primado de la ley y regulación económica y social, autonomía y cohesión social. Además, las nuevas generaciones han estado muy marcadas por la fórmula innovadora del *programa de Bad-Godesberg* del SPD de 1959, en el que se afirmaba expresamente que el socialismo democrático “encuentra sus raíces en la ética cristiana, en el humanismo y en la filosofía clásica”, no pretendiendo proclamar verdades últimas, “no por incompreensión o por indiferencia ante las filosofías o las verdades religiosas, sino por respeto a las decisiones del hombre en materia de fe, decisiones cuyo contenido no debe ser determinado ni por un partido político, ni por el Estado. El Partido Social-Demócrata es el partido de la libertad de espíritu”.

Después de 1989, con la caída del muro de Berlín y el final de la guerra fría, hubo quien precipitadamente vio una crisis anunciada para el socialismo democrático. Pero, por el contrario, se asistió a una nueva oportunidad para una síntesis fecunda entre la regulación y el mercado, entre el Estado de derecho y la autonomía cívica, entre emancipación y solidaridad. Este es el punto en el que nos encontramos. Y si es

cierto que el concepto de Estado laico es el que anima las sociedades democráticas, no es menos verdad que el diálogo con y entre las religiones aparece cada vez más como un factor positivo de cohesión y de enriquecimiento de las sociedades en que vivimos. Ese diálogo y esa comprensión constituyen, en nuestros días, un poderoso antídoto contra todos los fundamentalismos y un factor positivo de tolerancia y de respeto mutuo. De ahí que asumamos la vocación universalista de los derechos fundamentales y la fuerza creadora del diálogo entre culturas diferentes.

En el Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica afirmó con especial fuerza y determinación esta voluntad de diálogo y de compromiso con la libertad. A la luz de la fidelidad al valor de la dignidad humana debemos tender puentes entre el socialismo democrático y el mundo cristiano, dentro de una lógica de pluralismo y de encuentro solidario de buena voluntad. Y si la igualdad entre todos es un distintivo cristiano, no podemos olvidar que es también el primer distintivo de nuestra tradición política. Después de los trágicos acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, el diálogo con las religiones se ha hecho aún más importante. El fanatismo y la intolerancia sólo se contrarrestan con apertura y libertad de espíritu, con cooperación y cultura de paz. Necesitamos, pues, muchos puentes.

Lisboa, 4 de octubre de 2001

(Traducción del original portugués de Eduardo J. ALONSO ROMO,
Universidad literaria de Salamanca)

Projet
REVUE

ÉCLAIRER L'AVENIR

NUMÉRO 354 - OCTOBRE 2016

| POURSUITE |

L'écologie, lieu d'une
renaissance spirituelle

Extrême droite :
écouter,
comprendre,
agir

BIBLIOGRAFÍA

SECCIONES: **Agricultura y alimentación / Ciencias de las religiones y Teología / Derecho / Desarrollo y cooperación / Desarrollo rural y sociología rural / Economía / Economía social / Educación y Psicología / Empresa / Ética / Filosofía / Historia / Historia social y económica / Pensamiento social cristiano / Política / Sociología / Varios**

Autores: Auxiliadora GONZÁLEZ PORTILLO es profesora de la Universidad Loyola Andalucía; Virginia NAVAJAS ROMERO es profesora de la Universidad de Córdoba; Leandro SEQUEIROS SAN ROMÁN es catedrático jubilado de universidad y miembro de la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas. Y los miembros de la redacción.

Coordinador: Adolfo RODERO FRANGANILLO.

RECENSIONES

Ciencia de las religiones

ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, P. (2015), *Por la inclusión y la sostenibilidad. Pautas de espiritualidad ignaciana*. Bilbao, Mensajero, 207 pp.¹

La publicación de la Carta encíclica "*Laudato Si, sobre el cuidado de la casa común*", del Papa Francisco está generando en

nuestro mundo, y no solo en los ambientes cristianos o religiosos, una corriente intensa de preocupación por el futuro común de nuestro modelo de desarrollo económico y social. La crisis ambiental global está ligada al futuro común de la humanidad y sobre todo de la humanidad más vulnerable. El grito de la Tierra y el grito de los pobres, es

¹ Este libro es un ensayo sobre la encíclica *Laudato Si, sobre el cuidado de la casa común* a la que hemos dedicado un número monográfico de la *Revista de Fomento Social* (el número 281). Es, por lo tanto, un interesante complemento de los escritos de dicho número. El autor del libro es un notable experto sobre la materia de la encíclica; incluimos esta recensión para animar a su lectura.

un mismo grito: de atención, de angustia, de socorro.

El autor de este ensayo, Patxi ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, es jesuita. Durante unos años trabajó en la ONGD Alboan de Cooperación Internacional. Actualmente reside en Roma, donde dirige el Secretariado para la Justicia Social y la Ecología de la Compañía de Jesús.

Aunque este ensayo no es un documento oficial de los jesuitas, sí refleja el pensamiento social que la Compañía de Jesús pretende hacer presente en nuestra sociedad del siglo XXI. De ahí su interés. Refleja la expresión de la Misión de los jesuitas hoy en una sociedad desigual, generadora de exclusión y de insolidaridad social y ecológica. Si hace unos años, la Compañía de Jesús publicó su documento “Sanar un mundo herido”, que ha sido guía de espiritualidad y práctica para la Misión de la Compañía, en la actualidad la necesidad de presencias e incidencias en el mundo conjunto de los pobres y la ecología es más perentorio. En él se situaba en el horizonte el concepto de “reconciliación”: la reconciliación con Dios, la reconciliación con nosotros mismos, la reconciliación entre los seres humanos y la reconciliación con la naturaleza. Estas cuatro líneas están muy presentes en el ensayo de Álvarez de los Mozos.

Este texto intenta mostrar cómo la espiritualidad ignaciana incluye dentro de sí una gran carga potencial que puede ayudarnos a discurrir por las encrucijadas de nuestro tiempo, en las que se juega la vida, tanto la vida humana como la del conjunto de la biosfera.

El autor –desde su privilegiada atalaya universal de la Compañía de Jesús– pretende

ofrecer las balizas más propias y adecuadas de este modo o camino –ignaciano, como lo podemos llamar– que pueden favorecer una respuesta compasiva, solidaria y honda en el actual trance histórico, entendiendo que ese camino nos permite ser más plenamente humanos y humanizadores. Y no solo esto. La lectura meditada y sapiencial de estas páginas por parte de quienes hayan sentido y gustado la experiencia de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio les puede ayudar a profundizar en su experiencia humana y evangélica. Y también a quienes aún no se hayan acercado a la experiencia de los Ejercicios ignacianos, la lectura de este ensayo puede ayudar a que les prenda el deseo de conocerlos. Porque la vivencia de este pequeño libro del siglo XVI lleva dentro una carga de cambio personal y social de gran envergadura.

El “objetivo de este libro”, por tanto, consiste en ofrecer pautas de espiritualidad ignaciana que nos orienten en las tareas de este tiempo nuestro –la personalización (humanización, espiritualidad), la inclusión (la reconciliación de los seres humanos) y la sostenibilidad global del planeta (ecología integral)–, correspondientes a tres grandes desafíos que nos acompañan hoy y lo seguirán haciéndolo en las próximas décadas: la construcción de la persona, la exclusión social de millones de seres humanos y el deterioro ambiental, el cuidado de la casa común frente a la crisis ecológica global. De ahí que se incluya un sucinto análisis de la realidad (en el capítulo introductorio) y una larga exposición de algunos aspectos de la espiritualidad ignaciana (capítulo 2) (p. 21).

Para el autor de este ensayo, la conciencia de que vivimos en un mundo desigual, en el que 2.500 millones de seres humanos son pobres, con ingresos inferiores a dos dólares diarios, nos sumerge en el mar de la injusticia y de la exclusión. Millones de seres humanos quedan excluidos de la

marcha ascendente del proceso global de crecimiento y de desarrollo tecnológico. Los datos aportados por las ciencias sociales son aplastantes y convincentes para cualquier ser humano. El modelo de crecimiento y desarrollo deshumaniza, despersonaliza, esclaviza a millones de personas. Tanto a las personas que tienen de casi todo como a lo que no tienen de casi nada. Tener –y sobre todo tener riqueza– genera desigualdad y exclusión, y por ello deshumaniza.

Pero al mismo tiempo, ese tipo de crecimiento y de desarrollo tecnológico está creando heridas profundas en el tejido ecológico de nuestro planeta. Nuestro modo de producción y consumo es *insostenible*. Conduce a una crisis ambiental global irreversible que nos arrastra a todos y sobre todo a los más pobres.

Por ello, como apunta el autor,

hablamos (...) de tres desafíos de nuestra época: la construcción de la persona, la exclusión y el deterioro medioambiental. Se trata de retos que están llamados a permanecer largo tiempo entre nosotros (p. 17).

Desgraciadamente, no todos los seres humanos perciben esta realidad, pero

somos muchos quienes, ante la realidad compleja y doliente, sentimos la responsabilidad moral de ofrecer nuestra contribución. (...) De ahí la urgencia de cultivar las motivaciones interiores que movilizan, practicar las actitudes para vivir hoy en solidaridad con los últimos y buscar las fuentes para nutrir la esperanza. Es decir, la urgencia de una espiritualidad (p. 18).

El volumen que comentamos, *Por la Inclusión y la sostenibilidad. Pautas de espiritualidad ignaciana*, se estructura en torno a los tres grandes desafíos ya citados: la construcción personal –la persona confrontada con su

identidad (capítulo 3)–, la exclusión –un mundo dividido por la exclusión (capítulo 5)–, y el deterioro medioambiental –la rebelión de los límites (capítulo 7)–. Son los conceptos estructurantes alrededor de los cuales cristalizan las actitudes interiores y dinamizan hacia la búsqueda de respuestas.

Por ello, a continuación de cada uno de estos desafíos, como encabalgados con ellos, el autor ofrece orientaciones de espiritualidad ignaciana que nos ayudan a abordar las tareas que nos plantean: la *personalización* –fundar personas sólidas (capítulo 4)–, la *inclusión* –a favor de la inclusión (capítulo 6)– y la *sostenibilidad* –agradecer y sostener la creación (capítulo 8)–. Estos capítulos constituyen el bloque central del libro.

Con posterioridad a todo esto se incluyen dos capítulos que contienen características esenciales de la espiritualidad ignaciana: la perspectiva de la esperanza –capítulo 9– y la dinámica de la compasión –capítulo 10–.

El capítulo 11 (“Conclusión: espiritualidad y estrategia”) aboga por la oportunidad, necesidad y urgencia de una *transformación interior*. En las páginas anteriores se ha pretendido movilizar y revolucionar el modo de vivirnos a nosotros mismos.

Estamos emplazados a definir nuestra propia identidad mirando hacia delante, dialogando con el pasado solo de un modo vago, junto a otras muchas opciones que entran en competición. Por el camino se nos cayeron las seguridades de antaño, se complicaron los compromisos definitivos y nos sentimos en mayor soledad. Como contrapartida, tenemos la capacidad de ser más auténticos y de gozar de la belleza de esta aventura de construcción de la propia persona (p. 197).

Para ÁLVAREZ DE LOS MOZOS,

La espiritualidad— a la que en otros lenguajes se llama valores humanos o humanismo — es fuente de esperanza. Nuestro mundo está necesitado, también hoy, de una profunda espiritualidad. Por la gravedad de los retos, quizá la necesitemos más perentoriamente que en otros momentos de la historia (p. 200).

Pero es necesario ir más allá:

Pero no basta con solo la espiritualidad. Cuando esta camina en soledad, corre el riesgo de caer en el espiritualismo, en formas de evasión más o menos notorias. La espiritualidad da la fuerza, pero también necesitamos clarividencia para situarnos ante la realidad y responder a sus desafíos. Jesús decía: “Sed sencillos como palomas, pero astutos como serpientes”. Los hijos del reino también necesitan astucia, que podríamos llamar estrategia (p. 203).

Esto implica saber hacer una reflexión sobre la realidad, saber quiénes somos nosotros, cuáles son nuestras fortalezas y debilidades y elaborar estrategias para lograr un mayor y mejor impacto.

Se necesita una estrategia que mire al conjunto del mundo y se implique en la construcción de una ciudadanía internacional, consciente y solidaria, comprometida con los

más pobres y defensora de la naturaleza. No se puede quedar cegada por los confines de la realidad local (p. 204).

Estas páginas desean animar a una actitud de solidaridad esperanzada ante la magnitud de los problemas actuales, tan inasibles. De hecho, la espiritualidad cristiana, y con ella la ignaciana, está radicada en la esperanza.

No se incluyen notas a pie de página, dado que la mayor parte de los datos mencionados pueden encontrarse fácilmente en otros textos. Pero se incluyen algunas lecturas recomendadas al final de los capítulos dedicados al análisis de la realidad, que pueden ayudar a profundizar en diversos aspectos.

La lectura del texto supone un cierto nivel de conocimiento, tanto de la espiritualidad ignaciana como de la problemática ambiental global del planeta, pero no supone su lectura una excesiva complejidad. Tal vez la dificultad de comprensión venga más de los prejuicios culturales de la sociedad del bienestar que de la comprensión intelectual de los conceptos.

[Leandro SEQUEIROS SAN ROMÁN]

Economía

SHILLER, R. (2015) *Exuberancia irracional*, Bilbao, Deusto, 538 pp.

R. SHILLER, autor del libro, premio Nobel de Economía en 2013, es profesor de la Universidad de Yale, y también tiene importantes actividades en la empresa privada: así, trabaja o asesora a Standard & Poor's, la Bolsa Mercantil de Chicago y el Barclays Bank, entre otras. Se trata por lo tanto de un destacado "teórico" pero también de una persona muy ligada a la realidad. Entre sus obras, destaca el título *Animal Spirits*, escrito en colaboración con G. Akerlof. En cuanto a su especialidad, hay que subrayar que además de economista, ha tenido un gran interés por la psicología, que incluso práctica profesionalmente y que le ha llevado a destacar como uno de los principales representantes de la escuela de pensamiento de psicología económica.

El libro que reseñamos tiene un contenido de gran actualidad: las burbujas económicas o financieras. En la contraportada del libro se refieren a la orientación del texto:

Exuberancia irracional se ha convertido en un clásico contemporáneo para analizar las tendencias más peligrosas de los mercados financieros y los indicadores de burbujas y crisis en ciernes... Quince años después de su primera edición, Robert Shiller actualiza los postulados que planteó entonces y demuestra que sus criterios de análisis siguen siendo totalmente válidos en la actualidad. Y no sólo eso, sino que los mercados, especialmente el inmobiliario y el de valores, muestran de nuevo síntomas de esa exuberancia irracional que tan a menudo termina en una crisis económica... diagnostica las causas de las burbujas de activos y recomienda cambios urgentes en las políticas económicas y financieras para

disminuir la probabilidad de que se repitan o, por lo menos, su gravedad...

La obra contiene un párrafo de Manuel Conthe, expresidente de la Comisión Nacional del Mercado de Valores, además de varios prefacios a las distintas ediciones. En el correspondiente a esta tercera edición (actualizada y ampliada) afirma que existen pruebas que demuestran que las burbujas se han venido precipitando desde las crisis; también es interesante observar su discrepancia con Fama, también premio Nobel, que ha mantenido que no existen burbujas especulativas. En otro párrafo alude a la expresión "espíritus animales" que rescató de Keynes y que ha dado lugar a la teoría de que el mundo económico sufre, en parte, inestabilidades psicológicas esenciales; como hemos indicado esta idea forma parte esencial de los planteamientos de Shiller.

Vamos a dar un vistazo a los contenidos de los diferentes capítulos.

En el capítulo 1 "El mercado de valores desde una perspectiva histórica" hace un recorrido histórico, sobre todo a lo largo del siglo XX de las burbujas que se han producido en los mercados de valores; utiliza especialmente un índice que en la literatura española se conoce como el PER. Se refiere a los "booms" de 1920, de 1929 (de gran trascendencia, como es sabido), de 1966 y, sobre todo, de lo que llama el "boom" del milenio, de 2000, que considera un acontecimiento único en la historia económica. Por supuesto, alude a la crisis actual aunque el objetivo de este capítulo y los siguientes es el análisis de las causas determinantes de los movimientos de los mercados en general.

El capítulo 2 "El mercado de bonos desde una perspectiva histórica", que es una novedad de esta edición, tiene un contenido equivalente al del capítulo 1, referido a los mercados de renta fija. En primer lugar, recuerda la teoría de que los bajos tipos de interés deberían conducir a un incremento de las cotizaciones de las acciones, valores que serían más atractivos que los bonos; sin embargo, el autor ha comprobado que en un largo periodo, de ciento cincuenta años, no se observa esta relación. Tampoco ha observado que exista una relación clara entre el rendimiento de los bonos y la información sobre la tasa futura de inflación, lo que le lleva a insistir en que existe un elemento especulativo en el precio de los bonos. La previsión de un incremento de los tipos de interés reales y, por consiguiente, un aumento de los precios de los bonos es para el autor un motivo de preocupación.

En el capítulo 3 "El mercado inmobiliario desde una perspectiva histórica" hace de nuevo un análisis de mercado, en este caso del inmobiliario. En el estudio de los precios de la vivienda durante ese largo periodo de ciento cincuenta años llega a la conclusión de que sus incrementos no han ido "desbocados", hasta el punto de que no llega a aclarar si la inversión inmobiliaria ha sido más rentable que la de las acciones. Sin embargo, los precios de las viviendas no parece que hayan estado determinados solamente por los costes, la demografía y los tipos de interés; sus datos muestran que ha habido un componente especulativo desde 1998, creando unos riesgos que no fueron considerados por los prestamistas hipotecarios; por ejemplo, las expresiones "exuberancia irracional", "boom" o "burbuja" con relación a este mercado no aparece en la literatura económica hasta 1987.

En los capítulos siguientes, el autor se detiene en la investigación sobre las causas de estas burbujas. En primer lugar, examina los llamados factores estructurales.

El capítulo 4 que se titula "Factores desencadenantes: Internet, la explosión capitalista y otros acontecimientos", enumera los factores que pueden desencadenar una burbuja. Esta enumeración aparece en los mismos subtítulos de este capítulo: "La llegada de internet en un momento de crecimiento sólido de los beneficios", "El triunfalismo y el declive de los rivales económicos extranjeros", "Cambios culturales y políticos que favorecían el éxito empresarial", "Un congreso republicano y los recortes fiscales en las ganancias de capital", "El baby boom y sus efectos sobre los mercados", "La expansión de las noticias de economía en los medios de comunicación", "Las previsiones cada vez más optimistas de los analistas", "La expansión de los planes de pensiones de contribución definida", "El crecimiento de los fondos de inversión en renta variable", "La caída de la inflación y los efectos de la ilusión monetaria", "Expansión del volumen comercial...", "El aumento de las oportunidades de juego", "La sociedad propietaria", "Política monetaria de apoyo", "Del miedo a la depresión a la <nueva normalidad>", "Una política monetaria y relajación cuantitativa extremadamente sueltas", "Preocupación por el fin de la vida profesional", "Desigualdad creciente" y "El ascenso de los nacionalismos y la agitación bélica". Este largo capítulo termina con la afirmación de que exclusivamente estos factores no pueden explicar los cambios de los mercados. Por otra parte, debemos tener en cuenta que el autor se refiere en gran medida a Estados Unidos.

“Mecanismos de amplificación: Esquemas de Ponzi que ocurren de manera natural” es el título del capítulo 5. Trata de los cambios en la confianza del inversor, insistiendo que la repetición de ciertas informaciones pueden llevar al convencimiento de un aumento indefinido de las ganancias de capital, lo cual más tarde llevará a un derrumbe de esas expectativas; utiliza la expresión inglesa “feedback” para explicar este comportamiento que según el autor no corresponde a un proceso aleatorio, su punto de vista es que podría explicarse por la “teoría del caos”. Tiene en cuenta también los casos de fraude y manipulación. Determina también un “feedback” cruzado entre el mercado de valores y el mercado inmobiliario, terminando el capítulo con la observación de que los precios pasados operan sobre los comportamientos, pero éstos están también condicionados por cambios auxiliares de tipo cultural.

Los capítulos siguientes tratan los aspectos culturales; comienza con “La prensa” (capítulo 6). Las conclusiones no son terminantes: afirma que la prensa desempeña un papel importante tanto sobre los movimientos de mercado como a su instigación; sin embargo, sus estudios sobre el crac de 1929 y el de 1987 no muestran una gran influencia de los medios. Al final del capítulo aparece la siguiente frase:

Los medios desempeñan un papel activo en la configuración de la atención pública y en las categorías de pensamiento, y crean el entorno en el que se desarrollan los acontecimientos del mercado especulativo... (pág. 254).

El capítulo 7: “El pensamiento económico de la nueva era”, está dedicado a las percepciones optimista de la gente sobre el futuro; lo que denomina la “nueva era”.

Este optimismo aparece según Shiller en 1901, la década de los veinte, los años cincuenta y sesenta, durante los noventa y a lo largo del “boom” inmobiliario. Su conclusión es que al final de las nuevas eras es difícil captar la atención del público con mensajes optimistas, ya que el público es receptivo a dichos mensajes unas veces sí y otras no.

En el capítulo 8 “Nuevas eras y burbujas en el mundo” contiene una frase poco optimista:

La posibilidad de que ocurran grandes burbujas especulativas, ahora y en el futuro, no puede ser ignorada (pág. 322).

Hay una tercera parte sobre “Factores psicológicos”. Contiene dos capítulos.

El primero, el número 9, está dedicado a “Anclajes psicológicos para el mercado”. Distingue los anclajes cuantitativos de los morales. Los primeros explican por qué los fondos de inversión que cotizan en bolsa se comportan como acciones, no respondiendo al valor de los activos subyacentes. Sobre los segundos alude a los motivos para conservar acciones en función de las señas de identidad como gente responsable. Concluye que las burbujas especulativas están relacionadas fundamentalmente con el exceso de confianza en los criterios propios.

El capítulo 10 “Comportamiento de rebaño y epidemias” remite a ciertos estudios en los que aparece que las personas están dispuestas a creer lo que afirma la mayoría; también subraya que los hechos que se pueden transmitir a través de conversaciones informales son los que pueden dar lugar al contagio de ideas. Al final aparece la siguiente frase:

Ha intentado resolver el rompecabezas esencial de la actual situación de los mercados: que vemos nuevas valoraciones altas pero no podemos detectar una causa de estas valoraciones que esté asociada con un pensamiento público racional (pág. 370).

Esta frase puede sorprender al lector europeo; recordemos que el autor se refiere sobre todo a la economía de USA.

En la parte cuarta "Intentos de racionalizar la exuberancia" se incluyen otros dos capítulos.

El capítulo 11 "Mercados eficientes, paseos aleatorios y burbujas" incluye la teoría defendida insistentemente por Shiller. Expone en primer lugar la teoría de los mercados eficientes: los precios de los activos financieros recogen exactamente toda la información disponible; según esta teoría los precios describen paseos aleatorios; de acuerdo con la misma, los inversores profesionales no son capaces de superar al mercado; dicha teoría fue defendida por el premio Nobel Eugenio Fama. Sin embargo, el autor demuestra que en determinados casos los profesionales han conseguido resultados positivos y en otros se ha visto que los precios no eran correctos según la información conocida; igualmente los llamados "Smart money" han buscado y encontrado activos con un precio equivocado; otra información en contra de la teoría de los mercados eficientes es que el incremento de beneficios y los aumentos de precios de algunas compañías no siempre se corresponden. Al final del capítulo, indica que los defensores de los mercados eficientes, admiten que no siempre lo han sido, pero que empiezan a ser eficientes "justo ahora"; como vemos se trata de una opinión demoledora.

En el capítulo 12 "Aprendizaje y <desaprendizaje> de los inversores" afirma que la superioridad de las acciones respecto de los bonos no es ningún hecho; en otro sentido, escribe que los fondos de inversión tienen sus limitaciones. Tiene una frase muy expresiva:

La sensación de que pronto todos estamos aprendiendo cosas importantes y que hemos alcanzado una nueva iluminación ha aparecido tantas veces en la historia que puede considerarse un componente predecible de la exuberancia irracional (pag. 422).

La última parte, con un solo capítulo, es una "Llamada a la acción".

Dicho capítulo, el 13, tiene un título muy significativo sobre la ideología del autor: "Volatilidad especulativa en una sociedad libre". Al principio, critica duramente la teoría de los mercados eficientes, la cual considera una "locura" que probablemente contribuyó a la sobrevaloración reciente de los activos. En otro sentido, piensa que una burbuja especulativa es un proceso lento sobre el que una política monetaria gradual no puede tener efectos previsibles; de aquí, que las políticas monetarias recientes (se refiere al año 2014) pueden llevar a una sobrevaloración peligrosa. Aporta varios consejos: "Los líderes de opinión deberían ofrecer opiniones estabilizadoras", "Las instituciones deberían alentar un comercio constructivo", "Debería ayudarse al público a cubrir los riesgos", "La política que aborda los planes de pensiones y de jubilación debería ser realista con respecto a las burbujas"; en el apartado final, se opone a un excesivo intervencionismo estatal y concluye con la siguiente frase:

La mayor parte del impulso de nuestras políticas nacionales para hacer frente a las burbujas especulativas debería adoptar la

forma de facilitar un mayor comercio libre, así como mayores oportunidades para que la gente tome posiciones en más mercados y más libres... (pp. 447 y 448).

Se deduce de estas páginas que el autor defiende un liberalismo con ciertos matices y que no lleve a una eliminación de los controles razonables; no se trata ciertamente de ningún revolucionario. Quizás, su aportación más importante es que la confianza en unos mercados eficientes y una reducción de las normas y los controles puede llevar a estas burbujas; también, su análisis de los factores y procesos de esos

"booms" es un planteamiento que no se puede olvidar a partir de su obra.

Se incluye en esta edición su Discurso de aceptación del premio Nobel que subtítulo: "Los precios de los activos especulativos".

En resumen, un estudio indispensable para conocer los comportamientos de los mercados financieros y, por lo tanto, de los fenómenos que se han observado durante la crisis actual.

[Adolfo RODERO FRANGANILLO]

RESEÑAS

Ciencia de las religiones

FERNÁNDEZ-MARTOS, J. M. (2015) *Misericordia acogida. Misericordia entregada en la casa común*, Santander, Sal Terrae, 262 pp.

J. M. FERNÁNDEZ-MARTOS, es jesuita, psicólogo clínico y profesor en la Universidad Pontificia Comillas, hasta su jubilación. En su obra *Caminar años arriba*, escrita conjuntamente con Dolores Aleixandre, de la cual publicamos una reseña en el número 278 de la *Revista de Fomento Social*, indicaba, indicaban, que a pesar de haberse incorporado a la tercera, ¿cuarta?, edad estaban dispuestos a seguir haciendo “cosas”. Efectivamente, este libro es una prueba de ello, de que sigue trabajando en el terreno de las actividades intelectuales.

En la contraportada del libro, aparecen unos párrafos que aclaran su contenido:

Meditar y escribir sobre la misericordia de Dios cuando miles sufren guerras, hambres, naufragios y éxodos inciertos, desencadena un duro combate. La fe cristiana y la palabra de Dios reconfortan y consuelan. Pere dramas tan sangrantes conmocionan e interrogan ¿Cómo es tanta su misericordia y tan desoladora nuestra miseria?

Consciente de nuestra pequeñez, buscamos curar alguna herida desde la fuerza serena de lo posible. Y queremos recordar, en este año jubilar, las obras de misericordia que como humildes canales vehiculan el alivio de la misericordia del Dios que es todo consuelo.

El libro comienza con un prólogo de José Luis Segovia (Josito), Vicario episcopal de pastoral social e innovación de la archidió-

cesis de Madrid. A continuación aparece un capítulo “Apertura” que se refiere en primer lugar al Jubileo de la Misericordia convocado por el Papa Francisco; los subtítulos son muy sugerentes: “Desviar la ruta para comparecer ante el herido de la cuneta y compadecerlo”, en el que alude a la escena evangélica del Buen Samaritano; “Dios desvía a Moisés para hacerlo cómplice de su proyecto de misericordia”; “Jesús, Rostro misericordioso del Padre”; “Las Obras de misericordia prolongan en la historia el obrar de Jesús”; completa el capítulo indicando las etapas de avance de la misericordia en la revelación: “Corazón cainita que elimina”, “Corazón bueno, pero solo hacia parientes, ciudadanos y amigos”, “Misericordia con todos, aun desconocidos”, “La carne herida del otro es mi carne herida”, “La carne herida del otro, es carne de Dios”, “Amar a los demás con el mismo amor de Cristo” y termina con la frase “compareceremos con los que compadecemos”.

Los capítulos restantes que tratan las distintas Obras de Misericordia, todos tienen el siguiente esquema: Ambientación, Comentarios a partir de Jesús o de alguna figura bíblica, Iluminaciones bíblicas, Sugerencias del Papa Francisco, Referencia a un par de personas o instituciones recientes como ejemplos de relación con la Obra de misericordia, con el subrayado “en la casa común”; terminando con una “contemplación orante”

Veamos, brevemente, algo sobre su contenido.

El bloque primero se titula "Obras de misericordia corporales". El apartado 1 se refiere a "Dar de comer al hambriento"; además de recoger datos sobre el hambre en el mundo, contempla a Jesús saciando el hambre de la muchedumbre, en las semblanzas muestra a "Las Patronas", mujeres que atienden a los migrantes centroamericanos y a Arnold Abbott, que a sus 90 años se enfrentó a la policía para dar de comer a los pobres.

El apartado 2 es "Dar de beber al sediento"; comenta la sed de agua actual en ciertas zonas; hay un comentario a Jeremías y hay dos referencias: a la Fundación Vicente Ferrer y su lucha contra la deforestación y la lucha contra la desertificación en España.

El apartado 3 corresponde a "Vestir al desnudo"; critica el mundo de la moda y los salarios de hambre de algunos obreros de las industrias textiles, además de la parábola del hijo pródigo, alude al Museo de Arte y Oficio de Hamburgo y a las Tiendas de Comercio justo.

El apartado 4 es el de "Acoger al forastero, al migrante y al refugiado", no puede ser de mayor actualidad, en cuanto al tema de los refugiados en Europa; tiene un comentario del Génesis sobre Abrahán; las figuras actuales son la rica familia Catrambone que rescata emigrantes del mar y Pedro Arrupe que impulsó una implicación en el mundo de los refugiados.

El apartado 5, "Visitar y asistir al enfermo", empieza con un recuerdo a los mayores y a los niños, y a los enfermos en general, sobre todo en los hospitales; comenta la visita de Jesús a un incurable y como casos actuales, cita a los Hermanos de San Juan de Dios y a la psiquiatra siria Rafah Nached.

El capítulo 6, "Visitar a los presos", plantea la mejora de la atención a la población reclusa, de lo cual tanto sabe el autor, explica la actividad de Steve Mamam, judío sefardí, que trata de liberar a mujeres y niños secuestrados por el Estado Islámico y al especialista en Derecho Penitenciario Julián C. Ríos.

El capítulo 7, por último, "Honrar y enterrar a los difuntos", analiza el culto a los muertos en distintas comunidades, y en el caso de los cristianos, tiene una referencia a la discutida "Memoria Histórica", comenta el pasaje del enterrador en el libro de Tobías, hay dos referencias: la Agrupación "bordando por la paz" y los Hermanos Fossore de la misericordia.

Segundo bloque se titula "Obras de Misericordia Espirituales"; el autor piensa que lo material no es una cuestión alejada de lo espiritual, por lo que propone una visión integrada. La primera es "Dar consejo al que lo necesita", en la que señala algunas actitudes sanas para aconsejar; el comentario se refiere al profeta Baruc y sobre las figuras cercanas, se refiere a Albert Einstein y su carta a su hija, y a la profesora de la MIT, Sherry Turkle.

El capítulo 2, "Consolar al triste", viene muy a cuento de la encíclica del Papa "Evangelii gaudium", comenta el pasaje del mendigo Lázaro, sobre las figuras "alegres", se aleja en el tiempo para recordar a Santa Teresa de Jesús y al "Lele" un insuficiente mental del Pozo del Tío Raimundo.

El capítulo 3, "Corregir al que yerra" se centra en la corrección fraterna de Jesús; las figuras de referencia son también muy antiguas: Santa Mónica de Hipona y Catalina de Siena.

El apartado 4, "Enseñar al que no sabe" cita la ausencia de conocimientos en relación con la Agenda de Desarrollo Global; comenta la enseñanza de Felipe según los Hechos de los Apóstoles y las figuras de Paulo Freire y Hellen Keller.

El capítulo 5, "Rogar por vivos y muertos", además de una breve crítica del capitalismo, expone la oración como armonía con la naturaleza; en el comentario bíblico contempla a Moisés orando por su pueblo; como iconos del orar cita a Etty Hillesum y de nuevo a Pedro Arrupe.

El capítulo 6, "Llevarnos con paciencia unos a otros", reconcilia la paciencia con la justicia y también incluye el hábito de la diferencia en el contexto de la paciencia; comenta el pasaje de los Evangelios sobre los "Discípulos Tajantes", citando también dos ejemplos de paciencia: Nelson Mandela y John Newman.

El capítulo 7, por último, "Perdonar las ofensas recibidas", pone ejemplos de perdón con relación al terrorismo de ETA, recordando

también el fragmento bíblico de José y sus hermanos y los ejemplos de "El Jardín de los justos" y de la niña vietnamita Kim Phuc.

Termina la obra con una coda final titulada Seguidores misericordiosos del Buen Samaritano. Tiene unas páginas sobre el comportamiento del misericordioso, a partir de la Epístola de San Pablo, y un emocionante relato sobre Irena Sandler, "El Ángel del Gueto de Varsovia" y termina con una oración junto a María al pie de la Cruz:

Ayúdanos a todos los hombres y a la Iglesia a restaurar heridas con el solo hilo de oro de tu bondad y misericordia. Por María tu madre y ya nuestra. Amén.

Nos parece un libro muy recomendable de una persona de una fe profunda y auténtica; nada "espiritualista", en el sentido peyorativo de los críticos; muy cercano al mundo de hoy desde un punto de vista cristiano; es tan poco frecuente, hoy en día, este tipo de escritos que recomendamos de nuevo su lectura.

[Adolfo RODERO FRANGANILLO]

Economía

GONZALO ANGULO, J. A. y TENANT K. (dir.), y ALVARADO RIQUELME M.L. AND MURO MOYANO L. (coord.) (2015) *The Convergence Journey. Comparison and Critical Analysis of the Financial Accounting Standards Codification (US GAAP) and International Financial Reporting Standards*, Madrid, Ibergarceta Publicaciones S.L., 658 pp.

Se trata de una obra conjunta escrita en inglés en la que colaboran un total de 32 autores, dirigida por los profesores José Antonio GONZALO ANGULO y Kirk TENANT y coordinada por las profesoras María ALVARADO RIQUELME (Universidad Rey Juan Carlos) y Laura MURO ROYANO (Saint Louis University Madrid). El Dr. GONZALO ANGULO

es profesor de la Universidad de Alcalá, y desarrolla su carrera académica en el ámbito internacional de la información financiera y la auditoría. Entre otros cargos, el profesor GONZALO ANGULO ha sido presidente del Instituto de Contabilidad y Auditoría de Cuentas (ICAC) en España, así como de la Asociación Europea de Contabilidad (EAA). El profesor TENANT ha trabajado como auditor de cuentas y actualmente es profesor en Saint Louis University Madrid, estando en posesión de varias acreditaciones profesionales internacionales (*Certified Public Accountant* (CPA), *Certified in Management Accounting* (CMA), *Certified Internal Auditor* (CIA)...).

El propósito de la obra es analizar el grado de convergencia entre los principios contables estadounidenses (US GAAP, por sus siglas en inglés) emitidos por el *Financial Accounting Standard Board* (FASB) y las Normas Internacionales de Información Financiera (IFRS, también acrónimo en inglés) emitidas por el *Internacional Accounting Standard Board* (IASB).

Por su carácter especializado, el libro está orientado a estudiantes ("actuales y futuros" según los directores) y profesionales de la contabilidad, y su lectura resulta más productiva cuando se dispone de un conocimiento previo de los fundamentos de las normas internacionales de contabilidad. No obstante, incluso el lector menos experto en la materia se siente rápidamente familiarizado con la justificación de la obra gracias a la extensa e ilustrativa introducción en la que los directores presentan con acierto los hitos históricos que han conducido a la actual situación internacional en el marco de la información financiera.

La rápida globalización de los mercados comerciales y financieros internacionales ha derivado en una mayor necesidad de convergencia en materia de principios y conceptos contables. Los usuarios de la información financiera (inversores, acreedores, instituciones supranacionales, etc.) requieren de un lenguaje común con el que poder tomar decisiones con rapidez y eficiencia. La apertura internacional de los mercados conduce, por lo tanto, de forma irremediable a esta homogeneización.

Este fenómeno no es nuevo. Como bien describen los autores, tradicionalmente el lenguaje de la información financiera se ha ido internacionalizando al mismo tiempo que las fronteras comerciales se expandían entre territorios. Así, desde la publicación de la *Summa de arithmetica, geometia, proportioni et proportionalità* por Fray Lucas Pacioli en Venecia (1494), diferentes escuelas contables han progresado paralelamente a la hegemonía comercial de otros tantos pueblos y culturas. La propia Venecia dominaba el comercio por el Mediterráneo entre los siglos XIV y XVI en tiempos de Pacioli. A esta época le continuó la expansión del comercio por las indias bajo dominio holandés y el desarrollo del primer mercado de valores en Amsterdam, lo que contribuyó a internacionalizar los principios contables de la escuela veneciana. Por aquel entonces, la obra *The Merchants' Mirrour* (Dafforne, 1636) contribuyó a introducir los principios y conceptos contables al mundo anglosajón, siendo rápidamente adoptados por el movimiento colonialista, la revolución industrial británica y la creación formal de la *London Stock Exchange*. Según destacan los autores, numerosas figuras contribuyeron al desarrollo de los principios contables según las necesidades de información financiera crecían, a ambos lados del océano Atlántico.

A la creación de la *Securities and Exchange Commission* (SEC) estadounidense en 1934 siguieron décadas de profesionalización en el proceso de elaboración y reconsideración de principios contables hasta la creación en 1971 del FASB y de los *US Generally Accepted Accounting Principles* (US GAAP).

También en la década de los 70, y como alternativa fuera de los EE.UU., se crea en Londres el *International Accounting Standards Committee* (IASC), precursor del posterior IASB (2001). En general, se admite que mientras los US GAAP están más basados en reglas concretas, los IFRS tienen una orientación fundamentada en mayor medida en principios generales. No obstante, a partir de los "Acuerdos de Norwalk" de 2002 y, especialmente a partir de la crisis financiera de 2008, se ha seguido un proyecto de convergencia entre ambos cuerpos normativos. Luces y sombras aparecen en este proceso, que son detallados a lo largo de la obra.

Para ello, el libro se divide en 21 capítulos. El primero de ellos, de carácter general, describe la filosofía y los marcos conceptuales sobre los que se fundamentan estos dos grandes cuerpos normativos. Con el título, "Filosofía contable: comparación entre los marcos conceptuales del IASB y del FASB", el capítulo 1 profundiza en los diferentes orígenes y filosofías de ambos cuerpos, así como en sus diferencias principales en cuanto a las definiciones y principios contables fundamentales. Se insiste en el hecho de que, a pesar de las apariencias, ambos gozan de más similitudes que diferencias en cuanto a los conceptos fundamentales así como de un objetivo común ("proporcionar información útil a los que toman decisiones"), lo que anima el proyecto de convergencia de la última década y le hace acreedor de un

gran número de simpatizantes dentro del mercado estadounidense. Estos parecen abrazar la tendencia hacia un sistema más basado en principios con el del IASB. No obstante, concluye, se trata de un reto con obstáculos importantes: en general, por el recelo que puede suscitar un sistema con menos tradición como es el de las IFRS; y en particular, por las propias diferencias existentes en el reconocimiento y medición de los diferentes elementos de los estados financieros.

Los siguientes capítulos se dedican a cada uno de estos elementos fundamentales de los estados financieros (activo, pasivo, patrimonio neto, ingresos y gastos). La estructura general de los capítulos es similar, lo que le facilita su lectura transversal a lo largo de los temas, evidenciando el alto valor pedagógico del texto. En la introducción de cada capítulo se justifica la importancia que desde el punto de vista de utilidad de la información financiera tiene el tema a abordar, aportando un ejemplo general con el que visualizar el impacto en los estados financieros. En el caso del capítulo 2 ("Activos"), el autor insiste en la primacía conceptual de la definición de activo, como soporte conceptual de un gran número de decisiones regulatorias y económicas. Se aporta un detalle esquematizado del estado actual de la normativa del IASB y FASB evaluando, también a modo de resumen, la significación (o no) de las posibles diferencias a cuatro niveles: definiciones, criterios de reconocimiento, criterios de medición e información a revelar en memoria. Cada capítulo continúa abordando las diferencias y similitudes más relevantes en cada uno de estos cuatro niveles, con ejemplos ilustrativos de las mismas, así como el estado actual del proyecto de convergencia FASB-IASB.

Este primer bloque dedicado a elementos concretos de los estados financieros se extiende durante 14 capítulos más (Cap.3-“Instrumentos financieros”; Cap.4-“Existencias”; Cap.5-“Propiedad, planta y equipo”; Cap.6-“Propiedades de inversión”; Cap.7-“Activos intangibles”; Cap.8-“Deterioro en el valor de los activos”; Cap.9-“Deudas”; Cap.10-“Arrendamientos”; Cap.11-“Provisiones, activos y pasivos contingentes”; Cap.12-“Impuesto sobre el beneficio”; Cap.13-“Patrimonio neto”; Cap.14-“Ingresos”; Cap.15-“Coste por intereses”; Cap.16-“Moneda extranjera”).

Los autores dedican los capítulos restantes a cuestiones de presentación de los estados financieros (Cap.17-“Presentación de los estados financieros”; Cap.18-“El estado de flujos de efectivo”), así como otras problemáticas contables específicas (Cap.19-“Combinaciones de negocio”; Cap.21-“Otras normas (hechos posteriores a la fecha de presentación de la información; segmentos operativos”). No sólo los criterios de reconocimiento y medición de los elementos de los estados financieros son importantes, sino también la forma en que estos se presentan, por cuanto también influye en la habilidad de sus usuarios para la toma de decisiones. En general, bajo ambas normativas, los documentos a presentar son los mismos: estado de situación, estado de resultados y estado de resultados global, estado de cambios en el patrimonio neto, estado de flujos de efectivo y notas (o memoria, por seguir la terminología española). Ninguno de los dos cuerpos normativos establece un formato de presentación estándar, aunque recomiendan la presentación de forma separada de activos y pasivos corrientes y no corrientes.

El libro también dedica un capítulo al análisis de las diferencias en cuanto a las normas que rigen la información financiera de las empresas no cotizadas (Cap.20-“Normas Internacionales para pymes”). Tanto el IASB como el FASB consideran necesaria la simplificación de la normativa contable para las empresas que no tienen títulos admitidos a cotización oficial. Bajo este principio, el IASB publicó en 2009 un conjunto de normas específicas recogidas bajo un estándar común titulado “NIIF para las pymes”. Se trata de una norma específica, estructurada de forma similar al conjunto de normas para el resto de empresas, pero de tamaño más reducido y en cierta medida adaptada a la problemática de las empresas no cotizadas (también conocidas en este contexto como “no públicas”). Las diferencias en algunos casos son significativas en comparación con la normativa completa. El proyecto de simplificación del FASB, no obstante, ha sido más tardío y ha adoptado una forma diferente. En diciembre de 2013 delimitaron el controvertido concepto de empresa no pública (con algunas diferencias menores respecto al IASB) al mismo tiempo que decidieron que las simplificaciones consistirían en adendas a la normativa general en lugar de emitir un nuevo cuerpo reducido de normas específicas. En la inclusión de estas simplificaciones el FASB, por lo tanto, acumula un significativo retraso en comparación con las IFRS.

En resumen, *The Convergence Journey. Comparison and Critical Analysis of the Financial Accounting Standards Codification (US GAAP) and International Financial Reporting Standards* es una obra interesante tanto para la comprensión del marco actual internacional de la información financiera, como para la profundización en las problemáticas principales de cada uno de los

elementos concretos de los estados financieros. Hasta la última década era frecuente dedicar los libros de texto al estudio de la normativa específica de cada jurisdicción (Plan General de Contabilidad en el caso de España). En los últimos años, cada vez son más las empresas que operan en un contexto internacional, por lo que el profe-

sional (actual y futuro, usando las palabras de los propios autores) no puede ser ajeno al fenómeno de internacionalización de las necesidades de información de los mercados financieros globales.

[M^a del Carmen LÓPEZ MARTÍN]

BOFF, L. (2013) *La Sostenibilidad, Qué es y qué no es (Sustentabilidade O que é – O que nao é)*, Santander, Sal Terrae, 190 pp.

Genésio Darci BOFF, más conocido como Leonardo BOFF, es un teólogo, sacerdote franciscano, filósofo, escritor, profesor y ecologista brasileño. En 1970 se doctoró en Teología y Filosofía en la Universidad de Munich (Alemania), siendo doctor honoris causa por las universidades de Turín (Italia) y Lund (Suecia). Ingresó en la Orden de los Frailes Menores, franciscanos, en 1959, siendo profesor de Teología y Espiritualidad en varios centros de estudio y universidades de Brasil y del exterior, y profesor visitante en las universidades de Lisboa (Portugal), Salamanca (España), Harvard (EUA), Basilea (Suiza) y Heidelberg (Alemania). Es uno de los fundadores de la "Teología de la Liberación".

BOFF ofrece una nueva obra de referencia, donde explica la teoría y lógica del sustantivo "sostenibilidad". En algunas partes, dice, se ha podido implantar una lógica sostenible en los procesos de producción, que son experimentos regionales valiosos, pero no es la dinámica global que se requiere frente a la degradación general del

planeta, de la naturaleza y de la escasez de recursos. Son pequeñas islas en medio de un mar agitado por numerosas crisis, dándose frecuentemente una cierta falsedad ecológica al hacer uso de la palabra "sostenibilidad" para ocultar determinados problemas de agresión a la naturaleza y de marketing comercial con el único fin de vender y obtener beneficios. Por lo general, afirma, que la mayoría de lo que se presenta como "sostenible" no lo es, al menos, en algunas fases del ciclo de vida de un producto, aparece el perturbador elemento de las toxinas o de los residuos no degradables.

Se trata de una propuesta innovadora donde impone el sentido crítico y una comprensión más afinada al objeto de saber que es la sostenibilidad, y que no lo es, siendo éste el objetivo que da a su libro, donde analiza la compleja realidad, pero desde una nueva perspectiva integradora innovadora ya que se adapta a las necesidades y circunstancias actuales.

BOFF comenta que existe una percepción generalizada de que, dado el estado en que se encuentra, la Tierra no tiene un futuro demasiado halagüeño ya que

prácticamente los principales elementos importantes para la vida (el aire, el agua, el suelo, la biodiversidad, los bosques, la energía, etc.) se encuentran en un proceso acelerado de degradación y que la económica, la política, la cultura y la globalización siguen un derrotero que no puede ser considerado sostenible, debido a los niveles de explotación de los recursos naturales así como de generación de desigualdades y conflictos inter-tribales con los consiguientes desgarros sociales que producen; de no cambiar, podremos vernos seriamente afectados por situaciones de enorme dramatismo y capaces de poner en peligro el futuro de nuestra especie y dañar gravemente el equilibrio de la Tierra.

Las transformaciones necesarias deben apuntar hacia un paradigma distinto de relación con la Tierra y la naturaleza, así como a la implementación de unos modos más benignos de producción y de consumo, lo que implica un nuevo modo de civilización más amante de la vida, más "eco amigable" y más respetuoso de los ritmos, capacidades y límites de la naturaleza, donde no disponemos de mucho tiempo para actuar ni de mucha sabiduría y voluntad de articulación entre todos para hacer frente al peligro común. Propone una revolución, no en el sentido de violencia armada, sino en el sentido analítico de cambio radical del rumbo de la historia, para permitir la supervivencia de la especie humana, de los demás seres vivos y de la preservación del Planeta.

Se trata de una propuesta innovadora de reflexiones sobre la sostenibilidad, que no pretenden ser concluyentes, donde impone el sentido crítico, pero que pretenden animar el debate y una comprensión más afinada

al objeto de saber qué es la sostenibilidad, y qué no lo es, siendo este el objetivo que da a su libro, donde analiza la compleja realidad, pero desde una nueva perspectiva innovadora ya que se adapta a las necesidades y circunstancias actuales.

Para aclarar todas las cuestiones planteadas, BOFF no se limita a exponer sus consideraciones sobre este nuevo modelo, sino que, aclara y expone determinados conceptos de manera dialogada y ordenada dejando que el lector descubra poco a poco y por sí mismo, cada una de las cuestiones planteadas. Esto le permite que participe en las reflexiones y por lo tanto llegar así a sus propias conclusiones.

La obra se estructura en trece capítulos, con un prólogo inicial y concluye con un capítulo trece denominado "Conclusión: una llamada a la cooperación y a la esperanza" que es un canto de esperanza donde, estima, que no nos encontramos ante una tragedia anunciada, sino en el corazón mismo de una crisis fundamental que habrá de acrisolarnos, purificarnos y pertimarnos dar un salto hacia una humanidad sostenible

En definitiva, con la lectura de esta obra, se habrá conseguido hacer reflexionar al lector sobre el término "sostenibilidad", sobre lo que es y que no es. Evidentemente, son objetivos difíciles de conseguir pero los tiempos y las circunstancias lo demandan, y se ha de empezar en algún momento a asumir retos sin perder de vista la realidad. Por todo lo dicho, se invita a otros investigadores y compañeros docentes, y en especial a los alumnos, a consultar la obra y valorar por sí mismos su contenido.

[Virginia NAVAJAS ROMERO]

Historia social y económica

CLARK, G. (2014) *Adiós a la sopa de pan, hola al Sushi, Breve historia económica mundial*, Valencia, Universidad de Valencia, 460 pp.

G. CLARK, autor de este libro, es profesor del Departamento de Economía de la Universidad de California; destacado especialista en temas de historia económica ha publicado diversos textos sobre esta materia.

Este original no forma parte de los libros de Historia de los hechos económicos o de las doctrinas económicas que se estudiaban en las universidades españolas en los primeros años de la carrera de Ciencias Económicas siguiendo los primeros planes de estudio de la citada carrera. Tiene un enfoque más moderno, más científico, que pretende interpretar el comportamiento económico desde 1800 hasta la actualidad.

Esto queda claro en la contraportada, en la que aparecen las siguientes preguntas: *¿Por qué algunas partes del mundo son tan ricas y otras tan pobres? ¿Por qué la Revolución industrial... se produjo en el siglo XVIII en Inglaterra, y no en otro momento, o en algún otro lugar? ¿Por qué la industrialización no hizo rico a todo el mundo...?* Su respuesta a estas preguntas aparecen sintetizadas en la contraportada:

En contra de la teoría dominante de que la Revolución Industrial fue provocada por el repentino desarrollo de instituciones políticas, legales y económicas estables en la Europa del siglo XVII, Clark muestra que tales instituciones existían mucho antes de la industrialización. Sostiene, en cambio, que estas instituciones llevaron gradualmente a los cambios culturales profundos que incentivaron a la gente a abandonar los instintos de cazadores-recolectores... y a

adoptar hábitos económicos—trabajo duro, racionalidad y educación.

En general, el autor no mantiene opiniones demasiado terminantes en su obra, creemos que un investigador de la historia económica y que llega a conclusiones no tradicionales debe expresarse de esta forma quizás no muy concluyente.

Veamos con mayor detalle algunas de las ideas que aparecen a lo largo del escrito.

El crecimiento demográfico tuvo un papel importante en las dificultades en el crecimiento de la renta, ya que los avances tecnológicos no permitían el incremento de la renta a causa de dicho crecimiento de la población; esto es lo que Clark llama la "trampa maltusiana". Además, las sociedades de los cazadores-recolectores eran muy igualitarias, mientras que en las economías agrarias de 1800 eran muy desiguales, hasta el punto que llega a observar que los pobres de 1800 vivían peor que en la Edad de la Piedra (1). Sin embargo, la Revolución Industrial cambió esta situación y llevó a los países más ricos a un crecimiento sostenido *cuyos mayores beneficiarios fueron los pobres*. Afirma que el consumo de las sociedades africanas en la actualidad está por debajo de la media preindustrial, ya que se han visto atrapadas en la trampa maltusiana; por tanto mientras que la Revolución Industrial ha reducido las desigualdades dentro de las sociedades las ha aumentado entre sociedades. Indica que antes de 1800 los problemas de las guerras, de la violencia, etc. eran positivos para las sociedades porque disminuían la presión poblacional; en las economías que se desarrollaron después, los datos

muestran que hubo alguna limitación de la natalidad, así como las condiciones de salubridad etc. aumentaron la mortalidad; todo esto no se puede afirmar para la actualidad. En relación con la pregunta de por qué la Revolución Industrial se produce en Inglaterra, Clark encuentra la respuesta en la estabilidad en este país, el lento crecimiento de la población y la extraordinaria fecundidad de los ricos; en China y Japón, por ejemplo, los miembros de las clases acomodadas tenían una fecundidad semejante a la de los pobres. Insiste de nuevo que el crecimiento a partir de la Revolución Industrial ha tenido efectos igualitarios, así que los grandes beneficiarios han sido los trabajadores no cualificados. Otra cuestión que observa el autor es que las tecnologías modernas están diseñadas para una fuerza productiva disciplinadas, tal como se ha conseguido en los países desarrollados, mientras que en los países pobres se pide poco a los trabajadores pero se pretende obtener productos con un margen de error muy bajo. Por último, en los últimos años no parece que la abundancia material haya hecho más felices a las personas, ya que la felicidad no depende del bienestar absoluto, sino de la relación de ese bienestar con el del grupo de referencia (recordemos la teoría del consumo a partir de la renta relativa). Termina la introducción afirmando que *los envidiosos han heredado la tierra* (p. 35).

La hipótesis (¿las hipótesis?) principal del autor está recogida en esta introducción. No obstante, podemos ver algunas de las conclusiones de los distintos capítulos, los cuales se agrupan en tres partes: "La trampa maltusiana: La vida económica hasta 1800", "La Revolución Industrial" y "La gran divergencia"

Capítulo 2 "La lógica de la economía maltusiana"; dado que la renta preindustrial estaba determinada por la fertilidad y la mortalidad solamente un cambio de las tasas correspondientes hubiera permitido una elevación del nivel de vida.

Capítulo 3 "Niveles de vida"; antes de 1800, el nivel de vida de una sociedad no dependía de la importancia de su tecnología.

Capítulo 4 "Fertilidad"; antes de 1800, el nivel de vida estaba por encima del mínimo de subsistencia ya que la fertilidad era inferior a la posible biológicamente.

Capítulo 5 "Esperanza de vida"; el equilibrio maltusiano se extendió a todas las sociedades por lo que puede afirmar que en dicha economía preindustrial existía un estancamiento económico completo.

Capítulo 6 "Malthus y Darwin: la supervivencia de los más ricos"; los valores de la clase media se extendieron en todas las franjas de las sociedades estables.

Capítulo 7 "Progreso tecnológico"; considerar que el marco institucional anterior a 1800 impedía la inversión en una tecnología mejor, es claramente un error según Clark.

Capítulo 8 "Instituciones y crecimiento"; sin embargo, debieron existir normas sociales informales que desincentivaban la innovación en dichas sociedades preindustriales.

Capítulo 9. "El surgimiento del hombre moderno"; las preferencias de las personas iban cambiando conforme el mundo se acercaba a la Revolución Industrial; esta idea rechaza el supuesto de unas ideas muy estables dados los mismo incentivos.

Capítulo 10 “El crecimiento moderno: la riqueza de las naciones”; resulta difícil de explicar porque hacia 1800 la inversión en la expansión del conocimiento en Gran Bretaña se incrementa fuertemente, en contraste con la inversión muy limitada de los años anteriores.

Capítulo 11 “El enigma de la Revolución Industrial”; el crecimiento de la población en la etapa preindustrial por sí sólo no puede explicar la aceleración de la eficiencia.

Capítulo 12 “La Revolución Industrial en Inglaterra”; no es posible situar en los años 1760–1800, el cambio de unas economías con poca innovación hacia economías con innovación continua.

Capítulo 13 “¿Por qué en Inglaterra y no China, India o Japón?”; la ventaja en Inglaterra radicaba, quizás, en una rápida difusión cultural, y genética, de los valores de los triunfadores.

“Capítulo 14 “Consecuencias sociales”; las tendencias igualadoras de la evolución industrial llevó a que la mayoría de los beneficios lo recibieran los consumidores.

Capítulo 15 “Crecimiento moderno a partir de 1800”; actualmente, existe una comunicación muy rápida de alimentos, modas... pero se mantienen las divergencias de rentas.

Capítulo 16 “Las causas directas de la divergencia”; la variable esencial para explicar las divergencias entre países es la eficiencia del proceso productivo.

Capítulo 17 “¿Por qué no es desarrollado el mundo entero?”; existen grandes cantidades de mano de obra adicional en países de

salarios bajos pero la misma productividad, pero en palabras del autor: *Lo único que parece mayor en el mundo post-maltusiano es la magnitud de los vaivenes, los reveses de la fortuna* (p. 402).

En el capítulo de conclusiones se exponen ideas ya recogidas en los anteriores; destacamos algunas: en el mundo moderno, las actitudes de las personas crean extremos de riqueza y pobreza; piensa que la enorme publicación de escritos de economía oscurecen la realidad más que aclararla; Occidente no tiene un modelo de crecimiento que pueda ofrecer a los países pobres, aunque quizás debería liberalizar la inmigración; la renta y la felicidad no crecen al mismo tiempo, las mejoras de la renta no ha elevado la felicidad, ya que ésta en gran parte está determinada por la comparación con los miembros del grupo; un mayor gravamen sobre los ricos no haría a las sociedades más felices aunque ciertamente disminuiría las diferencias de renta .

La obra termina con una frase muy relevante:

La historia económica mundial, en fin, está llena de efectos ilógicos, sorpresas y enigmas. Se entrelaza con lo que somos y cómo se ha formado nuestra cultura... cómo hemos llegado a nuestra prosperidad presente solo después de milenios de primitivismo, y por qué es tan difícil para muchas sociedades unirse a nosotros en la Tierra Prometida material (pág. 409).

Contiene una extensa bibliografía sobre estos temas de historia económica, en la que por cierto aparece algún autor español.

Como ya hemos indicado no es un libro sobre los hechos económicos, sino una interpretación de la historia económica a partir de una hipótesis algo original y que

contrasta en cierto modo con otros títulos sobre este tema; para Clark la explicación de la Revolución Industrial tiene que basarse en la cultura y los hábitos económicos en Gran Bretaña; por poner un ejemplo, la obra de Robert Allen, *Historia económica mundial*, que ha sido reseñada también en esta sección bibliográfica, tiene una explicación diferente del desarrollo económico a partir del siglo XIX; para Allen el crecimiento de los salarios es la variable básica que explica dicho desarrollo; sólo en parte hay alguna coincidencia entre estos dos textos. Aclaramos que no estamos ante un ensayo más o menos ingenioso; por el contrario es una investigación muy cuidadosa a partir de una hipótesis. Por otra parte hay que subrayar que el autor no es nunca terminante en sus planteamientos; con frecuencia, presenta las conclusiones dentro de una cierta probabilidad.

Aunque el libro se refiera sobre todo a la Revolución Industrial, puesto que en bastantes páginas extiende sus ideas a la actualidad, echamos en falta una referencia

más clara a las desigualdades que se han ido produciendo en el mundo; es cierto que en las conclusiones hay una breve referencia, así como a otros problemas actuales, tales como la inmigración, pero en todo caso, esto nos parece una limitación.

También nos sorprende la ausencia de las ideas económicas que han influido en parte en el comportamiento económico (A. Smith, Keynes, etc.), lo que unido a su opinión sobre los escritos recientes (véase la pag. 404), muestran un cierto desprecio de la ciencia económica.

Un detalle más, el título de la obra en español no corresponde al del original inglés: "A Farewell to Alms". Se trata de una traducción bastante "libre".

En resumen, un libro apasionante, que vale la pena leer aunque no sabemos si sus planteamientos tendrán un amplio alcance en otras obras futuras.

[M^o del Carmen LÓPEZ MARTÍN]

Sociología

FUNDACIÓN FOESSA (2014) *VII Informe sobre exclusión y desarrollo social en España*.

El pasado mes de octubre de 2014 la Fundación FOESSA presentaba su *VII Informe sobre exclusión y desarrollo social en España*, informe que se ha convertido en referente para cualquier análisis y aproximación que se quiera plantear sobre la situación social de nuestro país.

El Informe cuenta con el respaldo del trabajo de investigación sociológica de 91 investigadores de 30 universidades españolas y que han elaborado más de 56 documentos de investigación. Para el desarrollo de este informe se han utilizado fuentes tanto secundarias (datos del INE, Contabilidad Nacional y CIS, entre otros) como propias: la Encuesta FOESSA, realizada sobre 8.800 cuestionarios y que es la más amplia tras la

realizada por el INE (Instituto Nacional de Estadística). La amplitud de la encuesta es fruto de la apuesta de la Fundación Foessa por avanzar más en un conocimiento y en una fotografía mucho más detallada de la realidad, lo que ha permitido que en esta ocasión, como novedad, además del Informe nacional hayan podido realizarse Informes sobre exclusión y desarrollo social a nivel autonómico.

El Informe analiza de forma exhaustiva —a lo largo de casi 700 páginas, ocho capítulos y un anexo— cuestiones como el modelo social de nuestro país, la actual distribución de la renta, los procesos de exclusión social, el mercado de trabajo, el estado de bienestar, qué nueva sociedad surgirá tras las crisis, el capital social y cultural, la situación de España en el entorno internacional.

Sobre nuestro modelo de desarrollo social, destacan los altos niveles de desigualdad salarial, la limitada capacidad redistributiva del sistema de impuestos y un sistema de prestaciones reducido, poco protector en el tiempo y que no se adecua a las necesidades de los hogares en función de sus características. Con ello, si el crecimiento era el «buque insignia» de ese modelo social antes de la crisis, ahora estamos en un momento en el que son las necesidades de ajuste las que guían las decisiones políticas y las que construyen nuestro imaginario colectivo. De nuevo, se queda fuera del foco la necesaria incidencia sobre los elementos estructurales que están en la base de un modelo a reformar. Se señala cómo los efectos de la crisis en la renta en nuestro país son preocupantes, ya que el porcentaje de hogares afectados simultáneamente por problemas de privación material y de pobreza monetaria ha aumentado casi un 50% en los últimos años.

Además, la crisis no ha afectado a todos por igual, ya que se ha cebado con las rentas más bajas y ha afectado a la convergencia territorial entre Comunidades Autónomas, que se ha ralentizado. De hecho, se dan diferencias sustanciales en la incidencia de la exclusión social en territorios con niveles de riqueza similar.

De la envergadura de este deterioro da cuenta el hecho de que el núcleo central de la sociedad española considerado en situación de integración social plena es ya una estricta minoría y en la actualidad representa tan solo el 34,3%, mientras que en 2007 superaba el 50%. Esto significa que la población excluida en España asciende ya al 25% y afecta a más de 11.746.000 personas. De ellas, 5 millones se encuentran en exclusión severa. Además, hay que tener en cuenta que 2 de cada 3 personas excluidas ya estaban en esta situación antes de la crisis. La precariedad afecta a ámbitos como la vivienda y la salud. De los 11,7 millones de excluidos, el 77,1% sufren exclusión del empleo, el 61,7% exclusión de la vivienda y el 46% exclusión de la salud. En cuanto al perfil sociológico, son las familias de mayor tamaño las que más afectadas se han visto, sobre todo familias en las que hay muchos niños y muchos jóvenes. Asimismo, se multiplica de forma generalizada la vulnerabilidad de la juventud. Dos datos: el 35% de los jóvenes vive en hogares excluidos y el 27% de los jóvenes desocupados está fuera del sistema educativo. Como se indica en el Informe, en cierto sentido puede hablarse de una «generación hipotecada».

La crisis ha impuesto también importantes cambios en el modelo de relaciones sociales, que en la actualidad se caracteriza por la «dualización» y la «polarización» social.

Es decir, que los más vulnerables y más pobres disponen de menos recursos y sufren pérdida de centralidad en las decisiones, mientras los más ricos cuentan con más recursos y más centralidad en las decisiones. De hecho, es posible afirmar que se ha roto el contrato social que era la base de la estructura del bienestar y que la agenda reformista que se viene produciendo desde hace años está transformando, de forma simbólica, nuestro «contrato social» en un «contrato mercantil».

El VII Informe FOESSA señala también la existencia de una «generación expulsada» de trabajadores para los que ha mermado el tipo de puesto que desempeñaban y cuya cualificación es escasamente aplicable en otros sectores. En la actualidad, la tasa de trabajadores excluidos se sitúa en el 15%. Y puede decirse que el trabajo deja de ser un espacio de consolidación de derechos para convertirse en un espacio de vulnerabilidad y de pérdida de capacidad económica, social y personal.

Al analizar los efectos de las políticas de austeridad tanto en España como en el conjunto de la Unión Europea, la investigación confirma que los recortes en servicios sociales y bienestar son incompatibles con la consecución del objetivo de reducción de la pobreza recogido en la Estrategia Europea 2020. Al mismo tiempo, otros derechos, como sanidad, educación, protección social y apoyo a la dependencia presentan condiciones de acceso cada vez más restrictivas. Para los autores, la conclusión es clara: las reformas en el sistema de bienestar social en España, especialmente las desarrolladas a partir de mayo de 2010, han supuesto una regresión en las políticas sociales.

En lo que atañe a la evolución de la política de cooperación, el Informe constata que esta ha tenido una evolución de crecimiento y desplome tan intensos que no tiene comparación posible con ninguna de las demás políticas de la administración, ni con el comportamiento de ningún otro país donante. La excepcional reducción del presupuesto de cooperación, con el consiguiente descalabro para muchos proyectos en curso, ha conducido a esta política pública a la irrelevancia y ha dilapidado el modesto liderazgo internacional que nuestro país había conseguido en la pasada década. En cuanto a la inmigración, se indica que el modelo vigente resulta rígido y atomizado. La gestión actual de los flujos migratorios, además de implicar una abusiva instrumentalización de seres humanos vulnerables, genera ineficiencias económicas muy claras, como la pérdida de ingresos fiscales por la proliferación de la economía sumergida vinculada a la falta de documentación, la posibilidad de elevar la explotación laboral de los trabajadores irregulares y, de rebote, empeorar las condiciones del resto, o la imposibilidad para los países menos adelantados de aprovechar las oportunidades de la globalización. Se subraya, además, el estrabismo ético que caracteriza las políticas migratorias de la UE, que hace considerar, de una manera, el peligro que amenaza la vida de las personas cuando son objeto de persecución política o armada y de otra, cuando sus existencias están igualmente amenazadas por el hambre, la pobreza económica severa o la imposibilidad de acceder a la atención médica.

El Informe dedica una buena parte de sus análisis a poner en valor las fortalezas que muestran la sociedad española y las oportunidades que ese capital social ofrecen para la necesaria regeneración.

Se identifican capitales sociales como las de la solidaridad familiar y las redes de ayuda, que, aunque con cierto riesgo de debilitamiento, resisten a pesar del largo impacto de la crisis. Se trata de un reforzamiento que responde, en buena medida, a la retirada de los mecanismos de apoyo social basadas en las políticas públicas. Dentro del sistema familiar, llama la atención el cambio del papel de las personas mayores que pasan de ser "cuidados" a reforzar su papel como cuidadores. Su apoyo al resto de la familia se ha convertido en fuente de seguridad, por factores como la pensión, la vivienda en propiedad y la conservación de las relaciones familiares. Y se advierte de que todo lo que mine estos tres elementos pondrá en peligro una de las principales mallas de seguridad de nuestra sociedad.

Asimismo, en el Informe se da cuenta de la emergencia de una gran cantidad de iniciativas de voluntariado y de la acción colectiva, de experiencias de intercambio y colaboración recíproca, que re canalizan las energías asociativas. Y aunque hay una parte del capital social y cultural que se ha destruido, existe otra que está evolucionando, recreando redes, redescubriendo valores y regenerando las instituciones. Estas nuevas iniciativas se apoyan en di-

námicas de capital digital. Los autores no dejan fuera del foco de la investigación las actuales dinámicas sociales, en las cuales están fermentando nuevos modelos sociales que, aunque todavía no presentan una propuesta alternativa de vida colectiva, sí que permiten cuestionar y vivir de forma real lejos de las lógicas de la privatización, la individualización y la mercantilización. En las páginas del VII Informe se señala que estamos a tiempo para una reacción colectiva que invierta las tendencias hacia la fractura social en la medida en que existe un marco solidario que aún se mantiene en la sociedad española.

Por último es importante resaltar que este VII Informe, no sólo se ha quedado en el diagnóstico de la realidad social, sino que también desarrolla toda una serie de propuestas dirigidas al conjunto de la sociedad, de los poderes públicos y de los agentes sociales y económicos, que permitan atajar las causas estructurales de la exclusión social en España. Estas propuestas se estructuran en torno a tres ejes: el desarrollo social frente al crecimiento económico, el abordaje de las consecuencias estructurales de la pobreza y la apuesta por una sociedad que ponga en el centro el bien común.

[Auxiliadora GONZÁLEZ PORTILLO]

PASCUAL RODRÍGUEZ, E.(Coord.) (2013) *Los ojos del otro. Encuentros restaurativos entre víctimas y ex miembros de ETA*, (2ª edición), Santander, SalTerra, 328 pp.

Tratemos en primer lugar de aclarar el contenido del libro. En su pág. 11, se define este tipo de encuentros:

Se trata de los encuentros restaurativos, una iniciativa pionera en España, que consiste en entrevistas individuales entre un ex miembro de ETA y una víctima o familiar, con la sola presencia de un mediador, en la mayoría de los casos, siendo los mediadores los responsables de preparar dichos encuentros.

Más adelante en la pág. 15, indican lo que pretende este escrito:

dar a conocer la existencia y metodología de los encuentros llevados a cabo durante los años 2011 y 2012 entre personas que había sufrido la violencia terrorista de ETA militar, ETA político-militar o los Comandos Autónomos Capitalista... y las personas condenadas por pertenencia a banda armada y otros gravísimos delitos... que estaban cumpliendo condena por ello; encuentros en los que parte de los autores de este libro hemos tenido participación como facilitadores de los mismos; al mismo tiempo, queremos dar a conocer también nuestras reflexiones sobre todo ello.

Los párrafos anteriores nos muestran claramente que estamos ante un estudio general de los encuentros restaurativos; por tanto, contiene una descripción minuciosa de los distintos aspectos de este proceso y de la metodología que han empleado sobre todo los mediadores en los encuentros realizados en 2011 y 2012. No hay, sin embargo, una descripción concreta de éstos. El lector que quiera conocer esta realidad atendiendo a los casos concretos, no lo encontrará en este libro.

Los autores son principalmente los mediadores (A. Olalde, F. Lozano, E. Pascual, que también ha coordinado la obra, J.L. Segovia, J. C. Ríos, E. Santos y J. Castilla); dos expertos (Xabier Etxeberria Mauleon y X. Etxeberria Zarrabeitia); y un ex miembro de ETA (L. M. Carrasco). Maixabel Lasa ex directora de la Dirección de Víctimas del Terrorismo del Gobierno Vasco ha escrito un prólogo; Xema Urkijo, asesor de dicha Dirección y Mercedes Gallizo, Secretaria de Instituciones Penitenciarias han redactado un epílogo conjunto.

Los propios nombres de cada capítulo dan una idea concreta de los temas tratados. Recogemos esos nombres y algunos párrafos especialmente interesantes, desde nuestro punto de vista.

En el prólogo, la autora, víctima del terrorismo, se dirige al ex miembro de ETA:

Creo que has sido muy valiente en reconocer todo el daño causado, has sabido comprender que todo lo que hiciste en el pasado fue un gravísimo error y has pedido perdón por ello; pero lo más importante, has recuperado tu libertad y el derecho a ser un ciudadano (p. 12);

dice también:

Las personas que hemos colaborado en los encuentros restaurativos, tanto los victimarios como las víctimas, lo hemos hecho de forma voluntaria... entiendo... la crítica, que a veces ha sido desproporcionada, hacia las personas que hemos decidido participar (p. 12).

En la "Introducción" se afirma que los resultados de los encuentros han sido enormemente satisfactorios; dice también:

en los últimos 45 años de la historia reciente del País Vasco no ha habido solamente

víctimas de ETA... sino que las ha habido también de otras organizaciones terroristas (como el GAL o el Batallón Vasco Español) y de las violaciones de los derechos humanos de miembros de Fuerzas de seguridad del Estado en su lucha contra el terrorismo, sin más, ni menos, equiparación entre ellas que la verdad, justicia y reparación que corresponde a toda víctima de una injusta vulneración de los derechos humanos (p. 17).

El capítulo 2 "Encuentros restaurativos en victimización generada por delitos de terrorismo: bases teóricas" contiene esta frase:

La víctima sale satisfecha... por haber podido preguntar todo lo que quería... y por haber podido mirar a los ojos al victimario enseñándole toda la verdad suya y la de su familia (p. 78).

El capítulo 3 "Emociones, justicia restaurativa y delitos de terrorismo; introducción a la experiencia emocional del encuentro restaurativo" indica sobre el factor político:

el nivel político ejerce su peso sobre el judicial y ambos sobre el restaurativo... El posicionamiento que los ejecutivos central y autonómico manifiesten sobre la experiencia restaurativa marca los ritmos y las decisiones... (p. 118).

El capítulo 4 "La preparación del encuentro entre las personas que han sufrido la violencia de ETA y quienes la causaron" recoge una interesante frase de un ex miembro de ETA:

De ninguna manera me arrepiento de haber participado en el encuentro... hace falta mucho más valor para ponerse frente a una víctima y demostrar tu dolor por todo el daño causado que para empuñar una pistola... (p. 151).

El capítulo 5 "Actitudes para facilitar encuentros restaurativos con las personas

que pertenecieron a ETA" contiene la frase siguiente:

Los actores y auténticos hermeneutas son las dos partes... Una, que expresa algo tan difícil como el arrepentimiento... y la otra que resuelve sus dudas, sana su rencor y en algunos casos explicita el perdón (p. 184).

El capítulo 6 "El encuentro personal entre quienes asesinaron perteneciendo a ETA y quienes sufrieron el horror injustificado. Descripción, análisis y reflexiones" añade algo sobre la etapa posterior del encuentro:

Algunos participantes en esta experiencia, conectados desde el reconocimiento mutuo como seres humanos, han continuado dialogando en la calle, aprovechando permisos de salida (p. 234).

El capítulo 7 "El mediador ante los encuentros restaurativos" dice escuetamente:

Las personas que han participado en los encuentros nos han dado una lección de naturalidad increíble. Hemos aprendido a conocer los gestos valientes... (p. 257).

El capítulo 8 "Incidencia de los poderes públicos en el desarrollo de los encuentros restaurativos" trata con más detalle el papel de los poderes públicos; dice así:

dado que las decisiones del Ministerio han impedido la celebración de este encuentro... quizás nos veamos en la necesidad de repetir la experiencia italiana... tuvieron que buscar a sus víctimas, a veces incluso años después de salir de la cárcel... (p. 280).

El capítulo 9 "«Aquella mañana me disponía a pedir perdón por un crimen imperdonable». Mi experiencia personal como ex miembro de ETA ante los encuentros restaurativos" escrito por un ex miembro de ETA, tiene un título suficientemente claro sobre sus sentimientos; subraya que su objetivo

al participar en el encuentro era el pedir perdón a la esposa de una víctima.

El capítulo 10 “La <recuperación del victimario> y el paradigma restaurativo” tiene una frase final de valoración de la experiencia:

que autores de crímenes insoportables, puedan cambiar, profundamente, y sean capaces de pedir perdón... que víctimas del asesinato... puedan encontrarse con aquellos a quienes odiaron y escucharles... contar con el afecto y la amistad de seres humanos de tal altura personal es un valioso regalo de la vida (p. 312).

El “Epílogo” merece una lectura detallada; nos interesa tener en cuenta que, según sus autores la auténtica valoración de programa está en la satisfacción y agradecimiento que han mostrado las personas que han participado.

Los párrafos que hemos recogido son suficientemente claros sobre las opiniones de los autores, poco podemos añadir por nuestra parte: Comprendemos que el

libro no pretende recoger los detalles de los encuentros, pero quizás falta alguna información adicional dentro de la confidencialidad que han tenido en cuenta; por ejemplo, en una página se indica que ha habido 14 encuentros; se trata de una aclaración “sobre la marcha”. Aunque se trate de una experiencia muy limitada, pensamos que la valoración debe ser altamente positiva, aunque algunas personas la hayan criticado; esto es comprensible, es difícil perdonar estos crímenes como han hecho las víctimas que han participado². El aspecto político no puede estar ausente, aunque los autores lo hayan intentado; un gobierno, del PSOE, lo autorizó y un gobierno, del PP, ha impedido su continuación. En general, los autores hablan claro, pero a veces se utiliza un lenguaje “correcto”; en general se habla de victimarios y sólo a veces de ex miembros de ETA.

En resumen, un libro admirable que merece una lectura detallada.

[Adolfo RODERO FRANGANILLO]

² Cuando hemos redactado esta reseña, se ha conocido que Arnaldo Otegi, que cumplió condena por su participación en ETA, visitó la Eurocámara y denominó como refugiados políticos a los miembros de ETA que huyeron de España. No vamos a entrar en los aspectos políticos ni en las reacciones a favor o en contra que ha provocado esta visita. Sólo queremos indicar que los encuentros restaurativos, aunque sean una acción pequeña pueden contribuir a la paz y a la reconciliación, mientras que intervenciones como la de Otegi no contribuyen a éstas en absoluto.

NOTICIAS

AA.VV. (2016) *Anuario económico de Córdoba 2015, 75 claves de la economía cordobesa*, Córdoba, Edita Diario Córdoba, 232 pp

Por séptimo año consecutivo, se publica este Anuario de la economía cordobesa, editado por el Diario Córdoba y el patrocinio de la Diputación de Córdoba, la Caja Rural del Sur y la Universidad Loyola Andalucía. El consejo asesor de la edición ha estado formado por Gabriel M Pérez Alcalá, José Javier Rodríguez Alcaide, Manuel Alejandro Cardenete, Melania Salazar, Francisco J. Bocero de la Rosa, Antonio Titos y Fernando Fuentes. Este Anuario contiene un número elevado de artículos redactados por profesores de la Loyola y de la Universidad de Córdoba, periodistas del Diario Córdoba y profesionales de la economía cordobesa.

Los textos se han centrado sobre todo en la economía de Córdoba aunque se hagan referencias al marco nacional e internacional en el que se inserta la provincia de Córdoba. Esta edición coincide con el 75 aniversario del *Diario Córdoba*, lo que explica el subtítulo de este libro, que alude al aniversario del diario provincial. Comprende seis partes que siguen el esquema ya habitual de las ediciones anteriores.

La primera parte se titula "Presentaciones" y está formado por varios artículos de responsables de la actividad provincial: Francisco Luis Córdoba, Director del Diario Córdoba, Antonio Ramírez de Arellano, Consejero de Economía de la Junta, Gabriel Pérez Alcalá, Rector de la Universidad Loyola Andalucía, Antonio Ruiz Cruz,

Presidente de la Diputación de Córdoba, Isabel Ambrosio, Alcaldesa de Córdoba y José L. García Palacios, Presidente de la Caja Rural del Sur; en general, la opinión sobre el comportamiento de la economía cordobesa es más bien negativa en el marco de una recuperación, discutida ciertamente, de la economía española.

La segunda parte: "75 claves de la economía cordobesa", se inicia con un texto de Gabriel Pérez Alcalá sobre el futuro que considera incierto de la economía cordobesa; los representantes de las instituciones (Gobierno central, Junta de Andalucía, Universidad de Córdoba, CECO, Cámara de Comercio, UGT y Comisiones Obreras) estudian distintos aspectos de la economía cordobesa; incluye asimismo artículos sobre la Renta (Ricardo Molero y Luis Amador, la Demografía (José Alberto Salinas y Eider Muniategui), las clases sociales (Eduardo Moyano), las infraestructuras (Francisco Expósito, María Olmo e Isabel Leña), las Instituciones (Miguel Romero y Rafael Romero), el Tejido Empresarial (Yolanda Muñoz, Salud Millán, Alejandro Posadillo, Francisco Bocero y Carmen López), el Mundo laboral (Melania Salazar, Emilio Morales, Francisco Bocero y Ana M^a Lucía), el Capital humano (Carlos García y María José Raya), y por último escritos sobre los distintos sectores económicos de Córdoba (Laura Padilla, Florencio Rodríguez, Jesús Duarte, Jorge López, Genoveva Millán, Pilar Campoy, Esteban Almiron, Rafael Agüera, Pedro Caldentey y los demás autores ya citados).

La parte tercera tiene un carácter coyuntural y se titula "Balance de 2015"; tiene estudios de tipo global (Fernando Fuentes, Manuel

Alejandro Cardenete, Francisco García Navas y María Olmo), en el marco de la economía mundial, regional y provincial; Eduardo Moyano escribe sobre el jornalero; analizan el mercado de trabajo y el empleo (M^o Carmen Delgado y Francisco Expósito); la empresa, en especial en cuanto al mercado exterior y a la financiación (Araceli de los Ríos, Carmen López y Francisco Expósito), hay sendos artículos dedicados a CajaSur y a la Caja Rural del Sur; termina con varios escritos dedicados a la Iniciativa Pública, en especial a la Diputación, y a las inversiones del Ayuntamiento, la Junta de Andalucía y el Estado Central.

La parte cuarta: "La coyuntura", está dedicada también a la coyuntura de la economía provincial, desde el punto de vista de los sectores (Antonio Titos, Pedro Pablo Pérez Hernández, Fabio Gómez, Francisco Bocero, Genoveva Millán, Pilar Campoy, Emma Torrico y Javier No).

La parte quinta: "Memoria de Actualidad", tiene un enfoque previo de José María Casado, unas páginas dedicadas a los cambios de los responsables empresariales y políticos que se han producido durante 2015 y un relato de los hechos destacados en cada uno de los meses del año.

La parte sexta se titula "La empresa cordobesa", la cual, además de un enfoque previo de José Javier Rodríguez Alcaide, se compone de un directorio de empresas cordobesas, con datos y características de cada una de ellas.

En portada aparece la frase siguiente:

Un análisis a fondo de los recursos y potencialidades de la economía cordobesa bajo la coyuntura de 2015 y el contexto del 75 aniversario de Diario Córdoba.

Estas palabras sugieren, en nuestra opinión, la principal conclusión de la obra: un comportamiento negativo de la economía cordobesa, para algunos un tímido avance, un futuro incierto y un propósito de los responsables, empresariales y políticos, de aprovechar las posibilidades de la economía y sociedad cordobesa.

Se trata, en resumen, de un estudio local que puede ser de gran utilidad no sólo a los responsables del mundo cordobés sino también a todos los interesados por el ámbito local y provincial en general.

[ARF]

FUNDACIÓN SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ (Ed.) (2015) *Impacto de la crisis en el proyecto europeo*, Zaragoza, Mira editores, 270 pp.

Un año más (y van 29, salvo error) la Fundación Seminario de Investigación para la Paz, ubicada en el marco del Centro Pignatelli de la Compañía de Jesús en Zaragoza, nos ofrece una publicación de gran interés para aquellos a quienes nos quita el sueño la preocupante evolución del proyecto europeo, para "los europeístas que quieren otra Europa" (p. 16).

Los textos recogidos en este volumen, agrupados por capítulos temáticos, son resultado de la investigación colectiva llevada a cabo a lo largo del año 2014 en la Fundación SIP (Seminario de Investigación para la PAZ) (www.seipaz.org).

Un elenco total de 18 autores, reconocidos expertos en el tema y afines, participan en la publicación, tras haber participado en las respectivas sesiones de seminario. No nos resulta posible resumir todas y cada una

de sus aportaciones. Digamos que están agrupadas en 7 grandes capítulos, a razón de 2-3 artículos por tema, además de la presentación – síntesis a cargo de Carmen Magallón, Directora de la Fundación. Para ilustrar más en concreto la temática de dichos capítulos basta arrojar una mirada a sus correspondientes títulos y autores:

1. El proyecto europeo amenazado (Fernando Vallespín y Mercedes Guinea Llorente).
2. Fractura Norte-Sur en el interior de Europa (Ignacio Sotelo y José Manuel Pureza).
3. El euro y el menguante modelo social (Antón Costas y Milagros Pérez Oliva).
4. La construcción política europea (José Ignacio Torreblanca y Daniel Innerarity).
5. La proyección exterior y la arquitectura de la seguridad (Natividad Fernández Sola, Mariano Aguirre, Robert Matthews y Fernando Martín Cubel).
6. ¿Es también Europa una cultura? (Javier de Lucas, Juan Antonio Estrada y Fernando Arlettaz).
7. Periodismo en un tiempo de crisis (Rosa Massagué y José Javier Rueda).

La variedad y riqueza de la temática tratada, y la actualidad de sus diagnósticos y de la información recogida, nos permiten afirmar –sin exageración– que estamos de nuevo ante una publicación de gran calidad e interés. Cada día que pasa, más apreciamos este tipo de iniciativas que fomentan el pensamiento y la reflexión profunda y que resisten el paso de los años y la tentación de la facilidad y la banalidad. En los tiempos que corren es algo muy de agradecer.

Si hubiera que indicar alguna debilidad, destacaríamos la ausencia de referencias a algunas políticas sectoriales de gran envergadura como son la Política Agraria Común (con sus avatares y reformas) y la Política Regional (la principal herramienta de solidaridad interterritorial, típica del modelo europeo). Comprendemos que la crisis del euro preocupe especialmente. Pero a pesar de las crisis y del euroescepticismo, para bien y para mal, la mayor parte del presupuesto europeo se dedica a esas políticas –silenciosamente vigentes– que materializan la clave de la “solidaridad” siempre presente –a pesar de todo– en dicho modelo. No hubiera estado de más una sesión dedicada a la materia.

[JJRR]



Gerencia Social
Ignaciana

CONFERENCIA DE PROVINCIALES JESUITAS DE
AMÉRICA LATINA–CPAL,
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA–BOGOTÁ Y
FEDERACIÓN INTERNACIONAL FE Y ALEGRÍA

DIPLOMADO: GERENCIA SOCIAL IGNACIANA
COHORTE 17 – AMÉRICA LATINA

3 de octubre de 2016 a 7 de julio de 2017

<http://www.javeriana.edu.co/dgerenciasocialignaciana/index.htm>

Pontificia Universidad Javeriana–Bogotá

Bogotá, 2016



Editoriales de *Revista de Fomento Social* de 1991 a 2016

TÍTULO	AÑO	Nº
La guerra del golfo, ¿ha terminado?	1991	182
Elecciones municipales y autonómicas	1991	183
<i>Centesimus Annus</i>	1991	183
El resurgir de los nacionalismos	1991	184
1992: escuchar a América latina	1992	185
Después de Maastricht: más Europa	1992	186
El plan de convergencia	1992	187
Se acabó el 92: hora de balances	1992	188
Tormenta monetaria sobre Europa	1992	188
La década de gobierno socialista: un balance político	1993	189
La década de gobierno socialista: un balance económico	1993	190
Mercado y solidaridad a propósito del acuerdo del GATT	1994	193
El empleo en España	1994	194
Modernización de la administración y función pública	1994	195
Las dos batallas del 0,7%: solidaridad y desarrollo	1994	196
Elecciones municipales en un contexto de crisis e incertidumbre	1995	197
Crisis y futuro del Estado del bienestar	1995	198
De cumbre a cumbre	1995	199
Un instrumento para la promoción de la justicia	1995	200
Elecciones del 3 de marzo	1996	201
Medios de comunicación social en una sociedad democrática	1996	202
El reto de la pobreza	1996	203
Las migraciones: problema o síntoma	1996	204
La moneda única: ¿merece la pena? Y después, ¿qué?	1997	205
Enseñar y aprender en la universidad	1997	206
El fútbol como síntoma	1997	207
La ética empresarial: ¿necesidad, utilidad o pretexto?	1997	208
Reparto del tiempo de trabajo y lucha contra el desempleo	1998	210
La política económica del gobierno popular: España, ¿va bien?	1998	211
La crisis financiera mundial	1998	212
La solidaridad interterritorial en cuestión	1999	213
Las elecciones del 13 de junio: ¿qué modelo de democracia?	1999	214
¿Es posible la "tercera vía"?	1999	215
Empresa y sociedad: interrogantes éticos	2000	217

TÍTULO	AÑO	Nº
Globalización integradora vs. globalización excluyente	2000	218
En torno a la crisis de <i>Manos Unidas</i>	2000	219
Las jornadas sociales de la Compañía de Jesús	2000	220
La enseñanza de iniciativa social. Razones y desafíos	2001	221
Las cajas de ahorros bajo la presión política, económica y social	2001	222
La Política Agraria Común europea en un mundo globalizado	2001	223
Migraciones y globalización: los derechos humanos como marca de referencia	2001	224
Familia y trabajo	2002	225
Nuevas tecnologías y cambio económico: interrogantes a propósito de la segunda modernización andaluza	2002	226
De Río (1992) a Johannesburgo (2002): éxito o fracaso de la cumbre mundial sobre el desarrollo sostenible	2002	227
Vivir en la sociedad de consumo	2002	228
Acción política y comportamiento de los católicos en España	2003	229
Economía mundial: bajo el signo de la incertidumbre	2003	230
La economía española durante el gobierno de Aznar: la expansión diferente	2003	231
Sociedad de la información, ¿sociedad de la comunicación?: aportaciones para la reflexión	2003	232
Dos días de marzo	2004	233
Financiación autonómica: un reto para el nuevo gobierno	2004	233
La enseñanza de la religión en la escuela. Una solución posible	2004	234
De nuevo el petróleo	2004	235
Más allá de la Constitución: Europa entre raíces cristianas y laicidad	2004	236
Desarrollo económico y social: teorías, propuestas, responsabilidades	2005	237
Tercera edad: entre oportunidad y dependencia	2005	238
Una reflexión sobre la construcción del espacio de educación superior	2005	239
La vivienda en España: un mercado imperfecto e injusto	2005	240
La <i>Revista de Fomento Social</i> cumple 60 años	2006	241
La financiación de la Unión Europea: los límites de una ambición	2006	242
El nuevo momento de Latinoamérica	2006	243

TÍTULO	AÑO	Nº
La responsabilidad social de la empresa: ¿el coste de tener conciencia?	2006	244
Las ofertas públicas de adquisición. Una valoración	2007	245
Ciudadanía y educación: desafíos, incógnitas, posibilidades	2007	246
La política económica del gobierno Zapatero, continuidad, cambio, nuevas incógnitas	2007	247
Claves para comprender la crisis financiera internacional	2007	248
La Constitución Europea renace de sus cenizas: el Tratado de Lisboa	2008	249
El malestar de la política	2008	250
El hambre, ¿tsunami silencioso?	2008	251
La cooperación con el desarrollo en tiempos de crisis. El caso español	2009	253
La pequeña empresa ante la crisis: entre el apoyo y el compromiso	2009	254
Libertad religiosa en España. ¿Hacia un nuevo modelo normativo?	2009	255
"La ilusión de la identidad": el actual debate europeo	2010	257
"Ser hermanos más allá de la globalización". El desarrollo humano integral en <i>Caritas in Veritate</i>	2010	258
La crisis del euro	2010	260
"Vivir de otra manera". Una ética para la sostenibilidad	2011	261

TÍTULO	AÑO	Nº
El futuro de la Política Agraria Común europea: nuevas perspectivas	2011	262
De la retórica de la competitividad a la economía tutelada. La política económica del segundo gobierno Zapatero (2008–2011)	2011	264
Un sistema de Economía social de mercado para una Europa solidaria, responsable y productiva	2012	265
Sentido de la formación ética en la universidad	2012	266
La Política de la Unión Monetaria Europea (UME) y sus consecuencias para España	2012	268
Regeneración ética y compromiso político para una sociedad democrática avanzada	2013	269–270
Crisis económica y derechos sociales irreductibles. Valor de la dignidad humana como criterio para los derechos sociales	2013	271
El "ideal realista" europeo. Lo que está en juego en las elecciones al Parlamento europeo	2013	272
Orden político mundial: dos escenarios y algunas propuestas	2014	273–274
Universidad y liderazgo de servicio	2014	275
La democracia al servicio de todos, integrante del bien común	2015	277
Una revisión de los escenarios actuales de América Latina	2015	278
Política económica del gobierno de España 2011–2015: estabilidad lograda, fractura persistente	2015	279–280
España y Cataluña: la reconstrucción de un pacto	2016	281

editorial 
SALTERRAE

Agustín Domingo Moratalla

Democracia y caridad

Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad

 SALTERRAE

 Presencia Social

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

Democracia y caridad. *Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad*

216 págs.
 PVP: 15,00 €

Agustín Domingo Moratalla

Democracia y caridad

Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad

 SALTERRAE

 Presencia Social

editorial 
SAL TERRAE

Daniel Izuzquiza (ed.)

María Isabel Álvarez - José María Alvira
Pedro Luis Arias - Agustín Blanco
Josep Buades - Consejo de Redacción de la revista *Razón y Fe*
María Teresa Estevan - Guillermo Fernández
Enrique Lluch - Cristina Manzanedo
Ana Matorras - Federico de Montalvo
Elisa de la Nuez - Ignacio Zubiri

**España
por reformar**

*Propuestas políticas,
económicas y sociales*





DANIEL IZUZQUIZA
(ed.)

**España por
reformar**
*Propuestas
políticas,
económicas y
sociales*

224 págs.
PVP: 14,00 €

Encontramos en este libro material para el análisis, el diálogo y el compromiso orientado a las profundas reformas que España requiere para salir de la crisis apostando por el bien común. En un periodo marcado por la crisis y en un año electoral como el 2015, esta obra realiza una valiosa contribución para que la ciudadanía asuma su responsabilidad y para que lo haga de un modo reflexivo y constructivo.

Se trata de una obra coral, no solo porque ha sido escrita por diversos autores, sino también porque recoge un largo proceso de deliberación que tampoco se agota ahora en estas páginas.

Daniel Izuzquiza (ed.)

María Isabel Álvarez - José María Alvira
Pedro Luis Arias - Agustín Blanco
Josep Buades - Consejo de Redacción de la revista *Razón y Fe*
María Teresa Estevan - Guillermo Fernández
Enrique Lluch - Cristina Manzanedo
Ana Matorras - Federico de Montalvo
Elisa de la Nuez - Ignacio Zubiri

**España
por reformar**

*Propuestas políticas,
económicas y sociales*





editorial 
SAL TERRAE

José Ignacio González Faus

**¿El capital
contra
el siglo XXI?**

*Comentario teológico
al libro de Thomas Piketty*







JOSÉ IGNACIO
GONZÁLEZ FAUS
**¿El capital contra
el siglo XXI?**
*Comentario
teológico al libro
de Thomas Piketty*

232 págs.
PVP: 13,95 €

Aunque sea un libro algo técnico, todos los capítulos de la obra de Piketty (*El capital en el siglo XXI*) arrojan la misma conclusión: el capital y su rendimiento crecen desmesuradamente por su cuenta, más de lo que crece la economía. Eso tiene unas graves consecuencias, no solo económicas, sino humanas: ese capitalismo es lo más opuesto a la igualdad entre los humanos, produce desigualdades cada vez mayores, como ya avisó Keynes. Ahora bien: la igualdad había sido el objetivo de los economistas más clásicos y, en ella, tropezamos con una palabra profundamente teológica, condensación de lo que la revelación de Dios dice sobre los hombres: hijos de un mismo Padre, hermanos todos en Cristo, hermanos y, por tanto, iguales entre ellos.

José Ignacio González Faus

**¿El capital
contra
el siglo XXI?**

*Comentario teológico
al libro de Thomas Piketty*







III SIMPOSIO UNIJES DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO

Desarrollo Humano Integral: una aportación del Pensamiento Social Cristiano al servicio de la justicia global

En el 50 aniversario de *Populorum Progressio* (1967-2017)

28-30 Junio 2017, Universidad de Deusto (campus de Bilbao)

CALL FOR PAPERS

El concilio Vaticano II (1962-1965) supuso un revulsivo enorme en la Iglesia Católica y en la sociedad de aquel tiempo. Dos años después del Concilio, salió a la luz la encíclica *Populorum Progressio*, documento **mediante el cual la Iglesia renueva su pensamiento social, centrándose en el desarrollo de la persona y de los distintos pueblos del mundo**. Cincuenta años después de la publicación de esta encíclica (1967-2017), UNIJES (Universidades Jesuitas de España) y Aristos Campus Mundus (campus de excelencia constituido por la Universidad Ramon Llull, la Universidad de Deusto y la Universidad Pontificia Comillas) convocan este **III Simposio UNIJES de Pensamiento Social Cristiano** para reflexionar acerca de estos temas en el contexto del mundo actual y siguiendo el camino trazado por el papa Francisco.

Call for papers. Se pueden presentar comunicaciones orientadas a una de las cuatro áreas temáticas: 1/ **“La empresa y el desarrollo humano integral”**, 2/ **“Ética económica mundial”**, 3/ **“La misión de la Iglesia”** y 4/ **“El desarrollo humano integral en la teología cristiana”**, o bien enmarcadas en el campo general del pensamiento social cristiano actual. Hay que enviar un resumen de la comunicación (en castellano o en inglés) en dos páginas a espacio simple, por e-mail, a: simposiounijes@deusto.es
El comité científico evaluará los resúmenes enviados y, en base a los mismos, se pronunciará sobre la aceptación de esa comunicación para su defensa en el simposio.

Fecha límite de entrega de resúmenes: 6 de marzo de 2017

Fecha límite de entrega de papers: 8 de mayo de 2017.

Publicación de los papers: Algunos de los *papers* aceptados para el Simposio serán publicados en la *Revista de Fomento Social* (en español) o en la *Ramon Llull Journal of Applied Ethics* (en inglés), siguiendo los respectivos criterios de evaluación de estas dos revistas. Todos los *papers* aceptados para el Simposio serán publicados en el libro de Actas del Simposio.

Lugar y fecha: Universidad de Deusto, Avenida de las Universidades, 24. 48007 Bilbao, 28-30 de Junio 2017

Coordinador General del Simposio:

Ricardo Aguado (Universidad de Deusto), email: ricardo.aguado@deusto.es, tel.: 944139076

Comité Científico:

José Sols (IQS, Universidad Ramon Llull), José Manuel Aparicio (Universidad Pontificia Comillas), José Manuel Caamaño (Universidad Pontificia Comillas).

PATXI ÁLVAREZ DE LOS MOZOS

POR LA INCLUSIÓN
Y LA SOSTENIBILIDAD

PAUTAS DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA



Mensajero



PATXI ÁLVAREZ DE LOS
MOZOS
Por la inclusión y
la sostenibilidad.
Pautas de una
espiritualidad
ignaciana

208 págs.
PVP: 13,50 €

Este libro se adentra en las lógicas que excluyen a los pobres y degradan el medioambiente y ofrece pautas de espiritualidad ignaciana para promover la inclusión y la sostenibilidad. Las transformaciones sociales experimentadas en los últimos dos siglos han sido espectaculares. Han tenido un impacto definitivo en las sociedades occidentales y han activado dinámicas que afectan hoy a todas las naciones. El progreso y el bienestar inaugurados han mejorado las condiciones de vida de millones de personas: elevación de la esperanza de vida, expansión de la educación, disminución de la mortalidad infantil... Sin embargo, subsisten problemáticas endémicas, como la pobreza, la creciente desigualdad y el rechazo al diferente. La exclusión es un signo de nuestro tiempo.

editorial 
SALTERRAE

José Ignacio Calleja

Misericordia,
caridad
y justicia social

Perspectivas y acentos

JOSÉ IGNACIO CALLEJA
Misericordia,
caridad y justicia
social

288 págs.
PVP: 15,90 €

Misericordia, caridad y justicia social es un libro que invita a repensar la dimensión social de la fe y la misericordia para ir, en cristiano, un paso más allá de los lugares comunes. La doctrina social de la Iglesia quedaría siempre incompleta si la misericordia no es una opción por los pobres y vulnerables. Los acentos de la misericordia se han marcado principalmente sobre conceptos teológicos. Ahora José Ignacio Calleja traza el sentido de la misericordia en su dimensión social. Reflexiona en profundidad en este aspecto tratando de descubrir que la doctrina social de la Iglesia quedaría siempre incompleta si esa misericordia no es una opción por los pobres y vulnerables.

José Ignacio Calleja

Misericordia,
caridad
y justicia social

Perspectivas y acentos


SALTERRAE

Presencia
Social

Normas de publicación

La *Revista de Fomento Social* admite artículos y notas originales en español que no hayan sido enviados a otra revista. Los manuscritos, cuya extensión máxima no excederá de 60.000 caracteres con espacios para los artículos y 40.000 para las notas, se enviarán por correo electrónico a la dirección: info@revistadefomentosocial.es

Se recomienda la siguiente organización del texto:

1. **ENCABEZAMIENTO.** Constituido por:

Título: Claro, corto y conciso. No más de 40 caracteres incluyendo espacios.

Nombre del autor o autores.

Dirección completa de la institución a la que pertenecen.

Titulación académica y cargo profesional que desempeñan en la actualidad

2. **RESUMEN.** Debe ser lo suficientemente informativo para permitir al lector identificar el contenido e interés del trabajo y poder decidir sobre su lectura. No debe sobrepasar las 150 palabras.

3. **PALABRAS CLAVE.** Máximo de siete, sugeridas por el autor; podrán ser modificadas o complementadas por el consejo de redacción.

4. **AGRADECIMIENTOS.** En caso de incluir agradecimientos, estos irán como primera nota a pie de página.

5. **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.** Al final del trabajo. Las referencias se ordenarán por orden alfabético del autor, o primer autor si son varios. Para distintos trabajos de un mismo autor o autores se tendrá en cuenta el orden cronológico según año de publicación. Si en un mismo año hay más de un trabajo de un mismo autor o autores, se añadirá a continuación del año una letra que permita identificar la referencia (por ejemplo, 2006a; 2006b).

El criterio de presentación de referencias será el siguiente: Apellidos (en versalitas), inicial del nombre (en mayúscula), año de publicación (entre paréntesis), título del libro (en cursiva) o del artículo (entre comillas), título de la revista en la que se incluye el artículo (en cursiva), lugar de publicación y editorial (en caso de libro), número de la revista y páginas de ésta.

6. **NOTAS A PIE DE PÁGINA.** Las referencias bibliográficas se harán citando la inicial del nombre y el apellido del autor (en versalitas), el año (entre paréntesis) y, en su caso, las páginas de referencia.

7. **CUADROS Y FIGURAS.** Se numerarán correlativamente y de forma independiente, tendrán un breve título e indicarán sus fuentes. Las figuras se presentarán en forma apta para su reproducción directa.

8. **ABREVIATURAS.** El uso de abreviaturas ahorra espacio, pero el artículo pierde facilidad de lectura si aquél es excesivo. Cuando por necesidad haya que utilizarlas se definirán cuando se citen por primera vez.

9. **EVALUACIÓN.** La *Revista de Fomento Social* acusará recibo de los trabajos que se le cursen. Los trabajos recibidos son sometidos de una manera anónima a dos procesos, al menos, de evaluación externa. Teniendo en cuenta los informes emitidos por los evaluadores, el consejo de redacción de la Revista decidirá sobre la aceptación de los trabajos.

RFS



UNIVERSIDAD
LOYOLA
ANDALUCÍA

Un proyecto de futuro con valores...

PASIÓN POR CONOCER
SERVICIO
UNIVERSALIDAD Y APERTURA
EXCELENCIA
EXIGENCIA
COMPROMISO
LIDERAZGO Y DIÁLOGO



UNIVERSIDAD
LOYOLA
ANDALUCÍA

Campus Córdoba
E TEA
Escritor Castilla Aguayo, 4
14004 Córdoba
Tel. 957 222 100

www.uloyola.es

Campus Sevilla
Palmas Altas
C/ Energía Solar, 1
41014 Sevilla
Tel. 954 371 888



UNIVERSIDAD
LOYOLA
ANDALUCÍA

RFS

www.revistadefomentosocial.es

sumario

Rectificación del humanismo, **PEDRO CEREZO GALÁN**

Notas (im)pertinentes sobre el talento. (Una historia americana... o no),
JOSEP MARIA LOZANO SOLER

El compromiso sociopolítico de las universidades jesuitas en
Centroamérica, **BORJA VIVANCO DÍAZ**

El enfoque de derechos humanos en las intervenciones de agua, **CELIA
FERNÁNDEZ ALLER, CHELSEA M^a PEPITO Y PALOMA GARCÍA
MORENO**

John A. Ryan: To be a contemplative in action, **ALBERTO ARES MATEOS S. I.**

DOCUMENTOS

Recuperar la palabra en Medio Oriente, **GRUPO DE REFLEXIÓN DE LA
COMPAÑÍA DE JESÚS**

Los puentes con el mundo cristiano, **ANTÓNIO GUTERRES**