

Volumen 72/1 - 2017 - número 285

Revista de Fomento Social

Editorial • *Los discursos del odio: una amenaza a la construcción democrática de la tolerancia*

López Viguria • *La misión universitaria de la Compañía de Jesús*

Sanz Giménez-Rico • *Docencia, investigación y gestión en una universidad*

Pérez Luño • *De la norma al ordenamiento. Doctrina de Francisco Suárez*

Pittl • *La relevancia de una mística universitaria*

Moyano • *Francisco López Casero, sociólogo, antropólogo y economista*



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)

Editor

Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal (eibanez@uloyola.es)

Secretaría

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)
Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal (Universidad Loyola Andalucía)
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 Lucía (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
Antonio Maldonado Correa
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 2017

ESPAÑA
36 € (IVA incluido)

EXTRANJERO
75 €

NÚMERO SUELTO
9 € (IVA incluido)

ISSN:
0015-6043

DEPÓSITO LEGAL:
N-1.437-1958

IMPRIME:

Gráficas Cañete, S.L.
Polígono Industrial Quebracosillas
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

EDITORIAL **5**

- Consejo de Redacción: *Los discursos del odio: una amenaza a la construcción democrática de la tolerancia* 5

ESTUDIOS **29**

- Enrique LÓPEZ VIGURIA: *La misión de las universidades y escuelas de negocios de la Compañía de Jesús: retos y prioridades* 29
- Enrique SANZ GIMÉNEZ–RICO S. I.: *Docencia, investigación y gestión en una universidad: claves ignacianas* 51
- Antonio Enrique PÉREZ LUÑO: *De la norma al ordenamiento jurídico: aspectos de la doctrina jurídica de Francisco Suárez* 73

NOTAS **85**

- Sebastian PITTL: *La relevancia de una mística universitaria. Reflexiones acerca del presente y futuro de la universidad a partir de Klaus Heinrich e Ignacio Ellacuría* 85
- Eduardo MOYANO ESTRADA: *Francisco López Casero, sociólogo, antropólogo y economista. In memoriam* 99

BIBLIOGRAFÍA. Coordinación de Adolfo RODERO FRANGANILLO **103**

- *Bibliografía sobre los discursos del odio* 103
- *Recensiones* 106
 - PONCELA GONZÁLEZ, A. editor (2015) *La Escuela de Salamanca. Filosofía y humanismo ante el mundo moderno* [GONZALO VILLAGRÁN MEDINA] 106
 - SANTAYANA, G. (2015) *Pequeños ensayos sobre religión* [Leandro SEQUEIROS SAN ROMÁN] 110
- *Reseñas* 117
- *Noticias* 130

Evaluadores de RFS 71 (2016) **133**

Fe de erratas en RFS 71 (2016) **134**

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)

EDITORIAL

Los discursos del odio: una amenaza a la construcción democrática de la tolerancia

Consejo de Redacción

Resumen: Los discursos del odio estigmatizan a colectivos y minorías por cuestiones étnicas, políticas, sociales o religiosas buscando su denigración y provocando una desigualdad estructural, un juego de superioridad e inferioridad.

La reacción jurídica ante los discursos del odio no es unívoca en la esfera internacional, donde pueden identificarse varios paradigmas diferenciados: el modelo americano, hiper-proteccionista de la libertad de expresión, donde sólo se reprenden las expresiones que conducen de forma directa a la comisión de delitos; el modelo Europeo, más proclive a censurar jurídicamente expresiones denigratorias gratuitas, que no contribuyen a la formación de la opinión pública, aunque no conlleven la comisión de delitos; y el modelo de los regímenes dictatoriales –a los que en este extremo pueden equipararse algunos Estados confesionales, sobre todo de tradición islámica– en los que el ataque a los símbolos ideológicos o religiosos constituye un ataque al propio Estado.

En Europa hemos puesto recientemente el acento en los tipos penales ligados a la idea de apología del odio, que se han multiplicado en todo el continente y de los que la última reforma del Código penal español de 2015 constituye una manifestación proverbial. Sin embargo, la eficacia del derecho penal es precaria en este terreno, por lo difícil que es apreciar intencionalidad dañina en ciertas expresiones satíricas; por la cobertura que les presta el contexto artístico en el que a veces se producen; y por la tradicional consideración que tiene en la regulación de las injurias lo que sea o no aceptable según el uso social de cada época.

En todo caso, el derecho aplicable en esta materia está en gran medida en construcción, “in fieri”; necesitado de grandes acuerdos internacionales y globales entre los Estados y las identidades culturales y políticas que conforman la comunidad internacional. Para esta tarea la necesidad de un pensamiento fuerte, de orden ético y político, es tan incuestionable como urgente si queremos evitar los efectos más dramáticos del choque de civilizaciones que hoy revivimos a golpe de atentados.

En este punto nos parece esencial construir una idea de “respeto inclusivo” como pilar y conductor de la convivencia en sociedades cada vez más interculturales.

Entendemos que el “estatuto de la tolerancia” no ha de limitarse al reconocimiento del respeto como valor cívico comprometido activamente con los derechos universales inherentes a todo ser humano. Ese es, desde luego, un *prius* que ya señaló la Declaración de la UNESCO de 1995 dejando claro que no se trata de elevar a norma una “tolerancia de la indiferencia”, esencialmente permisiva, sino que hay que partir de la exigencia del respeto de la dignidad del otro en el sentido que proclama el art. 1º de la Declaración universal de derechos humanos, según el cual *Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.*

A partir de ese mínimo, la construcción del respeto tiene que ir más allá del mero reconocimiento del otro, de lo distinto, para caminar hacia la inclusión del otro desde una perspectiva más intercultural que multicultural, de modo que pudiéramos transitar de la ética pública de la tolerancia hacia el otro a la ética cordial del reconocimiento del otro, de un reconocimiento que persigue una integración cultural transformadora.

Esta posición nos sitúa ante la exigencia de políticas públicas de reconocimiento de las minorías y la diversidad de identidades. Políticas públicas activas que comprenderían desde una educación en derechos humanos que sentase las bases de una ciudadanía intercultural hasta la atención de las víctimas de la violencia y la discriminación que nacen del odio y de la ignorancia.

Palabras clave: *discursos del odio (hatespeech), multiculturalismo, protección de las minorías, respeto, tolerancia.*

Fecha de aprobación: 8 de febrero de 2017.

Hate speeches: a threat to the democratic construction of tolerance

Abstract: Hate speeches stigmatize groups and minorities because of ethnic, political, social or religious reasons, seeking their denigration and causing structural disparities, a game of superiority and inferiority.

In the international sphere, the response of the legal system to hate speeches is not unequivocal and several different paradigms can be identified: the American model, hyper

Le discours de la haine: une menace pour la construction démocratique de la tolérance

Résumé: Les discours de la haine stigmatisent des collectifs et des minorités pour des raisons ethniques, politiques, sociales ou religieuses, en cherchant leur mépris et en provoquant une inégalité structurelle, un jeu de supériorité et d'infériorité.

La réaction juridique face à ces discours de la haine n'est pas univoque dans la sphère internationale, où l'on peut trouver

protective of freedom of expression, under which only expressions that lead directly to the commission of crimes are rebuked; the European model, more prone to legally censor gratuitous denigrating statements, which do not contribute to the formation of a public opinion, even though they do not involve the commission of crimes; and the model of dictatorial regimes – with which a number of confessional states can be equated, especially those with an Islamic tradition, in which the attack on ideological or religious symbols constitutes an attack against the State itself.

In Europe, we have placed the focus on the types of criminal offences that are linked to the idea of hate speech, which have spread throughout the continent and of which the last reform of the Spanish Penal Code of 2015 is a proverbial manifestation. However, the effectiveness of criminal law in this area is precarious because of the difficulty in assessing harmful intentionality in certain satirical expressions; of the coverage provided by the artistic context in which they are often made; and of the traditional status in libel laws of what is acceptable or unacceptable according to the social use in each period.

In any case, the law applicable on the subject is still being developed to a great extent, 'in fieri'; in need of major international and global agreements between States and the cultural and political identities in the international community. For this task, the need for strong thinking, ethical and political, is as unquestionable as it is urgent if we want to avoid the most dramatic effects of the clash of civilizations that today we relived in the wake of attacks.

At this stage, it seems essential to build an idea of "inclusive respect" as the pivot and guiding element for the coexistence in increasingly intercultural societies.

plusieurs paradigmes différenciés: le modèle américain, hyperprotectionniste de la liberté d'expression, où seuls les expressions qui mènent au fait de commettre des délits sont poursuivis; le modèle européen, avec une plus grande tendance à censurer juridiquement les expressions méprisantes gratuites, qui ne contribuent pas à la formation de l'opinion publique, même si elles n'impliquent pas forcément le fait de commettre des délits; et le modèle des régimes dictatoriaux – où l'on peut inclure certains États confessionnels, surtout de tradition islamique – dans lesquels l'attaque aux symboles idéologiques ou religieux constitue une attaque à l'État.

En Europe nous avons dernièrement mis l'accent sur les types pénaux liés à l'idée de l'apologie de la haine, qui se sont multipliés dans tout le continent, dont la dernière réforme du Code Pénal Espagnol en 2015 constitue une manifestation proverbiale. Cependant, l'efficacité du droit pénal est précaire dans ce domaine, dû principalement à la difficulté d'apprécier une intention pernicieuse dans certaines expressions satiriques, mais également dû à la couverture fournie par le contexte artistique dans lequel, parfois, elles se produisent, ainsi que par la considération traditionnelle dans la régulation des insultes de ce qui est acceptable ou non selon l'usage social de l'époque.

En tout cas, le Droit applicable dans cette matière est, en grande mesure, en construction, et il a besoin de grands accords internationaux et globaux entre les États et les identités culturelles et politiques qui font partie de la communauté internationale. Pour cette tâche, la nécessité d'une pensée forte, d'ordre éthique et politique, est aussi bien indéniable qu'urgent si nous voulons éviter les effets les plus dramatiques du choc entre civilisations que nous revivons aujourd'hui à coup d'attentats. À ce niveau là, il nous semble important de construire une idée de «respect inclusif» comme

We understand that the “status of tolerance” should not be limited to the recognition of respect as a civic value actively engaged with the universal rights inherent in every human being. This is, off course, a prius already pointed by the UNESCO Declaration of 1995, making it clear that it is not a question of converting the “tolerance of indifference”, which is essentially permissive, into a rule but it must be based on the need to respect the dignity of the other within the meaning of article 1 of the Universal Declaration of Human Rights, according to which all human beings are born free and equal in dignity and right, and they are endowed with reason and conscience and should behave one another in a spirit of brotherhood.

From this minimum, the building of respect must extend beyond the mere recognition of others, of what is different, to move towards the inclusion of others from a more intercultural than multicultural perspective, so that we could move from the public ethics of tolerance towards others to the cordial ethics of the recognition of others, a recognition that pursues a transformative cultural integration.

This position makes us face the need of public policies for the recognition of minorities and the diversity of identities. Active public policies ranging from a human rights education that laid the foundations of an intercultural citizenship to the engagement of victims of violence and discrimination that arises from hatred and a lack of knowledge.

Keywords: *Hate speech, multiculturalism, protection of minorities, respect, tolerance.*

pilier et conducteur de la cohabitation dans des sociétés de plus en plus interculturelles.

Nous considérons que le «statut de la tolérance» ne doit pas se limiter à la reconnaissance du respect comme valeur civique activement engagée avec les droits universels inhérents à tout être humain. En tout cas, c’est tout de même un «prius» déjà signalé par la Déclaration de l’UNESCO en 1995, en montrant clairement qu’il ne s’agit pas d’élever en tant que norme une «tolérance de l’indifférence», essentiellement permissive, mais qu’il faut partir de l’exigence du respect de la dignité de l’autre dans le sens proclamé par le premier article de la Déclaration Universelle des Droits de l’Homme, selon lequel «Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité».

À partir de ce minimum, la construction du respect doit aller au-delà de la seule reconnaissance de l’autre, de ce qui est différent, pour se diriger vers l’inclusion de l’autre à partir d’une perspective plus interculturelle que multiculturelle, de façon à ce que l’on puisse passer de l’éthique publique de la tolérance de l’autre à l’éthique cordiale de la reconnaissance de l’autre, d’une reconnaissance qui a pour but une intégration culturelle transformatrice.

Cette position nous situe face à l’exigence de politiques publiques de reconnaissance des minorités et de la diversité d’identités. Des politiques publiques actives qui iraient d’une éducation aux droits de l’Homme, qui serait la base d’une citoyenneté interculturelle, jusqu’à l’assistance aux victimes de violence et de discrimination qui naissent de la haine et d l’ignorance.

Mots clé: *Discours de haine, multiculturalisme, protection des minorités, respect, tolérance.*

I. Introducción

I.1. Planteamiento¹

En uno de los pasajes más citados de su novela *Rojo y Negro*, Stendhal, uno de los literatos del realismo del siglo XIX de mayor sensibilidad y capacidad crítica de su tiempo, sentenció con anticipación a los grandes desastres bélicos del siglo XX que el primer y mayor sentimiento que engendra la diferencia es el odio. El protagonista de la novela, un soñador provinciano e intelectual autodidacta que representa la ilustración y el afán de superación, describe el odio a lo diferente como una emoción reactiva que –al contrario que el amor– requiere ser inculcada, aprendida en un proceso de inoculación generalmente lento y complejo, porque nace de la ira focalizada por razones políticas, religiosas o culturales en una persona o colectivo opuesto o radicalmente diferente al que pertenece quien lo alimenta².

Un siglo y medio más tarde, tras la caída del muro de Berlín y el fin de la guerra fría, el politólogo estadounidense de origen japonés Francis Fukuyama, pronosticaba el fin de la Historia (*El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, 1992) con su visión idílica y superadora de las diferencias ideológicas en una sociedad global que, con la expansión y el perfeccionamiento de las instituciones democráticas, superaría los choques ideológicos, las guerras y las revoluciones sangrientas alimentadas por el odio que protagonizaron la Historia política del siglo XX. Frente a esta tesis, que encarnaba con esperanza finisecular el ideal de un pensamiento único (pues, para Fukuyama, tras la crisis del comunismo el único ideario viable es el liberalismo democrático con el sistema económico capitalista), uno de los maestros de Fukuyama en la Universidad de Harvard, Samuel Huntington, nos encaraba en su *Choque de civilizaciones*³ a la realidad de un mundo bien distinto. Una sociedad cada vez más globalizada y tecnológicamente avanzada que,

¹ Este editorial se ha redactado en colaboración con un equipo del proyecto de investigación de la Universidad Loyola Andalucía, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) como proyecto I+D+i de excelencia: “La protección de las minorías frente a los discursos del odio: de la protección penal a las políticas públicas” (DER2015-66189-P-MINECO/FEDER).

² Tomado de las reflexiones del joven Julien Sorel y de las conversaciones de éste con el jansenista padre Pirard, director del Seminario de Besançon, donde Julien padece el odio y la envidia de sus compañeros (*Le Rouge et le Noir*, I).

³ S. HUNTINGTON (2005) *Choque de civilizaciones (The clash of civilizations and the remaking of world order*, Nueva York, 1996), Barcelona, Paidós.

precisamente como efecto de la cercanía y la inmediatez de las comunicaciones y los intercambios de toda índole a escala global, vería reverdecer un futuro de conflictos basados no ya en los extremos ideológicos enfrentados, sino en las radicales diferencias culturales, religiosas y étnicas que apelan al hecho identitario que aleja a unos grupos de los otros. Para Huntington, la convivencia propiciada por el multiculturalismo no desembocaría en mestizaje ni en el sincretismo sino en una cada vez más notable separación y enfrentamiento generados por el rechazo y odio a lo diferente que nace del sentimiento de amenaza a la propia identidad.

El pronóstico de Huntington ha resultado certero para describir uno de los mayores conflictos internacionales que enfrenta el siglo XXI. En palabras de Emilio Lamo de Espinosa⁴, la globalización y los intercambios migratorios y culturales propician una suerte de *multiculturalismo de solapamiento*, en el que las dificultades de convivencia crecen precisamente por la proximidad de las creencias y símbolos ajenos que antes no se percibían o, simplemente, se ignoraban por efecto del muro de la distancia, la incomunicación y el desconocimiento.

Ante esta realidad, la filosofía política ha avanzado orientaciones de valor. Así, Taylor⁵ apunta una vía metodológica que apela al papel de la política internacional y del derecho al afirmar que los problemas del multiculturalismo son problemas de justicia, de reconocimiento de los derechos colectivos y de las minorías; lo que sitúa el nudo gordiano de la cuestión en la aplicación efectiva de los derechos humanos de no discriminación por razones de raza, sexo, identidad cultural o religiosa y en las políticas públicas de reconocimiento de las minorías y la diversidad de identidades⁶. En esta línea es capital la construcción de Emmanuel Lévinas sobre la ética del reconocimiento que nace del encuentro con el otro⁷, que –entre nosotros– ha llevado a José Antonio Pérez Tapias a sentar una metodología de aprendizaje del reconocimiento del otro como base de una ética para la convivencia entre culturas⁸.

⁴ E. LAMO DE ESPINOSA (1995) *Cultura, Estado y ciudadanos*, Madrid, Alianza.

⁵ Ch. TAYLOR (2010) *El multiculturalismo y “la política de reconocimiento”* (1993), México, Fondo de Cultura Económica (FCE).

⁶ Sobre este tema nos pronunciamos en su momento, cfr. CONSEJO DE REDACCIÓN (2010) “«La ilusión de la identidad»: el actual debate europeo”: *Revista de Fomento Social*, 65, 13–31.

⁷ E. LÉVINAS (1987) *Totalidad e Infinito* (La Haya, 1961), Salamanca, Sigueme.

⁸ J. A. PÉREZ TAPIAS (2007) *Del Bienestar a la Justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Madrid, Trotta.

Andando un paso más en esta línea, desde nuestro pensamiento más próximo, Adela Cortina⁹ se sobrepone a la tesis de Taylor en positivo, afirmando que el multiculturalismo no genera tanto un problema de justicia como una oportunidad de riqueza, siempre que sepamos avanzar del multiculturalismo al interculturalismo, sentando las bases de una ética intercultural y del *diálogo de civilizaciones*. Al mismo tiempo, Cortina señala algo extraordinariamente importante desde el campo de la ética cívica para la aceptación de lo ajeno, de lo diferente, al afirmar que hay símbolos y manifestaciones culturales asumibles y merecedores de aceptación y otros que no lo son: aquellas que no son respetuosas con el ideal kantiano de la dignidad tal y como éste ha sido asumido en las Declaraciones de Derechos Humanos universalmente aceptadas.

1.2. Marco de interpretación

Desde la aplicación y la interpretación de las grandes declaraciones de derechos del siglo XX, como la Declaración universal de derechos humanos o el Pacto internacional de derechos civiles y políticos, es un lugar común afirmar que en una sociedad democrática, allí donde ésta se reconozca como tal, la libertad de expresión es el cauce esencial para la formación de la opinión pública libre, que es el fundamento del pluralismo y, por tanto, de la democracia misma. Y ello es aplicable no sólo a la libertad de información (a la que exigimos límites constitucionales específicos para su legitimidad, como la veracidad o la relevancia pública), sino a la libertad de opinión y de palabra en sentido amplio, que predicamos de las ideas que son recibidas por los demás como inofensivas o de manera indiferente, pero también para aquellas otras que escandalizan, ofenden o incitan a la discriminación.

En el contexto multicultural de la sociedad global, el reverso de la libertad de expresión son estas expresiones ofensivas y discriminatorias, que cuando se dirigen a grupos o colectivos de personas caracterizados por un rasgo étnico, cultural, de orientación sexual o religiosa, se denominan “discursos del odio”, traducción del término anglosajón “hatespeech”, comúnmente definidos¹⁰ como aquellos que se dirigen contra un grupo determinado de personas (musulmanes, inmigrantes, homosexuales...) a los que se asignan rasgos denigratorios que persiguen el rechazo social de lo que es percibido como una amenaza de la identidad propia. Estos

⁹ A. CORTINA ORTS (20198) *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza.

¹⁰ Es proverbial y ampliamente aceptada la definición del politólogo Bhikhu PAREKH (2002) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Nueva York, Palgrave.

discursos forman parte, de modo creciente, del contenido de mensajes políticos, culturales y religiosos extremistas y discriminatorios.

En nuestro contexto global y tecnológico, el eco de este tipo de mensajes se multiplica a través de internet y de las redes sociales, donde la palabra agiganta su potencial destructivo para sembrar el odio. La sociedad de la comunicación ha cambiado el sentido unidireccional y profesionalizado del mensaje, lo que ha multiplicado hasta lo indecible las posibles violaciones de la dignidad a partir de expresiones de odio que por la propia naturaleza de la comunicación en red pueden adquirir potencialmente un alcance global. La revolución tecnológica y de la comunicación han magnificado el poder de la palabra, dándole un eco global que desborda y multiplica hasta lo inimaginable la clásica ecuación emisor-receptor. Junto a ello, internet ha generado una alianza antes inimaginable entre personas que se auto-reconocen rasgos identitarios o que militan en torno a ciertas ideas y posiciones sin importar las fronteras físicas que separan a los individuos que conforman cada una de esas tribus o grupos.

En el contexto de la globalización, una vez superada la visión ideológica bipolar del mundo desde el viejo conflicto este-oeste que marcó el siglo XX, en el siglo XXI se han abierto nuevas fracturas. Hoy, la cada vez más sangrante desigualdad norte-sur y el flujo migratorio a gran escala se ven agravados con una peligrosa proliferación de conflictos interétnicos, con espasmos violentos de afirmación identitaria por parte de minorías nacionales, étnicas o religiosas, y con fundamentalismos que han exacerbado la violencia y han dado una nueva dimensión al terrorismo.

La caracterización de la modernidad como un *tiempo líquido* es uno de los mayores aciertos de la sociología contemporánea. La expresión, acuñada por Zygmunt Bauman¹¹, da cuentas del tránsito de una modernidad "sólida" –estable, repetitiva– a una "líquida" –flexible, lábil y voluble– en la que ni las estructuras sociales ni los mensajes perduran el tiempo necesario para solidificarse, de modo que desaparecen los marcos de referencia para los actos humanos. El relativismo extremo del "todo vale", que se manifiesta con tanta inmediatez y fugacidad en los 140 caracteres de un "tuit", es expresión de la incertidumbre en que vivimos por la desaparición de marcos ontológicos de referencia estables, entre cuyas causas más profundas tendríamos que contar, al menos, las siguientes: la separación del poder y la política; la precariedad de los mecanismos jurídicos y de los sistemas de seguridad que protegían al individuo en muchos lugares del mundo; la renuncia al

¹¹ Z. BAUMAN (2007) *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Barcelona, Tusquets.

pensamiento y a la planificación a largo plazo; o la exacerbación de la libertad de expresión como vehículo de autoafirmación y de rechazo de lo ajeno, como arma arrojada del odio.

En estos tiempos líquidos en los que impera el relativismo, la primera pregunta que debemos hacernos ante la proliferación de los radicalismos generadores de *discursos del odio* es si la libertad de expresión ampara la difusión de cualquier idea, incluso de aquellas que ultrajen la dignidad. La segunda gran cuestión es cómo distinguir entre los discursos del odio, no protegidos por la libertad de expresión, y el discurso crítico o procaz que sí ampara dicha libertad.

2. Estado de la cuestión: tratamiento de los discursos del odio en el contexto internacional

2.1. Centralidad del enfoque jurídico

Pese al carácter instrumental del Derecho y a la limitada función que éste tiene en la epistemología de los discursos del odio, el enfoque del “hatespeech” como una cuestión de límites a la libertad de expresión explica el peso del enfoque jurídico. Puede decirse, así, que la cuestión de los discursos del odio es una cuestión sumamente juridificada.

Si bien es cierto que en esta materia –ni en ninguna otra– el derecho no lo explica todo, el enfoque jurídico de la cuestión es quizás el más confiable y eficaz para una cabal comprensión de lo que está aconteciendo en la sociedad global en relación con la creciente emergencia de los discursos del odio. No pocas claves de lectura de este fenómeno se revelan a trasluz del derecho en los diversos y –como veremos– enfrentados sistemas jurídicos, así como en la labor un tanto movediza de los Tribunales. La lectura que hace el derecho de la compleja realidad anidada en los discursos del odio al diferente, al ajeno, al inmigrante, al refugiado, etc. y el análisis de los principios y reglas jurídicas para prevenir y resolver los conflictos entre culturas, y los conflictos de poder y de intereses económicos subyacentes, constituyen potentes prismas para abordar el estado de la cuestión de los discursos del odio, que se presentan en toda su reasuntiva problemática como cuestión eminentemente jurídica en la que concéntricamente se convocan y aquilatan otras muchas de naturaleza ética, política, cultural, social, antropológica, o religiosa. Esto justifica que haya sido el derecho quien haya tomado de forma más avezada

el pulso a esta cuestión que reta la convivencia en la sociedad global, si bien no lo ha hecho unívocamente ni con carácter omnicompreensivo del profundo y complejo conflicto al que nos enfrentan los discursos del odio.

2.2. *Los paradigmas de la libertad de expresión en nuestro contexto occidental*

Los límites a la libertad de expresión y la represión de los discursos del odio nos enfrenta a un problema ético de enorme actualidad y magnitud; un problema que no puede resolverse sin la convergencia del orden internacional en torno a ciertos consensos. El terreno del derecho internacional, de los Derechos humanos es aquél en que hoy principalmente se juega el modelo de convivencia y la construcción del respeto.

En este orden de consideraciones conviene recordar que desde la perspectiva del posicionamiento de las democracias constitucionales frente a la libertad de expresión, tradicionalmente se han distinguido, en el mundo occidental, dos grandes paradigmas. Por un lado, el paradigma norteamericano, cuya tradición doctrinal y jurisprudencial ha tejido las líneas maestras de la libertad de expresión en occidente, por más que en determinado punto, la evolución se bifurcara en Europa con ciertas pinceladas diferenciadoras, conformando así el otro gran paradigma de tratamiento del derecho a la libertad de expresión, el paradigma europeo.

2.2.1. El paradigma norteamericano

El paradigma norteamericano, de raigambre tradicionalmente liberal, se caracteriza por la tolerancia en materia de libertad de expresión. La jurisprudencia norteamericana sobre la Primera Enmienda a la Constitución de EEUU de 1787 (que prohíbe la limitación de la libertad de palabra), ha sido tradicionalmente reticente a restringir este derecho por razones derivadas del contenido mismo de lo expresado, a no ser que ello comportara una incitación constatable y directa a la comisión de un delito. De dicha jurisprudencia emana un elemento esencial para la configuración de la libertad de expresión en el Estado constitucional, que es el compromiso con el respeto en el marco de un *fluir libre y comunicativo* de las opiniones y de las ideas. En el sentir de la tradición norteamericana, las ideas y expresiones no son nocivas en esencia, y su valor depende de su propia fiabilidad y certeza, que siempre es posible contrastar en el *mercado libre de las ideas*, que es la expresión acuñada por el Tribunal Supremo de los EEUU. Solo así se explican ciertas resoluciones del citado Tribunal que resultan chocantes a los ojos de un

européico, como las sentencias *R.A.V. c. City of Saint Paul*, de 1992; o *Virginia c. Black*, de 2003, que declaran contrarias a la Primera Enmienda la penalización de la quema de cruces con espíritu racista por parte de simpatizantes del KKK. Como tampoco se explica, de otro modo, la decisión *Collins c. Smith* de 1978, que autorizó una manifestación pro-nazista en un suburbio de Chicago.

2.2.2. El paradigma europeo

Por su parte, el paradigma europeo, si bien hereda parcialmente esta idea cristalizándola en el test de la contribución a la formación de una opinión pública libre que el Tribunal europeo de derechos humanos emplea como parámetro para incluir una expresión controvertida en el paraguas protector de la libertad de expresión o no, es algo más restrictivo con la libertad de expresión, como consecuencia de la protección que se brinda a otros derechos, como el honor, la libertad religiosa, la no discriminación y la interdicción de las incitaciones al odio. Como ha apuntado la doctrina, esta divergencia con respecto al paradigma americano responde posiblemente a la experiencia histórica europea del siglo XX, en la que los discursos odiosos constituyeron el germen de conflictos violentos ligados a los autoritarismos, racismos, nacionalismos de base étnica, fanatismos religiosos y terrorismos, pesando especialmente, en este sentido, el referente de las políticas de odio racial que desembocaron en la "shoah" antijudía. También ha podido contribuir al contraste entre ambos paradigmas, la denominada por algunos autores *cultura del honor* históricamente presente en Europa, que se asienta en un mayor protagonismo de los valores de honor y la dignidad personal en la historia del viejo continente, que habría derivado, entre otras cosas, en la exclusión del insulto del ámbito de la libertad de expresión (doctrina muy consolidada en la jurisprudencia constitucional española). En este contexto, las sentencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos *Otto Preminger-Institut c. Austria*, de 1994; o *Wingrove c. Reino Unido*, de 1996, sientan las bases de los límites legítimos a la libertad de expresión en una sociedad democrática bajo los parámetros de que no están permitidas las expresiones altamente ofensivas y difamatorias que se profieren con carácter ocioso o gratuito, ni aquellas que constituyen una incitación a la violencia o a la discriminación.

2.2.3. Convergencia de paradigmas

Adentrándonos en el estado actual de la cuestión, en los últimos años se ha producido un paradójico acercamiento entre ambos enfoques o paradigmas occidentales, el norteamericano y el europeo, como consecuencia de una constricción de la tolerancia

norteamericana frente a la libertad, en general, y frente a expresiones vinculadas al terrorismo, en particular, enmarcada en la guerra declarada frente a este fenómeno tras los ataques terroristas de septiembre de 2001. Desde ese hito, y en virtud de la reforma operada en 2002 sobre la *Antiterrorism and Effective Death Penalty Act*, de 1996, en Estados Unidos comienzan a considerarse discursos odiosos de carácter absoluto; esto es, no susceptibles de ser sometidos a los balances y a los test jurisprudenciales que han operado en otros ámbitos de este tipo de discurso para favorecer la tolerancia, todas las actividades y las expresiones que pudieran ser vistas como justificadoras del terrorismo o “colaboracionistas” con él.

También Europa ha evolucionado hacia un mayor respeto de la libertad de expresión a partir de su tradición más restrictiva; y paradójicamente lo ha hecho frente a la misma amenaza terrorista. Así, los atentados frente contra el semanario francés *Charlie Hebdo* en enero de 2015 desataron una generalizada corriente de adhesión que justificaba la procacidad de las ofensas a la religión Islámica afirmando la libertad de expresión en el campo de la sátira. Pudiera decirse, así, que si los Estados Unidos de Norteamérica se europeízan, Europa se americaniza abriendo nuevos espacios a la tolerancia que se ven justificados desde la irritación colectiva ante la amenaza terrorista.

2.3. ¿Un tercer paradigma?

Junto a los dos principales paradigmas del mundo occidental emerge lo que podría considerarse un tercer paradigma del tratamiento universal de los discursos del odio que está estrechamente ligado a un problema muy específico: el conocido conflicto sobre la represión de la blasfemia y la penalización de la *difamación religiosa* planteado en Naciones Unidas por el conjunto de países de confesión islámica.

Tras la polémica internacional desatada por la publicación de los *Versos satánicos*, de Salman Rushdie, la Organización para la Cooperación Islámica promovió una campaña internacional contra la islamofobia en el seno de NNUU. A partir de la publicación en 2005 de las viñetas de Mahoma en el Diario danés *Jyllands-Posten*, los países islámicos forzaron la aprobación en la Asamblea General de una serie de Resoluciones en favor de que todos los países penalizaran la difamación religiosa.

Esta postura produjo la reacción contraria de los gobiernos occidentales, liderada por el Consejo de Europa, que propuso abiertamente eliminar los delitos de blasfemia y escarnio por entender que, en una sociedad democrática, los grupos

religiosos deben tolerar las declaraciones críticas y el debate público sobre sus enseñanzas y creencias.

En este contexto de enfrentamiento, un grupo de Estados occidentales y la Organización para la cooperación islámica se unieron para proponer un nuevo enfoque para reconciliar sus posturas que se plasmó en la Resolución del Consejo de derechos humanos de Naciones Unidas de 2011, sobre la *Lucha contra la intolerancia, la discriminación y la incitación a la violencia basada en las creencias*. En lugar de poner el acento en la difamación religiosa, esta Resolución incide en la obligación de los Estados de prohibir la discriminación y la incitación al odio sobre la base del pluralismo religioso, apostando por el diálogo y el respeto interreligioso.

Por su parte, la Resolución de la Asamblea general *Un mundo contra la violencia y el extremismo violento*, aprobada por consenso en 2013, reconoció la necesidad de un enfoque global para la represión jurídica de toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituya una incitación a la discriminación o la violencia. Otros textos de Naciones Unidas más recientes apelan a la cooperación internacional ante la dimensión fanática que han cobrado algunos discursos del odio, como las resoluciones del Consejo de seguridad centradas en las actividades del DAESH y en el uso de internet para la propagación del terror, la difusión de su mensaje o el reclutamiento de combatientes extranjeros.

En este contexto global, en el que las exacerbaciones de la libertad de expresión no conocen fronteras, las diferencias de enfoque entre las distintas regiones del globo determinan que los mecanismos de respuesta internacionales no estén integrados, subsistiendo un nivel de protección de índole nacional o todo lo más regional (especialmente visible en Europa), lo que determina que una misma violación de los derechos afectados por el discurso discriminatorio tengan diversa respuesta.

Por la razón apuntada, unida a la debilidad de los mecanismos de protección de los Derechos humanos dependientes de Naciones Unidas, existe un problema de impredecibilidad e incerteza jurídica en este ámbito que se ha agravado en los últimos años. El actual contexto de globalización de la comunicación propicia la aparición de constantes tensiones frente a las que el derecho titubea y se contradice constantemente. Fricciones que se ponen más claramente de manifiesto en el actual marco de la protección multinivel de derechos (reconocidos y garantizados por instancias diversas, internas y supranacionales), en el que los conflictos relativos a la libertad de expresión están, sin duda, entre aquellos que presentan márgenes de indeterminación más amplios, con respuestas que a menudo resultan contradictorias, en lo interno, y entre las instancias internas y las supranacionales.

2.4. *El estado de incertidumbre y de cierta incapacidad del derecho*

Los discursos odiosos ponen al derecho en una situación comprometida, teniendo que elegir entre la sacrosanta libertad de expresión, piedra angular del sistema democrático, y otros derechos o valores esenciales para el Estado constitucional, como la dignidad, el honor, el sentimiento religioso, la prohibición de discriminación, o la seguridad.

La respuesta del derecho ante estos espinosos conflictos, hasta hace poco más de una década, se había regido por unas líneas maestras construidas sobre el respeto casi absoluto a la libertad de expresión en el contexto norteamericano, y el apego a la sensibilidad histórica y política de cada Estado en Europa, por más que, en general, en el viejo continente se dejara sentir una protección más intensa del honor y de la dignidad que en Estados Unidos. No obstante, la aparición de nuevos fenómenos y circunstancias, como la guerra contra el terrorismo, la comunicación en red y el uso de la tecnología, la globalización, la inmigración el consecuente pluralismo socio-cultural, así como los sistemas multinivel de protección de derechos, han difuminado las mencionadas líneas maestras, poniendo de manifiesto la dimensión transnacional de un problema tradicionalmente abordado en el ámbito doméstico, la falta de predictibilidad generada por las diferencias entre las resoluciones adoptadas por las distintas instancias de protección, y la tensión derivada de nuevos problemas que emergen de las nuevas sociedades plurales y tecnológicas.

Todo ello comporta un creciente problema de oscuridad e incerteza del derecho, de alta inseguridad jurídica.

2.5. *La creciente penalización de los delitos de odio en Europa*

La reacción europea ante esta situación ha puesto el acento en la diversificación de los tipos penales ligados a la idea de apología del odio, que se han multiplicado en todo el continente y de los que la última reforma del Código penal español de 2015 (a partir de ahora, CP) es manifestación proverbial (en especial el nuevo artículo 510 del CP). En Europa se ha generalizado la tipificación penal de los discursos del odio bajo los llamados *delitos de odio*, que comprenden la apología y provocación al odio y la discriminación, el enaltecimiento del terrorismo, la negación del genocidio y el escarnio de los sentimientos religiosos. Sin embargo, la eficacia del derecho penal es precaria en este terreno, por lo difícil que es apreciar intencionalidad dañina en ciertas expresiones satíricas, por la cobertura que les presta el contexto en el que a veces se producen, y por la tradicional consideración

que tiene en la regulación de las injurias lo que sea o no aceptable según el uso social de cada época.

Por ello, las más recientes recomendaciones del Consejo de Europa sobre “hatespeech” sugieren otras vías represoras de menor intensidad, como la indemnización civil por daños o las sanciones administrativas. En materia de indemnizaciones en casos de difamación o intromisión ilegítima en la esfera de la privacidad, España tiene una larga experiencia en la aplicación de la Ley orgánica 1/1982 de protección civil del derecho al honor, la intimidad personal y la propia imagen, sobre la que existe un cuerpo jurisprudencial muy consolidado que fija el equilibrio entre la privacidad y las libertades de expresión y de información en la interpretación de los conceptos constitucionales de veracidad y de relevancia pública de las informaciones y opiniones que se vierten al público. Las respuestas jurídicas basadas en sanciones administrativas en este campo son bastante más raras en España, aunque en los últimos tiempos se han ensayado para acontecimientos deportivos de masas en los que, como sucede en los campos de fútbol, proliferan el insulto y los comportamientos discriminatorios y xenófobos.

3. Identificación de retos y problemas sobre el conflicto libertad de expresión vs. discursos del odio

Pese a lo que acaba de apuntarse, el derecho se orienta primordialmente en esta materia por la dimensión represiva o penal de los abusos de la libertad de expresión, con escaso eco de otras medidas correctoras menos incisivas, de un lado; y, de otro, se advierte una cierta postergación de la vertiente preventiva del derecho, que sin embargo debería ser prioritaria, porque una idea democrática del respeto ha de construirse instrumentando políticas públicas activas, que comprenderían desde la educación para la ciudadanía intercultural hasta la atención de las víctimas de la violencia y discriminación que nacen del odio intercultural.

En este contexto pueden detectarse una serie de retos y problemas que cabe sistematizar en torno a ciertas claves:

1^o) En primer lugar, existe una cierta confusión conceptual y semántica de la noción misma de *discurso del odio*; expresión que –por otra parte– es una desafortunada traducción del “hatespeech” anglosajón. Desafortunada porque en la noción castellana el discurso requiere unos niveles de trabazón y racionalidad que, por vía de principio, son ajenos a las expresiones difamatorias. Si bien la doctrina

del discurso del odio se vincula hoy en día con aquéllos que buscan atacar a los intolerantes, el concepto de *odio* no está claro. Por ejemplo, es todavía controvertido si el negacionismo ha de incluirse dentro del discurso del odio. Nuestro Tribunal constitucional declaró inconstitucional la norma penal que incriminaba la negación del genocidio (STC 235/2007, de 7-XI-2007). Sin embargo, el legislador español la ha vuelto a incorporar de rondón en la reforma del Código penal de 2015.

En este orden de problemas, es esencial que el análisis de los *discursos*, de las expresiones vertidas en el *mercado de las ideas* se haga una perspectiva multidisciplinar que ha de partir del análisis lingüístico–comunicativo y sociológico del lenguaje, con especial atención al contexto que rodea la profesión de expresiones supuestamente vejatorias o discriminatorias.

También es constatable que el concepto de *discursos del odio* se emplea en muy distintos sentidos y para justificar posiciones muy diversas. La connotación del concepto cambia en función del modelo democrático que sirva de contexto:

- Según la idea liberal de pluralismo, éste es un valor de reconocimiento. El Estado lo reconoce en la sociedad, pero no interviene para nada en este sentido.
- En virtud de la idea republicana de pluralismo, éste es un valor que ha de limitarse, en aras del pluralismo. Esta noción de pluralismo sería la que ha cristalizado en la Ley orgánica 6/2002 de partidos políticos en España del 27-VI-2002.
- La idea social de pluralismo es producto de la proyección del Estado social sobre el mismo, es decir, el Estado promueve el pluralismo y alienta políticas públicas de garantía y protección de la pluralidad. Esta idea se suele relacionar con la de *democracia militante*, un término que se ha empleado con significados muy diferentes, pero que converge en la vieja idea que el jacobino Saint-Just ya plasmó la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano de 1789: *no hay libertad para los enemigos de la libertad*. Según este planteamiento, es legítima la represión frente a quienes no respetan las reglas del sistema democrático. Aunque la idea inspira el modelo represivo penal imperante en Europa, no parece exportable en clave universal, en tanto que nos acercaría irrealmente y peligrosamente a la visión del pensamiento único (liberal–democrático) como modelo ideal.

Por otra parte, como problema muy conectado al anterior, la ambigüedad conceptual no afecta solo a lo que entendamos por discurso odioso, sino que muchas veces afecta al objeto del mismo y a los peligros que amenaza, en tanto que los dere-

chos implicados (libertad de expresión, derecho de no discriminación, de libertad religiosa, etc.) y los propios principios de pluralismo o de respeto también tienen perfiles imprecisos, que se acrecientan cuando aumentamos el foco geográfico, haciéndose más borrosos a medida que ampliamos el angular del campo de análisis.

En todo caso, desde la perspectiva del pluralismo político, los discursos del odio son un paradigmático campo de pruebas para captar el tono general de un concreto sistema (si es que puede hablarse así) de libertad de expresión y para evaluar el tipo de democracia en el que tal sistema se inserta.

2º) En segundo lugar, el tratamiento jurídico de la cuestión en Europa, y particularmente en España, está instalado en una delimitación de los límites de la libertad de expresión desde el Derecho represivo. En concreto, prevalece entre nosotros *un excesivo enfoque penal de la cuestión*, pudiendo afirmarse que la principal y casi exclusiva lucha actualmente existente en Europa y en nuestro país contra el discurso del odio (a la que se acerca el modelo norteamericano desde la reforma de la *Antiterrorist Act* antes citada), es la represión penal.

Es conocida la falta de operatividad y difícil aplicación de los llamados delitos de odio. Ciertamente, la tipificación de estos delitos (artículos 510 y 525 CP, principalmente) es muy subjetiva, adolece de la dificultad de probar la concurrencia del elemento volitivo (el “*animus nocendi*”) y del elemento objetivo (los elementos del tipo penal), y además, su aplicación pone a menudo en riesgo el principio de proporcionalidad.

Siguiendo las últimas recomendaciones del Consejo de Europa (Comisión Venecia) hemos constatado la necesidad de abordar el problema desde las categorías del Derecho antidiscriminatorio y de explorar las posibilidades de los mecanismos jurídico-administrativos sancionadores en este campo, de las técnicas civiles de responsabilidad y reparación del daño y desde el campo de la justicia cautelar que implicaría la adopción de medidas provisionales frente a los ataques que en algún caso han sido ensayadas entre nosotros con gran polémica (recuérdese la llamada “*Ley Sinde*” que habilitó un mecanismo de cierre de páginas web que contaba con precedentes en otros países europeos).

3º) En tercer lugar, se da una evidente *asimetría entre la naturaleza transnacional del problema de los discursos del odio* (en un contexto de globalización, comunicación en redes y sistemas multinivel de protección de derechos), *y el carácter nacional de la legislación existente al respecto y de los sistemas de protección integrados a escala regional* (Unión Europea, Consejo de Europa o Corte iberoamericana de derechos humanos); con legislaciones y modelos de protección apegadas a la

respectiva historia y sensibilidad interna de los Estados, que comportan diferentes mecanismos de respuesta.

No existen mecanismos efectivos de garantía a escala universal; y, en consecuencia, hay una gran dificultad para abordar jurídicamente, regular y, sobre todo, aplicar el derecho relativo a los límites de la libertad de expresión. No sólo por la naturaleza global de su ejercicio, que provoca problemas relacionados con la competencia o la jurisdicción, sino también por las dificultades técnicas de persecución que comporta el uso de la tecnología.

En este ámbito, se echan de menos criterios interpretativos consolidados, que orienten las ponderaciones de derechos o la aplicación del juicio de proporcionalidad en la resolución de conflictos en este ámbito. Asimismo, si bien hay abundante jurisprudencia y trabajo empírico sobre el tema del discurso del odio, existe todavía una falta de sistematización, categorización, y de clarificación de conceptos.

En nuestro contexto más cercano, el europeo, esta asimetría comporta algunas fricciones, como:

- La difícil aplicación de la Decisión Marco 2008/913/JAI del Consejo de la UE, relativa a la lucha contra determinadas formas y manifestaciones de racismo y xenofobia mediante el derecho penal, que impele a la prohibición de este tipo de discursos.
- La jurisprudencia variable del Tribunal europeo de derechos humanos al respecto, en función del Estado de que se trate. Un ejemplo claro de esto sería el tratamiento del discurso negacionista: mientras que el Tribunal no duda en considerar que la negación de la "shoah" antijudía en países como Alemania o Austria constituye abuso del derecho (art. 17 CEDH), por lo que queda fuera del ámbito de la libertad de expresión, dicha interpretación está lejos de estar consolidada con respecto a otros países y a otros genocidios, como el armenio, donde la Corte europea deja un amplio margen de apreciación nacional.

Por otro lado, aparece aquí con su mayor agudeza el problema de los tiempos de ajuste que necesita el derecho; máxime cuando éste tiene un fundamento necesaria y eminentemente jurisprudencial, por cuanto son los tribunales los llamados en último término a perfilar los límites de los derechos en liza y alcanzar los equilibrios correspondientes.

4º) En cuarto lugar, parece conveniente potenciar un *acercamiento metodológico al problema de naturaleza tónica*, que diferencie el alcance y los límites a la

libertad de expresión en razón del bien jurídico lesionado en cada caso; del contenido esencial del derecho enfrentado a la libertad de expresión, lo que obligaría a diferenciar la reacción frente al discurso odioso por tratarse de un fenómeno muy poliédrico con manifestaciones en muy diversos ámbitos y potencialmente lesivo de derechos fundamentales de diverso cuño (discursos o políticas de odio por fomentar “fóbicamente” la discriminación, la marginación, la estigmatización, la denigración, la exclusión, etc.). El análisis del problema requeriría, por tanto, una sistematización de las diversas realidades o situaciones fóbricas o de odio en “grupos de casos” (discriminación por raza, inmigración, género, inclinación sexual, afiliación ideológica o política, etc.), lo que podría permitir un estudio más realista, más coherente y mejor situado en las circunstancias de cada colectivo afectado; además de facilitar más audazmente la denuncia de los sujetos o instituciones productores y responsables de los discursos de odio.

Así, por ejemplo, existe un alto grado de consenso en el carácter amplio de la protección de las realidades entitativas relativas a la condición del ser, tales como la raza o el género, cuando los grupos o las personas identificadas con ellas son objeto de discursos odiosos; mientras que la protección de otros rasgos identitarios de naturaleza más cultural y difusa, como la condición religiosa u otras de naturaleza más adjetiva (en tanto que expresan opciones y no cualidades del ser), gozan de una menos protección en los sistemas jurídicos occidentales. Así, cuando se analiza la protección de las minorías religiosas, los límites tradicionales de la libertad de expresión destinados a proteger el sentimiento religioso se desdibujan en la diversidad y pluralismo de la sociedad actual. La construcción del bien jurídico de la “tolerancia” encuentra, en este sentido, serias dificultades en la era postsecular. Es también difícil el concepto de “sentimiento religioso” por la diversa percepción del mismo por parte de las distintas confesiones.

Desde este enfoque, es complicado trazar la distinción que tradicionalmente se empleaba para analizar los ataques mediante la expresión, que radicaba en si el ataque en cuestión iba dirigido a lo que una persona “es”, o a lo que una persona “piensa o cree”. Mientras que en la tradición jurídica cristiana parece haberse vinculado más a lo segundo, de la obra de algunos autores musulmanes parece colegirse que el sentimiento religioso islámico se auto-percibe como una extensión del “ser”, no del “creer”.

Asimismo, hay bienes jurídicos que se consideran de alcance menor desde la perspectiva de un ejercicio lícito de la libertad de expresión. Así, cuando esta libertad se ejerce desde el ejercicio de otras que la incluyen, como la creación artística, la parodia o las expresiones que nacen del lenguaje humorístico o satírico, el derecho

parte de una tradicional percepción de la libertad artística como una “libertad menor”; lo que entra en abierta contradicción del ánimo subversivo que es connatural a las manifestaciones artísticas y a los subproductos satíricos o caricaturescos más o menos protegidas por el derecho fundamental a la creación artística.

5º) En quinto lugar, es necesario analizar en profundidad los vínculos entre el discurso del odio –sobre todo el vertido a través de nuevas tecnologías– y la incitación y promoción del terrorismo (reclutamiento de terroristas o mecanismos de difusión de la “yihad” islámica, por ejemplo), desde el prisma de la seguridad. Ello requiere una visión global y estrategias transnacionales.

Finalmente, este recorrido topológico pone de manifiesto los límites de un derecho global escasamente desarrollado y excesivamente fraccionado para hacer frente eficazmente a la magnitud del problema; al tiempo que se constata que el propio problema desborda el marco jurídico porque entronca con problemas de orden ético y político de mayor dimensión y calado que obligan a poner de manifiesto que el enfoque jurídico es ante este problema tan necesario como insuficiente.

4. Conclusión: la necesaria construcción de un concepto de respeto intercultural frente a los discursos del odio¹²

Como ha quedado señalado, en esta materia el derecho está en gran medida “in fieri” o “in constituyendo”, necesitado de grandes acuerdos internacionales y globales entre los Estados y las identidades culturales y políticas que conforman la comunidad internacional, y de grandes convergencias entre sistemas jurídicos respondientes a las distintas culturas, tradiciones y sensibilidades. En este sentido y para esta tarea la necesidad actual de un pensamiento filosófico fuerte, de orden ético y político, es tan incuestionable como urgente si queremos evitar los efectos más dramáticos de un choque de civilizaciones hace tiempo anunciado y revivido hoy a golpe de atentado que hay que conjurar para que la premonición “huntingtoniana” no llegue a por un fin fatídico a la historia.

¹² Hacemos constar nuestro reconocimiento al profesor Juan Antonio Carrillo Donaire, consejero de redacción de *RFS* por el VII premio anual Ángel Olavarría que pretende destacar la fundamentación ética del derecho, que convoca la Fundación de cultura andaluza con la colaboración de la Fundación Cajasol, y que fue concedido por el artículo “Libertad de expresión y discurso del odio religioso: la construcción de la tolerancia en la era postsecular”, publicado en *Revista de Fomento Social* 70 (2015) 205–243, que sirvió de base para la lección inaugural del curso académico 2015–2016 de la Universidad Loyola Andalucía el 11-IX-2015, bajo el título *Libertad de expresión y discurso del odio: la construcción de la tolerancia*.

En este punto nos parece esencial, en primer lugar, recuperar y dimensionar positivamente la idea de que la construcción de sociedades inclusivas y la asimilación de un *estatuto de la tolerancia* no ha de limitarse a la percepción del respeto como valor cívico comprometido activa y pasivamente con los derechos universales inherentes a todo ser humano. Ese es, desde luego, un “*prius*” generalmente aceptado que ya sentó la Declaración de la UNESCO de 1995 dejando claro que no se trata de elevar a norma una *tolerancia de la indiferencia* o en la que el tolerancia inhibicionista puede encubrir buenas dosis de narcisismo colectivo de las distintas comunidades o de egoísmos de los fuertes bajo la cortada de la *permisividad*. Pero la construcción del respeto tiene que ir más allá del mero reconocimiento del otro, de lo distinto, para caminar hacia la inclusión del otro desde una perspectiva –siguiendo la expresión de Adela Cortina–, más intercultural que pluri o multicultural, que nos llevaría de la ética pública de la tolerancia del otro a la ética cordial del reconocimiento del otro, pero de un reconocimiento que avanza en lo vivencial y que persigue una integración cultural transformadora.

En efecto, el respeto sólo cuaja y se legitima como valor auténtico cuando se toma como punto de partida el *reconocimiento*, de modo que se produce una *integración vital* de la existencia del otro, del diferente, en pie de igualdad, con un igual estatus en el sentido que alumbra el artículo 1º de la Declaración universal de derechos humanos:

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Pero ese reconocimiento ha de venir seguido de una *integración vivencial*, de forma que el otro no sólo es reconocido en pie de igualdad, sino que es conocido, lo que dota al valor del reconocimiento de un ámbito vivencial de sentido. Y, dando un paso más, podemos convenir que en puridad sólo reconocemos plenamente al otro cuando lo conocemos y lo valoramos; esto es, otorgamos valor a sus condiciones identitarias y creencias desde la convicción de que pueden aportarnos algo a nosotros mismos, que es tanto como reconocer en el verdadero respeto un potencial transformador (una *integración transformadora*) que nos lleva a afirmar un concepto de respeto abierto al mestizaje y en sintonía con el *comportamiento fraternal* al que alude la Declaración universal de derechos humanos, que precisamente abre su preámbulo afirmando que

la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana.

En pocos ámbitos como éste la ética ha de anticiparse y cuestionar al derecho. Y en el ejercicio de la libertad de expresión que es esencial en la formación de la opinión pública libre y, por tanto, constituye la piedra angular del pluralismo democrático, es esta idea de reconocimiento vivencial con potencial transformador lo que nos constituye como sujetos éticos y lo que garantiza un auténtico cambio cultural de valores, usos y costumbres que, luego, el derecho traduce en normas y consagra en leyes. Esta idea del reconocimiento inclusivo e incluyente constituiría un buen test para verificar la autenticidad del respeto los Derechos humanos y la madurez de la democracia intercultural en la sociedad global. Como recientemente ha dicho el cardenal Scola a propósito del creciente repliegue europeo sobre posiciones nacionalistas y xenófobas,

*la Europa del futuro, precisamente a causa del proceso de mestizaje de las culturas y civilizaciones en curso, debe edificarse sobre el reconocimiento del otro y la práctica efectiva de la dignidad inviolable de la conciencia de cada ser humano*¹³.

El itinerario ético-jurídico que se propone es pasar de la orilla de la tolerancia pro-omisiva, permisiva o no comprometida (ética de mínimos) a una de respeto pro-activo y comprometido que asume el reconocimiento vivencial del otro y que está abierto a las ideas de ciudadanía intercultural o transcultural, a la metafísica de la alteridad como filosofía de la justicia y a la necesidad ética del otro como imperativo y condición moral del reconocimiento democrático.

La noción de respeto que propugnamos entronca con una concepción militante de la democracia que atribuye una misión activa al Estado en la defensa del pluralismo. Un concepto de respeto que no nos hace indiferentes frente a cualquier idea porque sólo acepta las que respetan esos derechos y parten del reconocimiento de los mismos. La democracia en Europa está asentada sobre un firme compromiso con los valores consagrados en el Tratado de la UE. Por compromiso militante con estos valores, el Tratado de Ámsterdam introdujo un mecanismo de sanción frente a las violaciones graves que un Estado haga de los derechos que hoy proclama la Carta de derechos fundamentales de la Unión Europea. Lo que a veces nos falta, sin embargo, es el coraje político para aplicarlo, como prueba la impasibilidad de las instituciones europeas frente a las reacciones represivas de ciertos gobiernos europeos ante la terrible crisis humanitaria de los refugiados de oriente medio que vienen a Europa huyendo de una guerra alimentada por el odio étnico y religioso y que, paradójicamente, han hecho reverdecer “discursos del odio” frente a los inmigrantes demandantes de asilo.

¹³ Discurso a la ciudad “Milano e il futuro dell’Europa. Edificare la casa comune” del cardenal Angelo Scola, arzobispo de Milán, en la catedral en la vigilia de la festividad de san Ambrosio, 6-XII-2016.

En este marco ético y político, la concepción jurídica de la libertad de expresión y de su ejercicio se dota de un *plus* de activismo responsable, jurídicamente exigible, porque el ámbito y los límites de esa libertad se nuclean en el reconocimiento de la alteridad, que se revela como un desafío ético inspirador y promotor de un más audaz y comprometido entendimiento del *contenido esencial* (en expresión del artículo 53.1 de la Constitución española de 1978), más que de los límites, de la libertad de expresión.

La posición que acabamos de sostener nos sitúa ante la exigencia de políticas públicas de reconocimiento de las minorías y la diversidad de identidades. Políticas públicas activas que comprenderían desde la educación para la ciudadanía intercultural hasta la atención de las víctimas de la violencia y discriminación que nacen del odio a lo diferente que nace de una mezcla entre las más bajas pasiones y la ignorancia.

En todo caso, para el modelo europeo de convivencia, el pluralismo es un valor que entraña límites y obligaciones positivas en defensa de la democracia. Por ello, es esencial fomentar la educación en derechos humanos y en las responsabilidades que conlleva el ejercicio de los mismos como camino para la construcción de un concepto activo de respeto, que exige ser radicales en la protección de la democracia y los valores que la sostiene e intransigentes frente a quienes enarbolan el discurso del odio y la discriminación.

Si el ejercicio abusivo de los derechos fundamentales, y entre ellos de la libertad de expresión, puede ser potencialmente destructivo de las bases democráticas que rigen nuestra convivencia, la construcción del respeto no puede ser sino una cuestión de límites al ejercicio de los derechos, es decir, una cuestión de intransigencia ante el abuso del derecho.

La construcción del respeto activo es una cuestión de “*éthos*” democrático para poder superar los conflictos entre la libertad de expresión y los derechos de los más vulnerables, pues es de esto de lo que se trata:

Defender los derechos de quienes son socialmente más vulnerables y se encuentran a merced de los socialmente más poderosos.¹⁴

Texto disponible en inglés en www.revistadefomentosocial.es

¹⁴ Cf. A. CORTINA ORTS (2017) “La patología del odio”: *El País*, 28-III-2017, p. 13.

107 REVISTA DE ESTUDIOS REGIONALES

2ª EPOCA Septiembre-Diciembre 2016

SUMARIO

I. Presentación

Julio Iglesias de Ussel, Juan Antonio Lacomba Avellán, Javier Lasarte Álvarez, Juan Montabes Pereira Homenaje a José Cazorla

II. Artículos

- Daniel Arboledas García, Nuria Puig Barata Análisis de los servicios deportivos municipales en poblaciones mayores de 30.000 habitantes de cinco provincias andaluzas
- Maria Rubio-Misas, Magdalena Fernández Moreno Análisis de la Solvencia de las Mutualidades de Previsión Social
- Juan Ignacio Pulido Fernández, Juan Antonio Parrilla González ¿Influye el dinamismo económico del turismo en el desarrollo socioeconómico de un territorio? Un análisis mediante ecuaciones estructurales
- María López Martínez, Ginés Marco Reverte, Mercedes Palacios Manzano El fracaso escolar en España y sus regiones: disparidades territoriales
- Mª Gutiérrez Salcedo, Eva Mª Murgado Armenteros, Fco. José Torres Ruiz La influencia de la calidad en el precio de los aceites de oliva en origen
- Ángel Manzanares Gutiérrez, Celia Sánchez López, Prudencio José Riquelme Perea, José Manuel Casado Díaz Análisis de la coherencia en los mercados locales de trabajo de la provincia de Huelva
- María José Portillo Navarro Crisis económica y ayuntamientos Españoles: Un análisis según la población a través de indicadores presupuestarios

III. Textos

Manuel Martín Rodríguez Pluralidad de bancos de emisión en la Andalucía liberal (1835-1868): dos textos jerezanos

Edita: REVISTA DE ESTUDIOS REGIONALES. UNIVERSIDADES DE ANDALUCÍA
Secretaría: Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales. Universidad de Málaga
El Ejido, s/n. Apartado Oficial Suc. 4 • 29071 Málaga • Telf. 952 13 12 97
E-mail: RER@uma.es / Internet: <http://www.revistaestudiosregionales.com>

ESTUDIOS

La misión de las universidades y escuelas de negocios de la Compañía de Jesús: retos y prioridades

Enrique López Viguria¹

Resumen: El objetivo del artículo es familiarizar a los lectores con la misión universitaria de la Compañía de Jesús, así como identificar sus principales retos y prioridades. También destacaremos la importancia del paradigma Ledesma-Kolvenbach como referencia, al abordar la misión de las universidades jesuitas y las escuelas de negocios y, en particular, el tipo de persona que la Compañía de Jesús aspira a educar. Para ello, revisamos textos de las últimas congregaciones generales (CG) así como los discursos clave de los últimos dos superiores generales de los jesuitas, cuyas enseñanzas son una "fuente de autoridad".

Palabras clave: *Escuela de negocios, misión jesuita, paradigma Ledesma-Kolvenbach, universidad.*

Fecha de recepción: 17 de noviembre de 2016.

Fecha de admisión: 8 de febrero de 2017.

The Jesuit University and Business School Mission: Challenges and Priorities

Abstract: The aim of the article is to familiarize readers with and further explore the Society of Jesus' (Jesuit) university mission, as well as identify its key challenges and priorities.

La mission des universités et des écoles de commerce jésuites: défis et priorités

Résumé: L'objectif de cet article est de familiariser les lecteurs à la mission universitaire de la Compagnie de Jésus (jesuites), ainsi qu'à identifier ses principaux défis et priorités.

¹ Secretario general de ESADE, Universidad Ramon Llull, Barcelona y UNIJES. Este artículo ha sido publicado también en *Journal of Jesuit Business Education*, 7/1, 2016, 1–21.

We will also highlight the importance of the Ledesma–Kolvenbach paradigm, as a reference when addressing the mission of Jesuit universities and business schools and, in particular, the type of person the Society aspires to educate. For this, we review texts from the most recent General Congregations (GC) as well as the key speeches given by the society’s last two Superior Generals; their teachings serving as a “source of authority”.

Keywords: *Jesuit mission, University, Business School, Ledesma–Kolvenbach Paradigm.*

Nous mettrons en valeur également l’importance du paradigme Ledesma–Kolvenbach comme référence pour aborder la mission des universités jésuites et des écoles de commerce et, plus particulièrement, le genre de personne que la Société cherche à éduquer. Pour cela, nous travaillons sur les textes des dernières Congrégations Générales (CG) ainsi que sur les discours clés des deux derniers Supérieurs Généraux de la Société, en utilisant leurs enseignements comme «source d’autorité».

Mots clé: *Écoles de commerce, mission jésuite, paradigme Ledesma–Kolvenbach, université.*

I. Introducción

En este trabajo se persigue conocer y profundizar en la misión universitaria de la Compañía de Jesús, así como identificar sus principales retos y prioridades, destacando el paradigma Ledesma–Kolvenbach, una referencia obligada al tratar acerca de la misión de sus universidades y también de sus escuelas de negocios, acentuando la mirada en el tipo de persona que se quiere formar. Para ello se han revisado los textos de las últimas congregaciones generales de la Compañía de Jesús, así como los principales discursos y alocuciones de sus dos últimos superiores generales, ya que su magisterio es la siguiente “fuente de autoridad”.

Vivimos en un mundo inmerso en un proceso de globalización sometido a profundos cambios y retos sociales, políticos, económicos, culturales, éticos y medioambientales. Un mundo que nos plantea nuevos dilemas y que nos brinda nuevas posibilidades de comunicación, de diálogo y de conocimiento. El impacto de la globalización alcanza y condiciona la vida de las personas, de las organizaciones y de las sociedades. En este nuevo mundo cualquier empresa u organización, máxime si tiene alcance internacional, ha de replantearse cómo llevar a cabo su proyecto, sus objetivos y medios de acción, en definitiva, el cumplimiento de su misión, de su razón de ser y existir.

El nuevo mundo plantea desafíos globales, y muchos de ellos han sido abordados en la agenda de Naciones Unidas (Nueva York, septiembre 2015) sobre los Objetivos de Desarrollo Sostenible. A todo ello se suman los problemas derivados de

las crisis económicas y financieras, y los múltiples escándalos en el mundo de los negocios por asuntos de corrupción y de malas prácticas, es entendible que se haya puesto en cuestión el liderazgo, los valores y la responsabilidad de los directivos de muchas empresas y organizaciones, entidades financieras, instituciones públicas y grupos multinacionales.

Como efecto de todo lo anterior, es lógico que se haya propiciado una revisión del papel, la misión y el propósito de la educación superior y de las universidades, y muy especialmente de las escuelas de negocios, debatiéndose acerca de cuál ha de ser la misión de este tipo de instituciones para que su contribución sea socialmente responsable (PFEFFER y FONG, 2004; KHURANA, 2007; STARKEY y TEMPEST, 2008; LOSADA, MARTELL y LOZANO, 2011; RAYMENT y SMITH, 2013).

En este contexto, es pertinente dirigir la mirada hacia la Compañía de Jesús, una institución que cuenta con una de las mayores redes de universidades y escuelas de negocios del mundo, a través de la cual lleva a cabo su servicio a la sociedad y a la Iglesia en el campo de la ciencia y la cultura, de la docencia y la investigación.

El padre Adolfo Nicolás, superior general de la Compañía de Jesús (2008–2016), se hacía eco del debate mencionado anteriormente cuando invitaba a

los colegas de las aproximadamente 200 instituciones de educación superior, que funcionan bajo la bandera de la Compañía de Jesús [a] reflexionar juntos sobre cómo este nuevo contexto nos plantea el desafío de reorientar, en cierto sentido, la misión de la educación jesuita (NICOLÁS, 2010).

Para su predecesor, el padre Peter–Hans Kolvenbach (1983–2008), lo importante es responder a una pregunta que formula con cierta frecuencia, y que de forma genérica se puedes resumir así: ¿Qué tipo de hombres y mujeres necesitamos formar para que sean los líderes del tercer milenio? Para Kolvenbach, la razón de ser del compromiso de la Compañía en el ámbito universitario le lleva a realizar una afirmación que resulta esclarecedora en términos del sentido finalista de la misión universitaria jesuita:

El auténtico criterio para evaluar las universidades de la Compañía no es lo que nuestros estudiantes hagan, sino lo que acaben siendo y la responsabilidad cristiana adulta con la cual trabajen en el futuro a favor de sus prójimos y de su mundo (KOLVENBACH, 2008, 183).

Kolvenbach señala como un criterio decisivo a la hora de evaluar estas instituciones, no tanto lo que los estudiantes realicen en su periodo de formación y en su paso por los “campus”, como lo que acaben siendo después de egresar de los mismos.

La Compañía es una organización (orden) religiosa que, varios siglos antes de la aparición de la literatura de *management*, desde su misma fundación en el siglo XVI, se revela como una organización fuertemente orientada a la misión (*mission driven*). Su compromiso misional también alcanza a la razón de ser y a la misión de sus universidades y escuelas de negocios, que viven las constricciones y condicionamientos del propio contexto donde operan y las del mundo globalizado, pero que han de llevar a cabo del mejor modo posible su propia misión en consonancia con la misión de la Compañía, la cual no les imparte directrices en un sentido normativo, sino más bien orientaciones e inspiración.

2. La misión universitaria de la compañía

Las universidades y los colegios aparecen como proyecto apostólico de la Compañía de Jesús años después de que Ignacio de Loyola la fundara. Ni en su etapa universitaria ni en la etapa inicial después de la fundación, Ignacio pensó y deliberó acerca de proyectos e instituciones educativas.

En palabras del anterior superior general, pasó un cierto tiempo desde su fundación para que

la Compañía reconociese la eficacia apostólica de la educación y crease sus propias instituciones de educación secundaria y universitaria donde se formasen sus propios escolares y alumnos seculares. De ese modo, la educación se convirtió en una prioridad apostólica (KOLVENBACH, 2008, 36).

De hecho, la Compañía fue la primera orden religiosa en fundar una universidad al crear el Colegio Romano en 1551, matriz de la actual Universidad Gregoriana en Roma. Como apunta Kolvenbach, así

comienza una aventura que, a la muerte de Ignacio en mil quinientos cincuenta y seis, ha logrado ya la fundación de cuarenta instituciones de enseñanza superior, las cuales suman hoy más de doscientas dos universidades en todo el mundo (Ibíd., 239-40).

Nicolás, en su alocución en México (2010) ante los representantes de la educación superior y de las universidades jesuitas del mundo, señaló que

es llamativo que en las Constituciones, Ignacio deja claro por qué se ha decidido por la idea de lo que él llama 'Universidades de la Compañía': La Compañía de Jesús acepta el 'cargo de universidades' para que los 'beneficios' de 'mejorar la enseñanza y la vida... se extiendan más universalmente'. El Bien más universal es lo que mueve a Ignacio a aceptar la responsabilidad de las universidades. (NICOLÁS, 2010, 10).

La misión universitaria se enmarca en la misión intelectual de la Compañía de Jesús, en su apostolado o ministerio intelectual, que engloba tanto el ámbito universitario como el trabajo que desarrollan muchos jesuitas y muchas obras de la Compañía que no están encuadradas en el sistema universitario, como son las “casas de escritores”, los centros e institutos de pensamiento y acción social, la extensa red de publicaciones y revistas, etc.

Kolvenbach en 2001 repasa la importancia concedida por las últimas Congregaciones generales al trabajo intelectual y universitario, y afirma que

no estará de más recordar que ya la CG 31 (1965) subrayó la importancia de este apostolado, insistió en la necesidad de preparar personal competente y pidió que se dieran facilidades a quienes trabajan en instituciones de la Compañía, o en otras universidades e instituciones científicas ajenas a la Compañía (KOLVENBACH, 2008, 197-8).

Más adelante prosigue diciendo:

La Congregación general 32 (1975), que para algunos pareció significar un cuestionamiento del apostolado universitario en aras del activismo social, en realidad insistió en el rigor científico de la investigación social, y en la necesidad de consagrarse al estudio austero y profundo requerido para la comprensión de los problemas contemporáneos. La Congregación general 33 (1983) volvió a recalcar la importancia del apostolado social y de la investigación, recomendando una mayor relación entre el campo intelectual, el pastoral y el social. La tensión y el malestar duraron muchos años, agravado por una desafección de los jóvenes con respecto a la educación. Esta situación, en general, parece hoy haberse revertido, aunque la disminución del reclutamiento jesuítico y la edad de los jesuitas en algunos países plantean un serio problema a mediano plazo (Ibid., 198).

Cabe resaltar el hecho de que la Congregación general 34 (1995) dedique un apartado especial a “La Compañía y la vida universitaria” (decreto 17), en cuya introducción se recuerda que las anteriores Congregaciones generales habían tratado el tema de modo parcial y sin mayor profundización, aunque se destacara su importancia. Se subraya en el decreto la relevancia del trabajo universitario reconociendo que las universidades son *encrucijadas de crucial importancia social*, pero que el desarrollo que ha experimentado la educación superior de la Compañía de Jesús en los últimos años ha sido muy rápido, con un mayor tamaño y con mayor complejidad institucional y de estructuras de gobierno, dándose al mismo tiempo una disminución del número de jesuitas dedicados al mundo universitario, planteando todo ello un importante reto para la Compañía.

La CG 35 (2008), la última celebrada, considera el apostolado intelectual como una de las cinco preferencias apostólicas globales de la Compañía, resaltando que este apostolado ha sido una característica definitoria de la Compañía de Jesús desde sus comienzos y que

teniendo en cuenta los complejos e interrelacionados retos que los jesuitas han de afrontar en todos los sectores apostólicos, la Congregación hace un llamamiento a reforzar y renovar este apostolado como un medio privilegiado para que la Compañía pueda responder adecuadamente a la importante contribución intelectual que nos pide la Iglesia (CG 35, d.3, n.39, pp. 134-135).

En los principales discursos y conferencias de Kolvenbach y Nicolás acerca de la misión universitaria de la Compañía de Jesús se evidencia la importancia concedida a este ministerio desde sus orígenes, así como su relevancia cultural, social y apostólica en el presente. En las últimas décadas, ambos han expresado reiteradamente la importancia apostólica de la tarea universitaria y su estrecha relación con el núcleo misional de la Compañía de Jesús. Así, Kolvenbach señala: *me atrevería a afirmar que la universidad jesuítica ha nacido 'ex corde Societatis' (del corazón de la Compañía)* (KOLVENBACH, 2008, p. 5). O Adolfo Nicolás, en su discurso en la celebración del 125º aniversario de la Universidad de Deusto (Bilbao, 2011), que alude a la CG 35 y subraya la relevancia de la tarea universitaria para el conjunto de la Compañía de Jesús y de sus diversas obras:

Necesitamos el apoyo de la Universidad y su sabiduría, su capacidad de investigar y profundizar, su dominio de la técnica, etc. para sostener nuestras restantes obras, al servicio de la humanidad, especialmente de los pobres, y para afrontar los nuevos retos de la globalización y la economía (NICOLÁS, 2011, p. 6).

3. Retos y desafíos misionales para las universidades y escuelas de negocios jesuitas

A continuación, se ofrece una visión de cómo la Compañía plantea y afronta los principales retos y desafíos de su misión universitaria, que son una concreción de su misión universal en este ámbito específico. A este respecto, cabe preguntarse como lo hace Nicolás:

¿Cuáles son los retos de la Compañía? La única respuesta es: los retos del mundo. No hay otros retos. El reto es la búsqueda de sentido: ¿merece la pena vivir la vida? Y los retos de la pobreza, la muerte, el sufrimiento, la violencia y la guerra. Esos son nuestros retos. ¿Qué podemos hacer nosotros? (NICOLÁS, 2010, p. 10).

Estos retos y desafíos misionales también se plantean para todas sus universidades y para las escuelas de negocios jesuitas (en adelante, JBS). En su formulación puede apreciarse una clara invitación a la proactividad de las instituciones académicas jesuitas para encarar los retos con autenticidad y desde la perspectiva del "magis", tal como Nicolás señala:

pidiendo que lo hagamos mejor o hagamos más de lo que ya estamos haciendo, o intentando hacer. Creo que es una manera válida de aceptar esos retos (Ibíd., p. 13).

A partir de lo dispuesto en las últimas CCGG y en el magisterio universitario de Kolvenbach y Nicolás, se han identificado los siguientes retos y desafíos.

3.1. Servir a la fe y promover la justicia

Sin duda, la CG 32 marcó un hito para toda la Compañía al redefinir la misión desde el binomio “fe y justicia”, afectando esta nueva orientación a todos los ministerios y campos de acción, constituyéndose en su eje integrador. Kolvenbach lo explica con claridad del siguiente modo:

La Congregación fue cayendo en la cuenta lentamente de que toda la Compañía de Jesús, en todos sus muchos ministerios, estaba siendo llevada por el Espíritu de Dios a tomar una orientación nueva. El fin principal de la Compañía de Jesús, el “servicio de la fe”, debía incluir también “la promoción de la justicia”. Esta nueva orientación no era sólo para aquellos que trabajaban ya con los pobres y marginados, en lo que se llamaba “el apostolado social”. Más bien, este compromiso tenía que ser ‘una preocupación de toda nuestra vida y constituir una dimensión de todas nuestras tareas apostólicas’ (KOLVENBACH, 2008, p. 172).

La CG 34 prosigue en esta dirección postulando lo siguiente:

La Universidad jesuítica puede y debe descubrir en su propia contextura institucional y en sus genuinos objetivos un ruedo específico y adecuado para el encuentro con la fe que obra la justicia (CG 34, 1995 d. 17, n. 7, p. 347).

Las universidades jesuitas han de promover en sus objetivos y dinámica institucional un marco adecuado.

De este modo, sirviendo a la fe y promoviendo la justicia en línea propiamente universitaria, podrán descubrir nuevos horizontes y nuevos campos de investigación, enseñanza y extensión universitaria (Ibíd., n. 10, pp. 348–349).

Servir a la fe y promover la justicia se convierte así en el núcleo misional de la Compañía de Jesús y también de su misión universitaria, y ello desde una opción preferencial por los más empobrecidos. Según afirma Kolvenbach, en la Universidad Iberoamericana, México, en 1990,

Una Universidad jesuítica hoy expresa su amor preferencial por los pobres (...) Esto, expresado en programas, a través de la cuidadosa selección de los proyectos de investigación, en las políticas institucionales, en los debates públicos y en los foros universitarios, constituye la sustancia de esta misión que tiene hoy en día la Universidad que queremos” (KOLVENBACH, 2008, p. 96).

En este sentido, Nicolás se muestra consciente de que los retos que ello representa para la educación superior no son menores y de que cada universidad, atendiendo a su contexto y a sus posibilidades, ha de afrontarlos con determinación para proyectarse al porvenir. Así, afirma en 2013:

Al final, una universidad solo tiene futuro si ella sabe superar los desafíos que le aparecen, si revela su pertinencia para la sociedad de cada época y si consigue ‘actualizar’ su misión, contemporáneamente expresada en las orientaciones jesuíticas con el binomio del ‘servicio de la fe y promoción de la justicia’ (NICOLÁS, 2013, p. 9).

En 2014, se publicó un número especial de *Promotio Iustitiae* titulado: “La Promoción de la Justicia en las Universidades de la Compañía”, en el que se afirmaba que:

*Los distintos sectores apostólicos cuentan con una variedad de capacidades necesarias para la promoción de la justicia. (...). Tal vez sean los sectores educativo (...) y universitario aquellos de los que más se puede esperar, siendo también los que disponen de una mayor cantidad de jesuitas y de recursos de la Compañía. (...) De ahí que la misión y la visión de una universidad deban incluir la promoción de la justicia, como expresión y servicio de la fe, modo de cuidar la creación, contenido del diálogo con otras religiones y motivación para la transformación de la cultura. (...) La tarea propiamente universitaria es un campo privilegiado para la promoción de la justicia en el largo plazo: su educación formativa tiene un importante influjo en lo que los estudiantes –hombres y mujeres– llegan a ser (Secretariado para la Justicia Social y la Ecología de la Compañía de Jesús, *Promotio Iustitiae*, 2014/3, No. 116, p. 15).*

Más adelante, en el mismo sentido, se alude al papel de la investigación y de la proyección social de la universidad jesuita en la promoción de la justicia. También cabe destacar la celebración de la Conferencia de la Educación Superior de la Compañía (Melbourne, julio, 2015), reunida bajo el título: *Expanding the Jesuit Education Network. Collaborations for Social Justice*, en la que se han presentado diversos proyectos e iniciativas en las que colaboran diversas universidades jesuitas de todo el mundo, así como el video corporativo “Social Justice and the Jesuit University”².

3.2. La identidad jesuita

La evolución y el crecimiento de los centros de educación superior de la Compañía de Jesús en todo el mundo, en términos cuantitativos, de complejidad y de gobierno, planteó un desafío al que la CG 34 dio respuesta manifestando que hay que trabajar *para mantener y aun fortalecer el carácter específico de cada*

² Cf. <http://www.luc.edu/melbourne/>

una de nuestras instituciones: en cuanto jesuítica y en cuanto Universidad (CG 34, 1995, d. 17, n. 5, p. 346), alertando de que en el futuro tanto el sustantivo como el adjetivo han de ser plenamente respetados.

El sustantivo garantiza el compromiso con la autonomía fundamental, la integridad y la sinceridad de una Universidad, precisamente en cuanto Universidad: un lugar de serena y abierta investigación y discusión de la verdad. Al mismo tiempo, indica los objetivos propios de toda Universidad (investigación, enseñanza, diversos servicios consecuentes a su misión cultural). (...) En cuanto jesuitas, buscamos el conocimiento por sí mismo, pero debemos interrogarnos de continuo sobre 'el para qué del conocimiento'. (...) que requiere de la Universidad armonía con las exigencias del servicio de la fe y promoción de la justicia establecidas por la CG 32, d.4. (CG 34, 1995, pp. 346-347).

Años más tarde, en una reunión internacional de la educación superior jesuita (Monte Cucco, Roma, 2001), Kolvenbach insiste en que en una universidad católica o de inspiración cristiana, bajo la responsabilidad de la Compañía de Jesús, no debe existir ninguna incompatibilidad entre las finalidades propias de la universidad y su inspiración cristiana e ignaciana, sabiendo mantener el equilibrio necesario entre la dimensión académica y la dimensión apostólica en sus actividades. Reconoce que

nunca como en estos últimos años las universidades de la Compañía han mostrado tanta preocupación por profundizar y poner de manifiesto su identidad católica, cristiana, jesuítica o ignaciana, según los casos (KOLVENBACH, 2008, p. 196).

Y más adelante, en relación a la fidelidad a los ideales ignacianos que impregnan la misión de la Compañía de Jesús, afirma:

Los tiempos que nos ha tocado vivir son radicalmente distintos de los que vivió Ignacio de Loyola. Pero la 'ayuda de las almas', 'la mayor gloria de Dios y el bien universal siguen siendo el motivo fundamental del compromiso de la Compañía con la educación. El 'porqué' y el 'para qué' de nuestras universidades, el sentido profundo del trabajo que jesuitas y laicos cumplen en ellas, y la razón de la presencia de todos Uds. aquí, están anclados en esta visión de Ignacio (Ibíd., p. 209).

Por su parte, Nicolás refuerza la importancia de la identidad y de la denominación jesuita, subrayando la necesidad de autenticidad en el quehacer educativo de la Compañía, al afirmar que:

La educación jesuita no es una etiqueta que dé entrada a determinados privilegios; es una referencia que no podemos utilizar con honestidad si no somos, en primer lugar y en toda circunstancia, personas de servicio, hombres y mujeres dispuestos a comprometerse gratuitamente (NICOLÁS, 2009b, p. 3).

3.3. El paradigma Ledesma – Kolvenbach

Desde una concepción de la educación que ha de mirar a “toda la persona” hay que desarrollar una formación integral de la misma. La CG 34 alude a esta visión integral de la educación cuando postula

Una Universidad de la Compañía ha de distinguirse también por su oferta de formación humana, social, espiritual y moral, así como por la atención pastoral a sus alumnos y a los diversos grupos de personas que en ella trabajan o que con ella se relacionan (CG 34, 1995, d. 17, n. 11, p. 349).

Para Kolvenbach:

Durante 450 años, la educación jesuita ha buscado educar a toda la persona, la persona completa, tanto intelectual y profesionalmente, como psicológica, moral y espiritualmente (KOLVENBACH, 2008, p. 182).

En este sentido holístico, las universidades y JBS han de distinguirse por orientar su quehacer docente e investigador desde una misión e identidad integrada por cuatro dimensiones fundamentales, que se integran y relacionan en el llamado paradigma Ledesma–Kolvenbach, una referencia obligada al tratar acerca de la misión universitaria de la Compañía. Se trata de la original reinterpretación realizada por Kolvenbach del *para qué* del compromiso de la Compañía de Jesús con la educación, a partir de la formulación de Diego de Ledesma, un teólogo y pedagogo jesuita del siglo XVI.

“Ledesma–Kolvenbach” es una expresión acuñada por el jesuita Melecio Agúndez, que en la introducción al libro *Discursos Universitarios. P. Peter–Hans Kolvenbach*, de cuya selección es responsable, revela lo siguiente:

hemos decidido designarle con este nombre compuesto porque, si bien la estructura cuatridimensional es original de Ledesma (siglo XVII), la traducción a lenguaje moderno y la terminología latina acuñada para Georgetown–Gregoriana (utilitas, iustitia, humanitas, fides) es producto made in Kolvenbach (citado en KOLVENBACH, 2008, p. 24).

Kolvenbach en varios de sus discursos universitarios (Monte Cucco, Roma, 2001; IQS, Barcelona, 2006; Nôtre Dame de la Paix, Namur, 2006; y el dirigido al Consejo Directivo de Georgetown, Roma, 2007) hace referencia a cuál es el *para qué* o finalidad de la educación universitaria jesuita, reinterpretando la formulación de Diego de Ledesma. En este último discurso, que Agúndez califica como el “testamento universitario” de Kolvenbach, éste utiliza cuatro voces latinas para expresar las cuatro razones o motivos del *para qué* de la misión y el compromiso de la Compañía de Jesús en el ámbito universitario: *utilitas, iustitia, humanitas y fides*. A continuación, parafraseando a Kolvenbach sobre éste y otros discursos en que alude a ello, se sintetizan los aspectos principales de estas cuatro dimensiones:

Utilitas: La finalidad práctica de la universidad, con la mira puesta en asegurar los conocimientos y competencias con los que sobresalir en el campo de especialización elegida, para prestar un servicio útil a la sociedad desde la competencia profesional.

Iustitia: Educar mujeres y hombres en una solidaridad bien informada, para que promuevan todo lo que debe hacerse para construir unas justas estructuras sociales, económicas y políticas que defiendan nuestra humanidad común y una paciente promoción de la justicia.

Humanitas: La formación de personas más plenamente humanas desde el credo y tradición humanísticos de la educación jesuita, la libertad ilustrada de la conciencia, la libertad responsable de la palabra, el diálogo respetuoso y una profunda sensibilidad por todo lo humano.

Fides: La dimensión religiosa, en su más profundo significado, la entrega a la búsqueda de la plenitud de la verdad y, en este sentido, la universidad jesuita debe proponer la fe cristiana y ayudar a todo ser humano a encontrar a Dios.

Seguidamente, con la intención de mostrar sintéticamente y en paralelo la fórmula utilizada por Ledesma con la reinterpretación de Kolvenbach –utilizando textos de su discurso ante el consejo de gobierno de Georgetown, en 2008– se presenta la siguiente tabla:

TABLA I. Una visión sintética del paradigma Ledesma–Kolvenbach

EL PARA QUÉ DE LA MISIÓN UNIVERSITARIA JESUITA		
Kolvenbach sobre Ledesma: “En un lenguaje bastante barroco, pero válido todavía hoy, ha puesto de relieve el alcance práctico y social, humanista y religioso de la educación ignaciana” (KOLVENBACH, 2008, p. 240).		
Paradigma L–K	Diego de Ledesma ¹ (S. XVI)	Peter–Hans Kolvenbach ² (Ss. XX–XI)
<i>Utilitas</i>	Porque proveen a la gente con muchas ventajas para la vida práctica.	La finalidad práctica de la universidad jesuita, mediante una formación integral y con sentido holístico.

³ Citado en KOLVENBACH, 2008, pp. 258–9.

⁴ KOLVENBACH, 2008, pp. 258–262.

<i>Iustitia</i>	Porque contribuyen al correcto gobierno de asuntos públicos y a la apropiada formulación de leyes.	Educar mujeres y hombres para construir unas justas estructuras sociales, económicas y políticas que defiendan nuestra humanidad común.
<i>Humanitas</i>	Porque dan decoro, esplendor y perfección a nuestra naturaleza racional.	La formación de personas más plenamente humanas, desde el potencial de la tradición humanística.
<i>Fides</i>	Y porque son la defensa de la religión y nos guían con gran seguridad y facilidad en la consecución de nuestro fin último.	La búsqueda de la plenitud de la verdad. La piedra angular de la educación jesuita es una Persona que enseñó, con su palabra y su vida, la visión y los valores de Dios, en orden a edificar y salvar a la humanidad en todas las cosas.

Elaboración propia.

En este paradigma el para qué es único y sus cuatro dimensiones se comprenden en su conjunción. La *utilitas* invita a una profesionalidad competente que no se entiende sin una ciudadanía responsable, orientada por el sentido ético y de *iustitia*, siendo para ello clave forjar una *humanitas* personal plena, completa y consistente. Y las tres dimensiones interrelacionadas tienen su “desde dónde” en la *fides*, su principio inspirador y donde se imbrican para entenderse en profundidad, es decir, la apertura al sentido trascendente y a una vida guiada por el Espíritu que, en el caso jesuita, se concreta en la fe cristiana y en una espiritualidad específica, la que proviene de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio.

Este paradigma orienta e inspira la misión de las universidades y JBS, no solamente en su acción educativa, sino también en las tareas de investigación, en las de proyección social y, en general, en su gestión institucional.

3.4. Una aproximación del paradigma a las escuelas de negocios jesuitas

El paradigma Ledesma–Kolvenbach ha sido mencionado y reinterpretado por Nicolás en varios de sus discursos. A continuación, centramos nuestra atención en el que pronunció en ESADE (Barcelona, 2008) por estar dirigido a una institución de referencia internacional en el ámbito de las escuelas de negocios.

En este discurso, Nicolás alude a las cuatro dimensiones del paradigma, núcleo fundamental del pensamiento universitario del padre Kolvenbach, y lo expresa

mediante los cuatro “espíritus” que han de inspirar a cualquier JBS o universidad jesuita.

Un “espíritu útil”:

La docencia realmente práctica debe orientarse a la formación de buenos profesionales que, siendo técnicamente competentes, sepan descubrir y vivir el sentido social de toda profesión: el servicio experto a la sociedad (...). El espíritu de la utilitas es un espíritu que engendra a profesionales conscientes de la diversidad de riquezas que puede producir el ejercicio de una profesión (...). Formar personas en la utilitas, formar personas “útiles”, es quizás formar servidores. No formar a los mejores del mundo, sino formar a los mejores para el mundo. Con lo que la excelencia de un profesional se mide ante todo con el parámetro del mayor servicio a la familia humana (NICOLÁS, 2008, p. 176, resaltado por el autor).

Un “espíritu de justicia”:

Como decía el P. Kolvenbach, los centros universitarios deben hacer posible que los estudiantes, ‘a lo largo de su formación [...] dejen entrar en sus vidas la realidad perturbadora de este mundo, de tal manera que aprendan a sentirlo, a pensarlo críticamente, a responder a sus sufrimientos y a comprometerse con él de forma constructiva. Tendrían que aprender a percibir, pensar, juzgar, elegir y actuar a favor de los derechos de los demás, especialmente de los más desaventajados (cita de su discurso en Santa Clara, 2000) (Ibíd., 177).

Al referirse al “espíritu humanista”, Nicolás presenta una formulación que se ha convertido en una referencia educativa para la Compañía de Jesús:

En estos últimos tiempos, los jesuitas y laicos implicados en la educación universitaria hablan de cuatro características de la persona humana íntegra e integral, a partir de cuatro cualidades que empiezan por la letra “C”. En efecto, el espíritu humanista genera personas conscientes, competentes, compasivas y comprometidas. Conscientes de sí mismas y del mundo en el que viven, con sus dramas, pero también con sus gozos y esperanzas. Competentes para afrontar los problemas técnicos, sociales y humanos a los que se enfrenta un profesional. Personas también movidas por una fuerte compasión. (...) la capacidad de sentir como propio el gozo y el dolor de los demás; la capacidad de ponerse en su piel; la capacidad de acompañarles y ayudarles desde dentro de la situación; la constatación de que el otro, cualquier otro, especialmente el otro que sufre, es mi hermano o mi hermana (Ibíd. 178).

Un “espíritu de fe”:

Los jesuitas hemos escuchado la Buena Noticia que Jesús anunció: Dios está cerca de todo hombre y de toda mujer. Y cuando las personas se abren a esta cercanía amorosa, salen de sí mismas y miran a los demás y al mundo ‘de otra manera’: como hermanos y hermanas de todos, como creación de Dios (...). La fe nos hace salir de nosotros mismos y nos ayuda a amar desinteresadamente (...) asumiendo pacientemente nuestros límites.

Y por esto la fe nos invita a superar los miedos que son inherentes a nuestra condición humana: el miedo, al dolor, a la enfermedad, a la inseguridad, a la pobreza, a la soledad (Ibid., 178-179).

Finalmente, Nicolás ofrece la clave de integración de las cuatro dimensiones o “espíritus” y lo hace desde la *fides*, afirmando que a la Compañía

este espíritu de fe nos impulsa a desarrollar paciente y apasionadamente “la utilidad, la justicia y la humanidad”. La “utilidad” es también servicio a la creación continua del mundo. La “justicia” es acoger lo que Jesús llamaba “el Reino de Dios”: la llamada a transformar el mundo en pos de la solidaridad y la reconciliación. La “humanidad” es creer profundamente en el amor de Dios al ser humano, y en su capacidad de trascendencia (Ibid., 179).

En la tabla 2 se sintetiza esta aproximación del paradigma Ledesma–Kolvenbach a las JBS.

TABLA 2. Una aplicación del paradigma Ledesma–Kolvenbach a las escuelas de negocios de la Compañía de Jesús

EL PARA QUÉ DE LAS ESCUELAS DE NEGOCIOS JESUITAS	
Nicolás (2008) menciona y reinterpreta a Kolvenbach en varios de sus discursos, como el pronunciado en Barcelona, en ESADE, una escuela de negocios de referencia internacional.	
Paradigma L–K	Adolfo Nicolás
<i>Utilitas</i>	Un “espíritu útil”: buenos profesionales, técnicamente competentes, al servicio experto a la sociedad. Profesionales competentes y “útiles” como servidores
<i>Iustitia</i>	Un “espíritu de justicia”: aprender a percibir, pensar, juzgar, elegir y actuar a favor de los derechos de los demás, especialmente de los más ‘desaventajados’. Personas que sientan el sufrimiento del mundo y lo piensen críticamente para comprometerse de forma constructiva.
<i>Humanitas</i>	Un “espíritu humanista”, que genera personas conscientes, competentes, compasivas y comprometidas” (La fórmula eufónica de las 4 C’s)
<i>Fides</i>	Un “espíritu de fe”. La Buena Noticia que Jesús anunció: Dios está cerca de todo hombre y de toda mujer. Este espíritu anima a desarrollar paciente y apasionadamente la <i>utilitas</i> , la <i>iustitia</i> y la <i>humanitas</i>
No formar a los mejores del mundo, sino formar a los mejores para el mundo.	

Elaboración propia.

4. Las nuevas “fronteras” para las universidades y las escuelas de negocios jesuitas

La Congregación general 35 de la Compañía de Jesús tituló su decreto 3 de esta forma: “Desafíos para nuestra misión hoy. Enviados a las fronteras”. “Las fronteras” es una expresión que hace fortuna y que según Nicolás es una de las expresiones “favoritas” de dicha CG y que

ha hecho diana en la imaginación de los jesuitas y socios en la misión. Una expresión a la que acuden muchos en la Iglesia y en otras congregaciones religiosas. Ciertamente no es propiedad exclusiva de la Compañía. Pero la expresión, en verdad, es muy evocativa (NICOLÁS, 2009a, p. 93).

En un mundo globalizado, con una fuerte influencia de las tecnología de la información y comunicación, Nicolás plantea los nuevos desafíos para la misión de las universidades jesuitas aludiendo a *las fronteras de la profundidad y de la universalidad* en sus discursos de Manila (2009) y México (2010), señalando que ambas son dos de las principales preocupaciones de la Compañía de Jesús.

4.1. La frontera de la profundidad: saber para servir

Para la Compañía, el apostolado intelectual es de capital importancia y constituye una de sus prioridades apostólicas como señala la CG 35, concediendo especial importancia a la investigación intelectual para conocer

las estructuras económicas, sociales y políticas en que se hallan inmersos nuestros contemporáneos” y reconoce que “la formación y la competencia profesionales deben estar ligadas con la legítima autonomía y la libertad responsable que son imprescindibles para progresar en la docencia y en la investigación (CG 34, 1995, d. 16, n. 3 y 4, pp. 334-5).

Como afirma Kolvenbach:

La calidad del servicio apostólico que preste la Compañía dependerá en gran medida de su rigor académico y del nivel de su investigación intelectual (KOLVENBACH, 2008, p. 198).

Y ello cobra una nueva dimensión en el mundo que se globaliza y que plantea nuevos desafíos para el conocimiento y la praxis, lo cual le lleva a recordar un criterio de discernimiento muy propio de la Compañía de Jesús:

En un mundo a la vez tan globalizado y diversificado, no hay que esperar que la Compañía dé normas universalmente válidas para todos los contextos. El criterio fundamental será siempre el del mayor servicio divino y bien de las almas (Ibid., 199).

Años después, en 2010, Nicolás resalta la importancia del trabajo intelectual en la universidad, señalando que la Iglesia ha reiterado en muchas ocasiones esta llamada a la Compañía de Jesús, refiriéndose a lo apuntado por Benedicto XVI en la CG 35:

El Santo Padre afirmó que la misión especial de la Compañía de Jesús en la Iglesia es ‘en las fronteras’, ‘esos lugares geográficos y espirituales, donde otros no llegan o encuentran muy difícil llegar’, e identifica particularmente como fronteras lugares donde ‘la fe y el conocimiento humano, la fe y la ciencia moderna, la fe y la lucha por la justicia’, se encuentran (NICOLÁS, 2010, p. 12).

En la CG 35 (2008) se confirma la misión de la Compañía de Jesús, pero teniendo en cuenta el nuevo contexto de la globalización, los grandes cambios económicos, tecnológicos y culturales, así como los nuevos desafíos y conflictos que afectan a la humanidad, esta Congregación realiza una llamada misional para establecer relaciones justas y de reconciliación “con Dios, de unos con otros y con la Creación”, constatando que:

La tradición de los jesuitas de tender puentes superando las fronteras es algo crucial para el mundo de hoy (CG 35, d. 3, n. 17, p. 67), y urgiendo a los jesuitas y a quienes comparten la misma misión, en particular a las universidades y centros de investigación, a promover estudios y prácticas orientadas a enfrentar las causas de la pobreza y a mejorar el medio ambiente (CG 35, d. 3, n. 35, p. 75).

La frontera o desafío de la profundidad pone a prueba la misión universitaria jesuita. Desde una mirada profunda a la realidad del mundo, Nicolás plantea en el Ateneo de Manila, en 2009, el siguiente cuestionamiento a las universidades jesuitas, extensible a las JBS:

La presente crisis económica del mundo y el sufrimiento continuo de millones nos revelan, que muchas de nuestras antiguas soluciones no funcionan, y se necesitan nuevos intentos basados en nuevas y más creativas formas para entender las muchas y complejas realidades de la vida humana y el mundo: negocios, finanzas, cultura, la función del estado y la política, el medio ambiente, la familia, la migración, las relaciones internacionales y la cooperación de derechos y deberes humanos, y el verdadero significado de lo que es el ser humano. Aquí hay un claro llamamiento a la profundidad. ¿Cómo pueden las universidades, donde se encuentran tantos intelectuales tan dotados y tan altamente formados, nuestros maestros e investigadores, promover una reflexión e investigación aún más profundas en esas áreas tan cruciales de las que depende el futuro de un mundo mejor? (NICOLÁS, 2009a, p. 7).

4.2. La frontera de la universidad: ser red para servir

Ya en 2001, ante el mundo global emergente, Kolvenbach afirmaba la necesidad de que la educación superior de la Compañía de Jesús le haga frente activamente, dando

respuestas creativas al radical cambio de época que estamos viviendo. Ignacio quedaría hoy fascinado ante el fenómeno de la globalización, con todas sus increíbles oportunidades y sus terribles amenazas, y no rehuiría los desafíos que ella entraña. A las universidades corresponde un papel insustituible en el análisis crítico de la globalización, con sus connotaciones positivas y negativas, para orientar el pensamiento y la acción de la sociedad (KOLVENBACH, 2008, p. 201).

Refiriéndose también al fundador de la Compañía de Jesús, Kolvenbach señala que

vivió él la tensión entre lo local y lo global, pensando a nivel global, pero actuando a nivel local (Ibíd., p. 203).

La CG 35 puso de manifiesto que

El nuevo contexto de la globalización requiere de nosotros actuar como un cuerpo universal con una misión universal, constatando, al mismo tiempo, la radical diversidad de nuestras situaciones. Buscamos servir a los demás en todo el mundo, como una comunidad de dimensiones mundiales y, simultáneamente, como una red de comunidades locales (CG35, 2008, d. 2, n. 20, p. 97).

La frontera o desafío de la universalidad también merece la atención de Nicolás en su discurso de Manila, cuando señalaba:

Creo que una frontera que estimula hoy la educación jesuita es la universalidad, en sentido ignaciano de amplitud de pertenencia y anchura de preocupaciones y responsabilidad (Nicolás, 2009a, p. 97),

apuntando que la preocupación de san Ignacio fue siempre el bien universal; quería que los jesuitas estuvieran siempre dispuestos a servir en cualquier sitio donde hubiera la posibilidad de la gloria de Dios. Más adelante, Nicolás recuerda que la CG 35 dio más auge aún a la universalidad ignaciana cuando subrayó la urgencia de una perspectiva universal que nos permita mirar más allá de nuestras estrechas preocupaciones para trabajar junto con otros. Reforzando la orientación de la CG 35, preguntaba:

¿Cómo pueden nuestras universidades jesuitas –el término “universidad” participa de la misma raíz que “universal”– responder a este llamamiento a la universalidad (Ibíd., 102).

Nicolás, desarrollaba también lo apuntado en la CG 35 en su discurso en México, en 2010, interpelando sobre los retos con que la globalización desafía a las universidades de la Compañía, tanto en su actividad propia como en su actuar conjunto, preguntaba *¿Qué clase de universidades, con qué prioridades y directivas, llevaríamos, si estuviéramos refundando la Compañía de Jesús en el mundo actual?* (NICOLÁS, 2010, p. 14) y afirmaba

quiero poner de manifiesto que el tema pide una respuesta común y universal, basada naturalmente en vuestras diversas perspectivas culturales, y teniendo en cuenta la Educación Superior jesuita en su totalidad, como sector apostólico. Nicolás plantea con rotundidad la decisiva importancia del trabajo en red: urjo a las universidades jesuitas a que trabajen para formar una red internacional operativa que se ocupe de temas importantes que conciernen a la fe, justicia y ecología, que son retos que trascienden países y continentes (Ibíd., 13).

Finalmente, hay que reseñar el mensaje dirigido por Nicolás al Foro Mundial de la asociación internacional de JBS, reunido en Montevideo, en julio de 2015, cuyo tema era "Liderazgo e innovación para un mundo sostenible". Después de aludir a los desafíos que el papa Francisco presenta en su reciente encíclica, *Laudato sí' – Sobre el cuidado de la casa común*, Nicolás afirma que

frente a estos importantes desafíos considero central el aporte y la reflexión que nuestras Universidades y Escuelas de Negocios hacen y pueden hacer en este asunto (Nicolás, 2015, 2)

y confía

que su trabajo siga dando fruto para hacer de nuestras Instituciones de Educación Superior mejores instrumentos al servicio de una 'casa común más cuidada', es decir de un desarrollo humano sostenible. (Ibíd., 4).

Según Nicolás:

Necesitamos formar líderes que no solo sean excelentes economistas o administradores, sino que también tengan una visión a largo plazo del desarrollo y una mirada profunda sobre la realidad, que les permitan ver la íntima conexión que vincula toda la creación (Ibíd., p. 1). Asegurar una formación que permita en nuestros docentes, investigadores y egresados un liderazgo de tal calidad humana y profesional que aporte realmente a un desarrollo auténticamente humano y sostenible. Sin convicciones arraigadas, nos quedamos en la superficie de las cosas; y sin profundidad terminamos siendo incapaces de ver más allá de los intereses inmediatos que hoy predominan en la mayoría de los grupos económicos. (...) que nuestros graduados tengan una visión suficientemente amplia y profunda de los problemas que atañen al desarrollo de los pueblos y adquieran las convicciones necesarias para ser capaces de resistir las presiones inmediatistas que hoy parecen gobernar las políticas y las decisiones económicas de distintas organizaciones y empresas (Ibíd., 2).

Finaliza su mensaje señalando que la 'globalización de la superficialidad' es un gran desafío para la educación de líderes que piensen con profundidad y se comprometan en las cuestiones que merecen realmente la pena para transformar y mejorar las sociedades.

5. Conclusión: implicaciones para las escuelas de negocios jesuitas

La Compañía de Jesús, y su vasta red de universidades y escuelas de negocios, es un "actor" mundial relevante en la educación superior. Su consistencia misional y su compromiso efectivo son incuestionables. En el campo de las JBS, su red de centros, personas y capacidad instalada es muy extensa, y su nivel de contribución social cuenta con notable reconocimiento público.

En el contexto del mundo global y ante los desafíos planteados a la misión universitaria jesuita, la Compañía de Jesús invita y urge a cada institución universitaria a realizar su misión en su propio contexto y circunstancias, llamando también a dar una respuesta común y universal desde una actuación conjunta como sector apostólico. Las JBS son un medio privilegiado para responder, desde la su propia tarea, a los problemas y desafíos que plantea el mundo actual.

En este artículo se han identificado una serie de retos y "fronteras" de la misión universitaria jesuita que, con la mirada puesta en las JBS, pueden resumirse así:

- Escuelas plenamente "universitarias", con lo que ello significa de autonomía y rigor en la búsqueda de la verdad, en la observación de estándares de calidad en su actividad docente e investigadora, y en su contribución y transferencia a la sociedad.
- También escuelas plenamente "jesuitas", es decir, orientadas por una misión marcada por el servicio a la fe y la promoción de la justicia. Con una visión holística de la educación para el liderazgo empresarial, que mira a la *persona completa* y al mundo como creación inacabada de Dios. Con una misión que "encarga" una tarea exigente de humanización: en las personas y profesionales que educa, en el saber que promueve y en el servicio a la comunidad humana.
- Una "tarea universitaria" concebida con profundidad, con universalidad y a través de un trabajo conjunto en red. Esta misión, el *para qué* de la Compañía

en las escuelas de negocios, se expresa y alcanza la condición de referencia en el paradigma universitario Ledesma–Kolvenbach: formar para la *utilitas*, la *iustitia*, la *humanitas* y la *fides*.

A la vista de los retos y desafíos que se plantean, cabe preguntarse en este ámbito: ¿Cuál es el nivel de concordancia entre la misión universitaria jesuita y lo que se formula en las declaraciones de misión de las JBS? ¿Y entre lo que se conceptualiza y lo que se valora en la práctica? ¿Qué papel juega realmente la misión en los procesos de planificación y evaluación estratégica de estas instituciones?

Dado el carácter “mission-driven” de las JBS ¿Cómo se desarrollan los procesos de formulación, comunicación y socialización de su misión universitaria? ¿Qué medios e instrumentos la aseguran? ¿Cuáles son los sistemas e indicadores para su evaluación? En este sentido, un ejercicio de interés consistiría en estudiar cómo se valora el desempeño efectivo de la misión de las JBS en los distintos niveles: órganos de gobierno y dirección, profesorado, “staff” y gestores profesionales, alumnos y participantes, los antiguos alumnos, el sector profesional, las empresas y los reclutadores, las instituciones públicas y las entidades sociales, etc.

La actuación de las escuelas de negocios en entornos muy competitivos, donde los rankings, las acreditaciones y la reputación juegan un importante papel, muy vinculado a la empleabilidad de los egresados ¿puede explicar suficientemente la desatención de algunos aspectos misionales claves? O bien, ¿puede ser motivo de falta de alineamiento entre los órganos de gobierno y los directivos académicos de las JBS? Podría resultar de gran interés analizar los sistemas de evaluación, contribución y retribución de los equipos directivos de las JBS, con el fin de comprobar su alineamiento efectivo con la misión y con las prioridades estratégicas de sus instituciones.

Por otra parte, ¿Cuál es el papel real y la operacionalización del paradigma Ledesma–Kolvenbach en su desarrollo y puesta en práctica en las JBS? ¿Con qué efectividad se asumen y desarrollan la *iustitia* y la *fides*, dos dimensiones claves de la misión jesuita? De hecho, la *fides* es una dimensión que no se traslada fácilmente a los modelos y perfiles de competencias que se evalúan en las escuelas de negocios y en las empresas. Es una prioridad disponer de modelos de competencias personales y profesionales que aborden específicamente elementos misionales de las JBS a partir de las dimensiones del paradigma Ledesma–Kolvenbach.

La red mundial de JBS tiene un extraordinario potencial. Los proyectos e iniciativas en marcha entre JBS y en el seno de la IAJBS son crecientes (Global Jesuit

Case Series, Healing Earth, Jesuit Digital Network, Jesuit Commons, The Ignatian Spirituality Project, así como diversos proyectos y alianzas intercentros en ámbitos como social entrepreneurship, social justice, desarrollo sostenible y ecología, o de colaboración para impulsar JBS en África, etc.). La pregunta que late con fuerza en las JBS es: ¿Cómo seguir avanzando más y mejor para agregar y multiplicar el valor de las JBS al servicio de sus sociedades y de la humanidad en su conjunto?

En octubre de 2016 se reunirá la CG 36 de la Compañía de Jesús que, a buen seguro, ofrecerá una inspiración misional reforzada, nuevos caminos de liderazgo y renovados modos de proceder. Para las JBS puede ser una magnífica oportunidad para inspirar y renovar la “mirada” compartida y profundizar en su misión (o “para qué”) en el desafiante mundo del siglo XXI.

6. Referencias bibliográficas

COMPAÑÍA DE JESÚS (1995) *Congregación General 34 de la Compañía de Jesús*, Bilbao–Santander, Mensajero–Sal Terrae.

— (2008) *Congregación General 35 de la Compañía de Jesús*, Bilbao–Santander, Mensajero–Sal Terrae.

Khurana, R. (2007) *From Higher Aims to Hired Hands: The Social Transformation of American Business Schools and the Unfulfilled Promise of Management as a Profession*, Princeton (EE.UU.), Princeton University.

KOLVENBACH, P.–H. (2008) *Discursos Universitarios*. Selección e introducción de M. AGÚNDEZ AGÚNDEZ, UNIJES–Provincia de España de la Compañía de Jesús.

LOSADA, C., MARTELL, J. y LOZANO, J. M. (2011) “Responsible business education: Not a question of curriculum but a raison d’être for Business Schools”, en M. MORSING y A. SAUQUET ROVIRA, editores (2011) *Business Schools and their Contribution to Society*, 163–174,..., Sage.

NICOLÁS PACHÓN, A. (2008) “Misión y Universidad. ¿Qué futuro queremos? Conferencia con motivo del 50 aniversario de ESADE”, en *ESADE, 50 años inspirando futuros*. Barcelona, ESADE–Universitat Ramon Llull.

— (2009–a) “Alocución del P. General al Ateneo de Manila”. Recuperado de <http://pedagogiaignaciana.com/>

— (2009–b) “Alocución del P. General al Congreso de la Unión Mundial de Antiguos Alumnos. Bujumbura (Burundi). Recuperado de <http://www.Compañía de Jesús web.info/highedu/index.cfm>

— (2010) “Profundidad, universalidad y ministerio académico. Desafíos a la educación superior jesuita de hoy. Encuentro Mundial de Rectores de Universidades Jesuitas. Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Recuperado de <http://www.Compañía de Jesús web.info/highedu/index.cfm>

— (2011) Deusto. Recuperado de <http://www.Compañía de Jesús web.info/highEdu/doclist.cfm>

— (2013) Recife, Brasil. Recuperado de <http://pedagogiaignaciana.com/>

— (2015) “Carta dirigida al rector de la Universidad Católica de Uruguay para ser leída en el Foro Mundial de la IAJBS” (Montevideo, 4–VII–2015).

PFEFFER, J. y FONG, C. (2004) “The business school business: Some lessons from the US experience”: *Journal of Management Studies*, 41/8, 1501–1519.

RAYMENT, J. y SMITH, J. (2013) “The current and future role of business schools. Education + Training”: *Emerald Insight*, 55/4–5, 478–494.

SECRETARIADO PARA LA JUSTICIA SOCIAL Y LA ECOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS (2014) “La Promoción de la Justicia en las Universidades de la Compañía”: *Promotio Iustitiae*, n 116.

STARKEY, K. y TEMPEST, S. (2008) “A clear sense of purpose? The evolving role of the business school”: *Journal of Management Development*, 27/4, 379–390.

ESTUDIOS

Docencia, investigación y gestión en una universidad: claves ignacianas

Enrique Sanz Giménez–Rico S. I.¹

Resumen: El texto responde a la exposición en las Jornadas de formación de UNIJES sobre identidad y misión en los centros e instituciones universitarias de la Compañía de Jesús en España. En tres bloques se presentan las características de la espiritualidad ignaciana para desarrollar el sustantivo Universidad desde las claves que le aporta el adjetivo “jesuita”, interpretadas a través de la vida de Ignacio de Loyola y del paradigma Ledesma–Kolvenbach, especialmente desde los textos del padre Kolvenbach dirigidos a los centros universitarios jesuitas. En primer lugar, el discernimiento al que están llamados docentes, investigadores y todo el personal de la universidad. En segundo lugar, la dinámica de movimiento entre el centro y la periferia que estuvo presente en toda la vida de Ignacio de Loyola. Y en tercer lugar, las reglas para sentir con la Iglesia como clave para vivir el binomio subjetividad–institución.

Palabras clave: *Compañía de Jesús, identidad y misión, paradigma Ledesma–Kolvenbach, universidad, UNIJES.*

Fecha de recepción: 11 de noviembre de 2016.

Fecha de admisión: 14 de marzo de 2017.

Teaching, research and management in a university: Ignatian keys

Abstract: The text is the explanation in the conferences of UNIJES’s formation on identity and mission in the centers and

L’enseignement, la recherche et la gestion dans une université: les clés ignatiennes

Résumé: Le texte répond à l’exposition dans les Journées de formation d’UNIJES sur l’identité et la mission aux centres et les

¹ Universidad Pontificia Comillas.

university institutions of Jesus' Company in Spain. In three times the author presents the characteristics of the ignatian spirituality to develop the noun university from the keys that him there contributes the adjective "Jesuit", interpreted across the life of Ignacio de Loyola and of the paradigm Ledesma-Kolvenbach, specially from the texts of the father Kolvenbach to the university and others centers Jesuits. First, the discernment to which it are called teachers, investigators and the whole personnel of the university. Secondly, the dynamics of movement between the center and the periphery that was present in the whole Ignacio de Loyola's life. And thirdly, the rules to feel with the Church as key to live through the binomial subjectivity – institution.

Keywords: *Society of Jesus, identity and mission, Ledesma-Kolvenbach paradigm, university, UNIJES.*

institutions universitaires de la Compagnie de Jesús en Espagne. Dans trois blocs l'auteur présente les caractéristiques de la spiritualité ignatienne pour développer le substantif l'Université d'après les clés que l'adjectif «jésuite» lui apporte, interprétées à travers de la vie d'Ignace de Loyola et du paradigme Ledesma-Kolvenbach, spécialement des textes du père Kolvenbach dirigés aux centres universitaires des jésuites. En premier lieu, le discernement auquel ils sont nommés enseignants, investigateurs et tout le personnel de l'université. En deuxième lieu, la dynamique du mouvement entre le centre et la périphérie qui a été présente dans toute la vie d'Ignace de Loyola. Et en troisième lieu, les règles pour sentir avec l'Église comme clé pour vivre le binôme subjectivité – institution.

Mots clé: *Compagnie de Jésus, identité et mission, paradigme Ledesma-Kolvenbach, université, UNIJES.*

Quien conoce suficientemente el Libro de los Ejercicios de San Ignacio (Ej) sabe que es muy habitual encontrar el esquema «preámbulos y puntos» en las distintas meditaciones o contemplaciones que propone el santo azpeitiano a quien quiere

preparar y disponer su ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima (Ej, 1).

Un esquema que nos sirve de referencia para acercarnos al tema que titula estas páginas, que están organizadas en torno a dos preámbulos y tres puntos principales.

Primer preámbulo. Los docentes, investigadores y gestores de los centros universitarios de UNIJES son personas

únicas, irrepitibles, distintas, necesitadas de encontrar su propio horizonte y sus particulares talentos dentro de sus límites, pues no son omnipotentes, infinitos, absurdamente perfectos, sino frágiles, maniáticos a veces con sus resistencias y capacidades².

² J. M. RODRÍGUEZ OLAIZOLA (2006) *Ignacio de Loyola, nunca solo*, Madrid, 250.

Son personas, en las que, así lo diría el propio Ignacio de Loyola desde su visión cristiana del ser humano, una visión en la que la trascendencia no es accidental sino constitutiva,

se mezclan la gracia de Dios con la maldad y la ignorancia humanas, de ambiguo corazón, que, sin embargo, quieren superar el estado de alienación en que les sumen la ignorancia y la culpa y vivir centrados en Dios con un corazón unificado y no fraccionado;

personas en las que

*se da un debate continuo entre su autoafirmación y su autotrascendencia, entre su libertad y su alienación*³.

Segundo preámbulo⁴. Son estos docentes, investigadores y gestores únicos e irrepetibles, ambiguos y frágiles los que juegan un papel destacado y decisivo en las universidades o instituciones universitarias jesuitas. Estas son en primer lugar, recuérdese la Carta Magna de las Universidades Europeas de 1988 (Bolonia) y su equivalente católica *Ex corde Ecclesiae*⁵, universidades, es decir, instituciones que buscan con serenidad y apertura la verdad a través de la enseñanza, la investigación y el servicio a la sociedad. Son, a su vez, jesuitas, término que ciertamente incluye el de católicas, y que adjetiva a la universidad con estos rasgos característicos: la espiritualidad ignaciana, el servicio de la fe, la promoción de la justicia, la proclamación del Evangelio, el diálogo y la evangelización de la cultura⁶.

³ J. A. GARCÍA, «Más que perversos, ignorantes. Una escuela del corazón»: *Sal Terrae* 88 (2000), 467; F.J. RUIZ PÉREZ, «Hombre», en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (G-Z)*, Bilbao – Maliaño (Cantabria) 2007, 947. Esta percepción ignaciana del ser humano se propone y ofrece a los docentes, gestores e investigadores de las instituciones universitarias de la Compañía de Jesús para que, si así lo desean y deciden, la reciban y asuman en sus vidas.

⁴ Durante sus casi 25 años como General de la Compañía de Jesús, el P. Peter-Hans Kolvenbach pronunció numerosos discursos en instituciones universitarias jesuíticas, en los que desarrolló con rigor y acierto el sentido del término universidad jesuítica. En este segundo preámbulo y, sobre todo, en muchas páginas de esta contribución nos inspiraremos frecuentemente en ellos, teniendo como referencia principal el libro *Discursos universitarios P. Peter – Hans Kolvenbach*, preparado en 2007 por UNIJES, y en particular por el P. Melecio Agúndez SJ. Para evitar continuas repeticiones, en adelante citaremos únicamente el lugar donde se pronunció el discurso y el apartado del mismo al que nos referimos.

⁵ *Ex corde Ecclesiae* es una Constitución Apostólica promulgada por el Papa Juan Pablo II en 1990. Es un decreto, un texto legislativo, que regula diversas cuestiones de las universidades católicas.

⁶ Desde la Congregación General 34 (1995), la Compañía de Jesús entiende su misión desde estas claves mencionadas.

I. “*Spiritum sequebatur, non preibat*” (seguía al Espíritu, sin adelantarse): Ignacio y el valor del tiempo

I.1. *Vida plena, vida en discernimiento*

Es universalmente conocido el tercer capítulo del libro bíblico de Qohelet (Eclesiastés):

todo tiene su momento, y cada cosa su tiempo bajo el cielo; tiempo de nacer y tiempo de morir, tiempo de arrancar y tiempo de plantar... tiempo de amar y tiempo de odiar, tiempo de guerra y tiempo de paz (Qo 3,1-8).

Un poema que, en el marco de Qo 3,1-15, introduce una serie de afirmaciones sobre el sentido de la existencia y que evoca un imaginario muy familiar para Ignacio de Loyola. En su intento por dialogar con una cultura griega cosmopolita, abierta y novedosa del s. III a.C., el autor del Eclesiastés afirma la belleza y la bondad de Dios, del Dios creador de un mundo ordenado y bonito (Qo 3,11). Un mundo, una creación en la que el tiempo, la existencia, no están determinados; sí son, en cambio, una ocasión para que el ser humano pueda vivir en plenitud.

Este y otros aspectos están recogidos en la frase latina que titula este apartado, escrita por el P. Jerónimo Nadal SJ, fundador del primer colegio de la Compañía de Jesús en Mesina, y Vicario de Ignacio de Loyola entre 1554-1556. En su obra *Commentarii de Instituto SJ*, el jesuita mallorquín escribe:

... Ignacio encaminó su corazón hacia donde lo conducía el Espíritu y la vocación divina, con singular humildad seguía al Espíritu, no se le adelantaba.

¿Qué supone entonces vivir en plenitud para Ignacio de Loyola, siguiendo y no adelantándose al Espíritu? Supone vivir esperando a que Dios se le revele y se le haga visible y perceptible en su vida, y actuar posteriormente en consonancia con dicha manifestación, respondiendo a lo que Dios parece pedirle.

Es posible rastrear esta importante característica en la Autobiografía de Ignacio (Au), texto que, en palabras de Jerónimo Nadal, es central para la Compañía de Jesús por encontrar esta última en ella su fundación⁷. Más en particular, en la parte en que Ignacio recuerda al Dios que se le dio a conocer en Manresa. En esta localidad catalana Dios se revela a Ignacio como el que está presente y con la misma

⁷ J. M. RAMBLA BLANCH, *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Bilbao – Maliaño (Cantabria) ⁵1990, 146.

espesura y densidad en la Eucaristía y en las personas, en los acontecimientos de la vida, en las cosas. En Manresa, y con palabras muy queridas para los jesuitas y la familia ignaciana, Ignacio aprende a ser *contemplativo en la acción y activo en la contemplación*⁸.

Ser contemplativo en la acción, que incluye su complemento inseparable (activo en la contemplación), es un *horizonte de búsqueda de una experiencia unificada en la que contemplación y acción no marchan cada una por su lado*⁹. Ser contemplativo en la acción es amar a Dios en las cosas; es, al mismo tiempo, contemplar activamente en Dios las cosas, llevando más vida, más realidad a nuestra oración, a nuestra contemplación. Ser contemplativo en la acción es

*vivir en una escucha adoradora tal que, en el interior de esa acción, podamos plantear la pregunta «¿qué debo hacer?» (quid agendum), y sospechar obedientemente la respuesta*¹⁰;

es, en palabras ignacianas, y precisamente porque Dios está en todas las cosas, dar gloria a Dios ayudando a las almas.

Ahora bien, también en Manresa Ignacio aprende que el discernimiento es absolutamente necesario para poder vivir bajo el lema “*spiritum sequebatur, non preibat*”. En el número 32 del Libro de los Ejercicios se afirma:

*presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer, y otros dos, que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu, y el otro del malo*¹¹.

Según lo que se acaba de recordar, el ser humano es para Ignacio una estructura abierta en la que actúan energías externas a él mismo: las mociones o pensa-

⁸ La expresión contemplativos en la acción procede de Jerónimo Nadal:

El Padre Ignacio añadía que en todas las cosas, acciones y conversaciones sentía y contemplaba la presencia de Dios y la atracción de las cosas espirituales; era contemplativo en la acción, lo que él solía expresar con estas palabras: hay que encontrar a Dios en todas las cosas.

Véase *Monumenta Natalis. Epistolae Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 V*, 162.

⁹ J. A. GARCÍA, *Hogar y Taller. Seguimiento de Jesús y comunidad religiosa*, Santander 1985, 140.

¹⁰ J. A. GARCÍA, *Hogar y Taller*, 143.

¹¹ Ya en Loyola, así puede leerse en los números 6–8 de la Autobiografía, Ignacio comienza a familiarizarse con estas mociones, pensamientos o espíritus, con estos movimientos internos. Ya entonces los somete a crítica, a *discernimiento*.

mientos, fruto de la razón, la fantasía o la imaginación. Son precisamente esas dos mociones, esos pensamientos, esos espíritus que vienen de fuera, y que, sin embargo, actúan con fuerza en la persona, tanto en su mundo racional como en el afectivo, moviéndola en dirección al bien o al mal, los que han de ser discernidos por ser los que conducen nuestra conducta.

Ignacio afirma que las mociones son causadas, es decir, se dan de manera no pretendida (Ej, 313). Por eso, la persona debe estar atenta para sentirlas y conocerlas. Por ejemplo, por medio de las reglas de discernimiento o discreción de espíritus de la primera y segunda semana de Ejercicios (Ej, 313–336). Afirma también que las mociones nos orientan o mueven hacia un fin. Distingue entre a) las buenas, que proceden del buen espíritu y hay que recibirlas, mociones que provocan ánimo y consuelo, dinamizan nuestro amor, nos dirigen hacia el bien y nos unen a Dios, y b) las malas, cuyo origen está en el mal espíritu y conviene lanzar o rechazar, pues provocan inquietud y tristeza, nos orientan hacia el mal y nos separan de Dios. Discernir es, pues, cribar esos movimientos interiores y ver cuáles conducen en la dirección correcta y cuáles llevan a la dirección inadecuada.

Ahora bien, y afinando aún más, Ignacio afirma que el discernimiento se realiza más exactamente acercándose a los posos que dejan en nosotros los pensamientos o mociones o espíritus. Importante y necesario es entender entonces el discernimiento no como un momento puntual, sino como un proceso lento, personal y pasivo, en el que poder distinguir, conocer y caracterizar, por una parte, las mociones que se producen en el interior de la persona; y, por otra, los posos posteriores que en ella quedan. Y entenderlo como un proceso oracional, pues, aunque es cierto que las mociones pueden darse en cualquier momento de nuestra vida, ellas y sus posos se comprenden mejor cuando el ser humano se encuentra en oración delante de Dios.

¿Por qué es importante entonces el discernimiento? Porque el análisis de las mociones y sus posos es condición previa y necesaria para el conocimiento del desvelamiento de Dios y de sus deseos y voluntad para con nosotros en la realidad y de las posteriores tomas de decisión que realizamos, impulsados por el deseo de corresponder a Dios, de hacer su voluntad. Porque, recordando el título de este apartado, el discernimiento nos permite vivir en plenitud, siguiendo al Espíritu sin adelantarnos a él¹².

¹²J. GARCÍA DE CASTRO, «Moción», en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (G–Z)*, 1265–1269; D. MOLINA, «Discernir, decidir y, en todo, siempre servir»: *Sal Terrae* 100 (2012) 393–408.

1.2. Vida plena, vida en discernimiento de los docentes, investigadores y gestores

Presentadas dos claves ignacianas para vivir la vida, el tiempo, la existencia en plenitud, es el momento de *discernir* de qué manera dichas claves pueden ayudar y configurar a los docentes, investigadores y gestores de las universidades y centros universitarios de UNIJES.

Es innegable que desde 1988, y gracias al proceso de Bolonia, prácticamente todos los docentes somos más conscientes de que lo más importante para nosotros son nuestros alumnos y su aprendizaje. Hoy estamos convencidos de que nuestro trabajo no consiste en enseñar, sino en promover y facilitar el aprendizaje de nuestros estudiantes.

Una convicción que está muy presente en la comprensión educativa de la naciente Compañía de Jesús. La *Ratio Studiorum* (RS), documento promulgado en enero de 1599, que contiene el sistema educativo de la Compañía de Jesús, afirma¹³:

el objetivo de la educación jesuita consiste en ayudar al desarrollo más completo posible de todos los talentos concedidos por Dios a cada individuo como miembro de la comunidad humana (RS, 25); los jóvenes, hombres y mujeres, que estudian en un centro educativo de la Compañía no han conseguido todavía su plena madurez; el proceso educativo tiene en cuenta las etapas evolutivas del crecimiento intelectual, afectivo y espiritual, y ayuda a cada alumno a ir madurando gradualmente en todos estos aspectos. Así, el plan de estudios está centrado en la persona más que en la materia que hay que desarrollar. Cada alumno puede desarrollar y realizar los objetivos a un ritmo acomodado a su capacidad individual y a las características de su propia personalidad (RS, 42).

Una convicción que sigue teniendo gran vigencia hoy. En numerosas ocasiones, durante más de veinte años, y en diversos lugares geográficos del universo entero, el XXIX General de la Compañía de Jesús, Peter-Hans Kolvenbach, afirmó que

*a) la meta final de la educación jesuita puede ser el total desarrollo de la persona, b) el aprendizaje que se pretende conseguir es un auténtico crecimiento, c) el auténtico criterio para evaluar en las universidades de la Compañía no es lo que nuestros estudiantes hagan sino lo que acaben siendo*¹⁴.

También su sucesor, Adolfo Nicolás, afirmó que

¹³ Las citas que hacemos de la *Ratio Studiorum* están tomadas de E. GIL CORIA (ed.), *La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy*, Madrid 2002.

¹⁴ Véanse los discursos en Georgetown (12), Villa Cavalletti (34), Santa Clara (44).

*el significado de cambio en nuestras instituciones es en qué se convierten nuestros estudiantes, lo que valoren y lo que hagan más tarde en su vida y en el trabajo*¹⁵.

He aquí entonces un primer rasgo que puede caracterizar al docente de los centros de UNIJES, que desea vivir guiado por el espíritu ignaciano del contemplativo en la acción y activo en la contemplación desde la óptica del discernimiento: la centralidad que tienen en su vida diaria tanto las personas con las que se encuentra, muy en especial sus alumnos, como su desarrollo integral. Ayudado y apoyado en esos dos ejes esenciales de la vida de Ignacio, dicho docente se preguntará con frecuencia *quid agendum* para promover y alcanzar dicho rasgo, qué “oferta académica” (actividades, ejercicios y contenidos) puede ser más o menos conveniente, útil y necesaria para lograrlo, qué actitudes y aptitudes necesita poner a diario en práctica para hacer verdad esa su característica.

El paso de los siglos ha contribuido a realzar la figura del P. Diego de Ledesma, jesuita desde 1557, que fue prefecto de estudios del Colegio Romano, uno de los primeros colegios de la Compañía de Jesús, en el que, a los pocos años de su fundación, se enseñaba el programa completo descrito en las Constituciones de la citada Compañía, siendo por eso considerado como una universidad¹⁶. Ledesma representa en la primera pedagogía de los jesuitas un inapreciable eslabón que recoge y reelabora la primera herencia postignaciana. En opinión de un insigne historiador jesuita, Antonio Astrain, ninguno en los tiempos anteriores al Padre Acquaviva, general de los jesuitas entre 1581–1615, estudió tan despacio la materia de los estudios ni trazó tan magistralmente un plan de *Ratio Studiorum* como el Padre Ledesma¹⁷.

Uno de los que más han contribuido a recuperar dicha figura ha sido el P. Peter–Hans Kolvenbach, quien, inspirándose en el segoviano Ledesma, ha dado a conocer entre las universidades y centros universitarios de la Compañía de Jesús el “paradigma Ledesma – Kolvenbach”. Es un paradigma con cuatro *metacompetencias*, que pretende ayudar a los docentes de inspiración ignaciana a vivir en

¹⁵ A. NICOLÁS, «Depth, Universality, and Learned Ministry: Challenges to Jesuit Higher Education today», Mexico City 2010.

¹⁶ J. W. O’ MALLEY, *Los primeros jesuitas*, Bilbao – Maliaño (Cantabria) 1993, 267. Las Constituciones de la Compañía de Jesús y los Ejercicios Espirituales no solo son las dos obras maestras de San Ignacio; son dos escritos que se complementan mutuamente. Los Ejercicios son la médula íntima, el núcleo sustancial del espíritu del santo. En las Constituciones vive el mismo espíritu, pero con cuerpo concreto al que da vigor y energía. Por eso el jesuita es el hombre de los Ejercicios mediado por las Constituciones.

¹⁷ E. GIL CORIA (ed.), *La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy*, 37–38.

plenitud el rasgo anteriormente mencionado (interés por las personas, los alumnos, y su desarrollo integral). Las cuatro, *utilitas*, *humanitas*, *iustitia*, *fides*, son un todo inseparable e indisoluble que deberían guiar y orientar el trabajo universitario de los citados docentes¹⁸.

Subrayando de nuevo la unidad estrecha entre las citadas *metacompetencias*, me atrevo a afirmar que dos de ellas configurarían más adecuadamente una segunda característica del docente de los centros de UNIJES que anhela vivir como contemplativo en la acción y activo en la contemplación ejercitando el discernimiento: la *utilitas* y la *humanitas*.

¿Qué se puede decir sobre la primera de ellas? En su discurso en Monte Cucco (11), el P. Kolvenbach, citando estas palabras del P. Ledesma (*se debe facilitar a los estudiantes los medios que necesitan para desenvolverse en la vida*), afirmó que

la educación jesuita es eminentemente práctica y pretende proporcionar a los estudiantes el conocimiento y las destrezas necesarias para sobresalir en cualquier terreno que escojan. Con otras palabras, la excelencia académica.

Palabras refrendadas por el P. Adolfo Nicolás en una conferencia pronunciada el 12 de noviembre de 2008 en Barcelona, en Esade, titulada «Misión y universidad. ¿Qué futuro queremos?»:

la docencia realmente práctica debe orientarse a la formación de buenos profesionales, que, siendo técnicamente competentes, sepan descubrir y vivir el sentido social de toda profesión: el servicio experto a la sociedad en un campo concreto. No formar a los mejores del mundo, sino formar a los mejores para el mundo.

Formar excelentes profesionales, siendo eso sí, los mejores para el mundo, necesita también apoyarse en la *humanitas*. Según esta, un buen docente de los centros superiores de la Compañía de Jesús debería contribuir a formar no solo buenos profesionales, sino también buenas personas, dotadas de un pleno desarrollo integral. Así habló de la *humanitas* el P. Kolvenbach al consejo directivo de Georgetown en 2007 (10):

mucho más compleja es la tercera meta propuesta por el P. Ledesma: dar ornamento, esplendor y perfección a nuestra naturaleza racional. Con esta grandiosa expresión el Padre Ledesma nos dice que él apasionadamente creía que la educación jesuita aspiraba, y aspira, a la formación de personas más plenamente humanas, y que este credo y

¹⁸ Véase B. UROSA SANZ, «Docencia–aprendizaje en una universidad de la Compañía de Jesús desde la perspectiva de la misión». Es una ponencia presentada en las jornadas de Loyola de UNIJES, que recoge muy bien el significado del paradigma y otros aspectos con él relacionados, y que tenemos en cuenta en nuestras páginas.

tradición humanísticos deberían producir un impacto en todos los aspectos y en todas las materias de la empresa educativa jesuita. Esta tradición humanística no se limita a solo una mens sana in corpore sano. Por el contrario, desde su mismo inicio la educación jesuita ha consistido en una lucha por la dignidad humana y los derechos humanos, la libertad ilustrada de la conciencia y la libertad responsable de la palabra, el diálogo respetuoso y una paciente promoción de la justicia. Todo ello se alcanzaba en el s. XVI por medio del potencial humanizador de las humanidades.

¿Qué puede hacer un docente que quiera vivir guiado por estas dos primeras *metacompetencias* en discernimiento y siendo contemplativo en la acción? ¿No sería bueno, por ejemplo, que organizara en sus clases de derecho público o privado o económico y social o en sus clases de *márketing* o gestión financiera o empresarial ejercicios diversos, que ayudaran a sus alumnos a ser conscientes, competentes, compasivos y comprometidos?¹⁹ ¿No sería conveniente que promoviera en sus clases de ingeniería eléctrica o mecánica, en sus clases de psicología, educación o relaciones internacionales actividades que reflejaran el valor de ser un buen profesional y una buena persona? ¿No sería recomendable que, mediante recursos de diverso tipo, facilitara en el aula y también fuera de ella que la Compañía de Jesús, en clara sintonía con el pensar de Ignacio, desea formar los mejores para el mundo?

Pedro Arrupe, Peter-Hans Kolvenbach y Adolfo Nicolás, los generales de la Compañía de Jesús anteriores al actual, P. Arturo Sosa Abascal, escribieron decenas de documentos sobre la investigación de los jesuitas y de sus centros universitarios. Tenemos en cuenta sus reflexiones e inspiraciones al acercarnos en este apartado y en los que vienen a continuación a los investigadores de los centros de UNIJES.

Un investigador que se apoya en el discernimiento y en el «contemplativo en la acción y activo en la contemplación» ignaciano es, en primer lugar, el que

no solo se atiene a los cánones de cada disciplina, sino que se adentra en lo más profundo de la realidad humana, para ayudar a hacer del mundo un lugar más habitable para los 6.000 millones que vivimos en él.

¹⁹ En su discurso en Villa Cavalleti de 1993, el Kolvenbach afirmó que

...el fin de la educación de los jesuitas es la formación de hombres y mujeres para los demás, personas competentes, concienciados y sensibilizados para el compromiso.

Sus palabras fueron asumidas en un documento oficial de la Compañía de Jesús, publicado en julio de 1993 con el título “Pedagogía ignaciana, un planteamiento práctico”, en donde puede leerse:

El P. Kolvenbach afirma también nuestro objetivo (el de la educación de la Compañía de Jesús) cuando dice: pretendemos formar líderes en el servicio y en la imitación de Cristo Jesús, hombres y mujeres competentes, conscientes y comprometidos en la compasión.

Estas palabras pronunciadas en Santa Clara (46) por el P. Kolvenbach nos acercan al primer rasgo distintivo del investigador de los centros universitarios de los jesuitas: su anhelo por buscar la verdad. José Ramón Busto SJ, rector de Comillas de 2002 a 2012, decía a este respecto que investigar

no es otra cosa que ponerse en camino intentando alcanzar la verdad, que nunca se nos entrega del todo, sino que a medida que nos vamos acercando a ella nos ofrece nuevas y más amplias perspectivas²⁰.

Y Julio L. Martínez SJ, rector actual de Comillas, en sus intervenciones en las jornadas interuniversitarias de Loyola de UNIJES, sostenía *que en la búsqueda de la verdad radica el telos que da forma y sentido a nuestra actividad investigadora*. Citando a Ignacio Ellacuría SJ, rector de la UCA de San Salvador, asesinado un 16 de noviembre de 1989, precisamente por buscar en su trabajo investigador la verdad, añadía que

la verdad se construye y se va haciendo entre los que la buscan de veras; una verdad que se busca y que, al buscarla, más que encontrarla, nos encuentra. La verdad en cuestión debe ser una verdad operativa, aunque sin olvidar que la acción para hacer realidad la verdad debe ser ella misma verdadera, es decir, no ajena al menester intelectual.

Ello implica, siempre según Martínez, que la búsqueda de la verdad no puede dejar de hacerse praxis y por tanto ha de ser ética y ha de tener en cuenta, siempre según el horizonte evangélico y cristiano, lo más profundo de la realidad humana, en especial, la tragedia que viven muchos de nuestros contemporáneos a los que llamamos pobres²¹.

Una segunda característica de los investigadores de los centros de UNIJES que desean vivir según los valores ignacianos mencionados es: saber vivir en sana y discernida tensión el ser al mismo tiempo docentes e investigadores.

Es importante, en primer lugar, afirmar que

los que han sido destinados a la "misión de investigar" deben disponer del tiempo necesario para profundizar en una empresa que no da frutos inmediatos. Para que no se

²⁰ J. R. BUSTO SAIZ, *El edificio de las letras y el modo de usar de ellas*, Madrid 2012, 93.

²¹ J. L. MARTÍNEZ, «Investigación en una Universidad de la Compañía de Jesús desde la perspectiva de la Misión». A ello se refería también el P. Kolvenbach en el discurso de Santa Clara mencionado (49):

ningún punto de vista de nuestros profesores e investigadores es neutro o prescinde de valores. En nuestro caso de jesuitas, el punto de vista, por preferencia y por opción, es el de los pobres. Al adoptar la perspectiva de las víctimas de la injusticia, nuestros enseñantes buscan la verdad y comparten esa búsqueda y sus resultados con nuestros estudiantes.

pierda una inversión ya hecha y que puedan continuar su trabajo de investigación, es prudente que no se les cargue de tareas administrativas que, aun siendo muy importantes, les podrían distraer de su investigación²².

Es importante también recordar que la investigación da rigor a la docencia y ofrece siempre una solidez académica a los centros de enseñanza superior. Por eso, y como consecuencia de lo anterior, abogamos por una complementariedad, en una sana tensión, entre el trabajo investigador y el docente. Con ello nos alejamos de los que insisten en que no hay correlación entre investigación y docencia.

Ahora bien, es este un asunto, así lo creemos, en el que juegan un importante papel tanto cada uno de los investigadores–docentes de los centros como sus máximos responsables, especialmente los que tienen poder de decisión sobre ellos. A todos los implicados en esta tensión les puede ser de gran ayuda en este caso el discernimiento ignaciano para: a) buscar y hallar en diálogo positivo, constructivo y desapasionado, un equilibrio para que el que sea más docente que investigador actualice siempre su saber, y para que el que dedique más tiempo y energía a la investigación tenga siempre una presencia en las aulas como docente con dedicación; b) buscar y hallar un equilibrio institucional entre docentes, con más perfil docente y menos investigador, e investigadores más investigadores que docentes; c) pensar y decidir criterios y medidas de selección de personas y políticas de presente y futuro para que las instituciones universitarias de la Compañía de Jesús no carezcan nunca de buenos investigadores y buenos docentes.

Este último aspecto presentado abre la puerta a tener en consideración a los gestores. Incluimos en este término en todas nuestras páginas a los que se dedican a tiempo completo a la gestión y a los que, junto a sus labores docente e investigadora, realizan también tareas de organización y administración. ¿Qué dos rasgos caracterizarían a los gestores de los centros de UNIJES que desearan vivir inspirados por el discernimiento y el ser *contemplativos en la acción y activos en la contemplación*?

El primero sería el de vivir en sana y discernida tensión el ser docente, investigador y gestor. Todo lo dicho en líneas anteriores sobre la segunda característica del investigador, comprendido más bien como docente–investigador, puede decirse ahora, incluyendo la palabra gestor al último binomio mencionado. Contando, eso sí, con que lo que afirmamos afecta tanto al docente–investigador–gestor como a

²² A. NICOLÁS, «Sobre los jesuitas destinados al apostolado intelectual», Roma 2014. Este documento es una carta que dirige el P. Nicolás a toda la Compañía de Jesús en mayo de 2014.

los que tienen responsabilidades en los centros universitarios jesuitas para dotarlos de buenos docentes, investigadores y gestores.

El segundo, que caracterizaría tanto al gestor a tiempo completo como al docente-investigador-gestor, expresaría que para los gestores de nuestros centros son centrales en su vida laboral diaria todas las personas con las que se encuentran; en particular, los alumnos de las distintas y numerosas titulaciones. Por ellos y por su desarrollo integral trabajan a diario, realizando una oscura y cotidiana labor. Una expresión que se traduce en el respeto personal, el ejercicio de la paciencia y la prudencia, el trabajo bien realizado, la disponibilidad a aprender y mejorar. Y muy especialmente en la manera de vivir y gestionar el tiempo.

Decíamos al comienzo de este apartado que está llegando a su fin que «todo tiene su tiempo», es decir, que la existencia es una oportunidad para vivir en plenitud. Un buen gestor de los centros de UNIJES sabe que la gestión tiene sus tiempos, que el tiempo de la gestión es el caracterizado por carecer claramente de una relación de equilibrio exacto y correspondencia perfecta entre el tiempo que uno invierte en gestionar pequeños o grandes asuntos y el tiempo necesario para que esos asuntos se resuelvan definitivamente. Un buen gestor a la manera ignaciana puede ser entonces aquel que sepa manejarse con paciencia, disponibilidad, apertura, comprensión y esperanza en este tiempo de la gestión.

2. Ignacio de Loyola, el centro y la periferia

Decir Compañía de Jesús es decir, entre otras cosas, La Storta:

Y estando un día en una iglesia haciendo oración algunas millas antes de llegar a Roma, sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre lo ponía con Cristo, su Hijo, que no se atrevería a dudar de esto, sino que Dios Padre lo ponía con su Hijo (Au, 96).

En el cruce de la Storta, cerca de la via Cassia, a unos 16 kilómetros de Roma, sucede el momento culminante de la vida de Ignacio, su “kairos” definitivo. Como escribe J. M. Rambla SJ,

la sustancia de este hecho es el don extraordinario de la íntima unión con Cristo que el Padre otorga al peregrino. En la vida de Ignacio esta visión parece que juega en cierto grado el mismo papel que la estigmatización en la del Poverello. Es la toma de posesión total, la conformación con Cristo clavado en la cruz (Donatien Mollat)²³.

²³ J. M. RAMBLA BLANCH, *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, 96.

La Storta es la experiencia central para Ignacio, es la culminación de su proceso, de su peregrinación. En Loyola Ignacio es invitado a ser leal a Cristo; en Manresa, a seguirlo; en la Storta, a asociarse al Cristo crucificado y a configurarse con él y con su cruz para trabajar con él en su misión: anunciar a toda la humanidad la salvación de Dios. En la Storta, y porque, recordemos, Ignacio “*spiritum sequatur, non preibat*”, Dios confirma espiritualmente al fundador de la Compañía de Jesús que su opción misionera es aceptada y que Dios salva al mundo a través del escándalo de la cruz.

La Storta es, en otras palabras, el movimiento culminante de la vida de Ignacio. Una vida en la que podemos distinguir tres importantes y decisivos movimientos. El primero, el que va de Loyola a Manresa, que podríamos llamar como el viaje del centro a la periferia. El segundo, el de la periferia al centro, cuya expresión principal es el viaje y estancia de Ignacio en París. El tercero, la Storta, el de la periferia en el centro, el del amor apasionado al Cristo que vive crucificado en el mundo.

Es indudable que, a la manera de Ignacio, muchos cristianos han encontrado sentido a su vida y han podido seguir a Jesucristo y anunciar el Evangelio en las periferias, adonde han acudido saliendo de lugares más centrales, más cómodos, aparentemente, y si se me permite la expresión, menos *evangélicos*. Es indudable, por otra parte, que el ejercicio de las obras de misericordia y de caridad con enfermos, pobres y lisiados era propuesto por los jesuitas desde sus orígenes a quienes querían vivir una vida espiritual más plena y profunda; y que sigue siendo hoy, con otras maneras y expresiones, un modo de vivir el Evangelio muy ignaciano.

Ahora bien, lo que Dios concede a Ignacio en la Storta, al final de su vida, es la gracia de servir al Dios pobre y crucificado en el centro, es decir, en un lugar no periférico, en un lugar socialmente estable, avanzado y de progreso. Porque, y esta es la enseñanza ignaciana que queremos desarrollar para los docentes, investigadores y gestores de nuestros centros, lo decisivo para el santo azpeitiano no es estar en el centro o en la periferia, no es tener que optar por esta en perjuicio de aquel. Es, más bien, estar en el centro, es decir, en un lugar de vida, avance, desarrollo y progreso, anclado y sostenido únicamente en el amor al Cristo pobre, humillado y crucificado; no, en cambio, en la posesión de personas, bienes, riquezas. Es vivir en el centro no desde la codicia de riqueza, el deseo de prestigio y fama y el anhelo de soberbia, sino desde la humildad, el desprendimiento y la pobreza, virtudes que nos hacen estar muy cerca de los pobres que viven en las periferias²⁴.

²⁴ El 24 de octubre de 2016 el Papa Francisco se encontró con los delegados de la Congregación General 36 de la Compañía de Jesús, reunidos en Roma desde comienzos de dicho mes. En su sen-

Al volver la vista a los docentes de los centros universitarios de la Compañía de Jesús desde la clave ignaciana de este segundo apartado de nuestra colaboración, no pedimos que estos tengan que vivir la gracia que Ignacio recibió en la Storta. Sí, en cambio deseamos, recordando, los dos preámbulos que abren estas páginas, especialmente el que hace referencia a que ellos no son perfectos, sino frágiles, que vivan inspirados e iluminados por ella, que vivan acercándose lo más posible al modo ignaciano de vivir la periferia en el centro.

En un apartado anterior hemos indicado que las cuatro metacompetencias del “paradigma Ledesma – Kolvenbach” son un todo inseparable e indisoluble que deberían guiar y orientar el trabajo universitario de los citados docentes. Sin embargo, y sin ir contra lo anterior, los tres movimientos de la vida de Ignacio, y especialmente el tercero, la experiencia de la Storta, nos ayudan a comprender mejor el sentido de la tercera metacompetencia, la *iustitia*, y de la importancia que esta puede tener en la vida de nuestros alumnos.

Es de nuevo el P. Kolvenbach, el que nos acerca al sentido auténtico que para Ledesma tiene este término:

El término iustitia expresa el acento que pone Ledesma en la necesidad de educar mujeres y hombres de modo que puedan abrazar y promover, de modo rápido y voluntario, todo lo que debe hacerse para construir unas justas estructuras sociales, económicas y políticas que defiendan nuestra humanidad común. A pesar de los fuertes impulsos individualistas en nosotros, una universidad jesuita debería conseguir transformar a sus estudiantes en mujeres y hombres para los demás, como el Padre Arrupe repitió con tanta frecuencia, pero también, y mucho más en nuestros días, en mujeres y hombres con los demás (Georgetown, 9). La segunda razón que propone Ledesma es “el contribuir al recto gobierno de los asuntos públicos”. Esta breve frase se convierte en 1998 en lo siguiente: la educación jesuita no es meramente práctica, sino que dice relación con la cuestión de los valores, educando hombres y mujeres para que lleguen a ser buenos ciudadanos y buenos dirigentes, preocupados por el bien común y capaces de poner su educación al servicio de la fe y la promoción de la justicia (Monte Cucco, 11)²⁵.

En una tida alocución a sus compañeros jesuitas, Francisco los invitaba, y se invitaba a sí mismo, a dejarse conmover por el Señor puesto en cruz:

Siempre se puede dar un paso más en el dejamos conmover por el Señor puesto en cruz, por Él en persona y por Él presente en tantos hermanos nuestros que sufren – ¡la gran mayoría de la humanidad! El Padre Arrupe decía que allí donde hay un dolor, allí está la Compañía.

Puede verse su intervención en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161024_visita-compagnia-gesu.html

²⁵ También A. Nicolás recordó y reafirmó este importante aspecto en discursos como el que tuvo en México City en 2010, anteriormente citado.

No hay que ocultar que la mayoría de nuestros alumnos quieren ser los mejores del mundo y no los mejores para el mundo, esos hombres y mujeres para los demás de los que hablaba el P. Arrupe. La labor y el reto de nuestros docentes está en preparar y formar a nuestros alumnos para que sean agentes de cambio de nuestras sociedades y para que dichos cambios pongan en un lugar central a los que ocupan los últimos lugares de la sociedad. Una labor y un reto no circunscrita a algunas áreas de conocimiento: sociología, economía, filosofía, teología; tampoco a algunas materias de nuestros planes de estudio (ética, pensamiento social cristiano). Una labor y un reto para los profesores de todas las disciplinas de nuestros centros de UNIJES, quienes, para vivir aproximándose al axioma ignaciano «la periferia en el centro», cuidarán de promover debates, análisis críticos, actividades varias, contribuyendo así a formar a nuestros estudiantes en la *iustitia*.

En este marco de referencia podrían entenderse los tres aspectos que, en nuestra opinión, más deberían caracterizar a los investigadores de nuestros centros según este apartado «Ignacio de Loyola, el centro y la periferia».

El primero, que tocaría también a los máximos responsables de la investigación en los centros de enseñanza superior de la Compañía de Jesús, sería la elección y priorización de líneas de investigación atravesadas por todo lo que incluye el término *iustitia*. Se trata en primer lugar del qué investigar, pero también del para qué y para quién investigar. Sin detallar y concretar en estas líneas las prioridades establecidas por nuestros centros, sí parece conveniente recordar que en ellas no deberían faltar los criterios *cultivar la profundidad y presencia en las fronteras*, a los que tantas veces se refirió en sus discursos el P. Nicolás. Y hacerlo con estas palabras de Julio L. Martínez, pronunciadas en las jornadas de Loyola de UNIJES, y recogidas en el documento anteriormente mencionado:

en realidad creo que todas las prioridades deberían tener que ver con las "fronteras" donde la fe se encuentra con la ciencia, con la cultura y con la justicia, buscando siempre profundidad y la universalidad desde el mayor servicio y por consiguiente pensando en su utilidad y los efectos transformadores que lo que investigamos pueda tener para la vida de las personas, sobre todo de los más necesitados.

El segundo lo subraya especialmente *Promotio Iustitiae*, la revista que publica el Secretariado para la Justicia Social y la Ecología de la Curia General de la Compañía de Jesús. En el apartado 3.5 de su número 116, titulado «La promoción de la justicia en las universidades de la Compañía», y en relación con que la investigación puede mover a propuestas y posicionamientos de incidencia política y social, se afirma:

las recomendaciones y propuestas pueden situarse en ámbitos muy variados: en el socio-cultural, ofreciendo modos de vida digna y noble; en el económico y laboral, sugiriendo

reformas que contribuyan a un desarrollo integral de la sociedad; en el institucional, formulando maneras en que las organizaciones pueden favorecer la participación y la responsabilidad social; en el prepolítico, haciendo hincapié en las actitudes que hacen posible la convivencia democrática; en el político, proponiendo políticas que protejan a los últimos y promuevan el desarrollo de la sociedad.

Además de la incidencia política y social, no habría que olvidar a este respecto otras referencias a las que la investigación podría mover: por ejemplo, la conocida I+D+i, que recuerda cómo la investigación puede aplicar sus conocimientos a la producción y cómo ello puede implicar un avance relevante de esta última.

Un tercer rasgo que puede caracterizar a nuestros investigadores en el marco del apartado en que nos encontramos es el de estar en estrecha relación laboral con los equipos que trabajan en centros sociales, ONG, y responder así a las demandas de los más pobres y desfavorecidos, a las que muchas veces ni el mercado ni el Estado atienden satisfactoriamente:

cuando los profesores optan por el diálogo interdisciplinar y por la investigación socialmente comprometida en colaboración con las plataformas del apostolado social, están ejemplificando y modelando un tipo de conocimiento que es servicio (P.-H. Kolvenbach, Santa Clara, 53).

También los gestores pueden desarrollar su trabajo iluminados por la experiencia definitiva de Ignacio en la Storta. Especialmente los que trabajan en oficinas o servicios con un importante poder de decisión de políticas docentes e investigadoras de la universidad u oficinas o servicios desde donde es más *fácil* promover actividades, talleres, conferencias, debates, que capaciten a nuestros alumnos con la metacompetencia de la *iustitia*. Pero también otros que están inmersos en labores como la atención a antiguos alumnos, el marketing, la comunicación. ¿No se ayudará a los alumnos de nuestros centros a familiarizarse con la *iustitia* si en nuestras webs y revistas se traduce la importancia de vivir la periferia en el centro? ¿No se contribuirá con ellos si cuando promocionamos nuestras titulaciones insistimos en la centralidad que tiene esta metacompetencia en nuestras políticas de enseñanza e investigación?

3. Ignacio de Loyola, la Iglesia, las instituciones

El libro de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio se cierra con 18 reglas que aparecen bajo el epígrafe *para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener, se guarden las reglas siguientes*. Se trata de las conocidas reglas para sentir con la Iglesia, reglas que *aunque no sean un texto sistemático, sino de*

naturaleza “práctica”, sin embargo, en sus conceptos se halla de forma latente un pequeño compendio de eclesiología ignaciana. Estas palabras del profesor de la Universidad Pontificia Comillas Santiago Madrigal SJ son un buen punto de partida y una buena orientación para, siguiendo nuevamente al citado profesor, afirmar que

Ignacio de Loyola, como Lutero, es un reformador que busca y pretende la reforma interior del individuo. Ellos, al igual que Erasmo, amparan un proceso de interiorización, de vuelta del hombre hacia sí mismo en busca de Dios. Sin embargo, lo más característico de Ignacio es su método de discernimiento para integrar la experiencia subjetiva del Espíritu en la dimensión eclesial: la materia de elección debe militar dentro de la santa madre Iglesia hierárquica (Ej, 170). Experiencia inmediata de Dios y mediación eclesial, interiorización y eclesialidad, son los dos cuernos del dilema espiritual y místico que se apoderan del alma de Loyola, y que él ha querido conjugar con la firmeza de su deseo de aunar la experiencia interna y la norma externa, la autonomía y la heteronomía, la subjetividad y la institución²⁶.

Durante su vida Ignacio aceptó, pues, la tensión de vivir entre la experiencia responsable y personalizada de la fe y el servicio al cuerpo histórico y social de la Iglesia. Su conocido «sentire cum Ecclesia», que titula las reglas para sentir con la Iglesia en su versión latina, significa insertarse cada vez más en la vida de la Iglesia desde el «contemplativos en la acción y activos en la contemplación».

Ignacio fue entonces un hombre de Iglesia y de la Iglesia de su época, de la que siempre se sintió parte y a la que consideró imprescindible para poder servir a Dios y ayudar a las ánimas²⁷.

Esta importancia que concede Ignacio al binomio «subjetividad – institución», «personal – institucional» queda reforzada con otra particularidad, cercana a Ignacio y a la naciente Compañía de Jesús: la fundación de colegios, los cuales eran considerados como una supercategoría entre los ministerios y actividades de los jesuitas.

En 1548 se fundó en Mesina el primer colegio para jóvenes no destinados al sacerdocio. Desde entonces no cesó la fundación de estos colegios, pues, como decía Ignacio, “de la multiplicación de colegios similares siempre esperaré se haya de seguir mucho fruto a gloria divina”²⁸.

²⁶ S. MADRIGAL (2008) *Eclesialidad, reforma y misión. El legado teológico de Ignacio de Loyola*, Pedro Fabro y Francisco de Javier, Madrid, 105–106, 113–114.

²⁷ También la primera Compañía de Jesús asumió esta visión ignaciana de Iglesia. Véase D. M. MOLINA, «Iglesia», en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (G–Z)*, 967–975.

²⁸ M. REVUELTA, «Colegios», en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (A–F)*, 335–340.

Ignacio y los primeros jesuitas entienden desde el principio que para dar gloria a Dios ayudando a las ánimas, es decir, y tal como decíamos al comienzo de estas páginas, para ser *contemplativos en la acción y activos en la contemplación*, son muy necesarios los colegios, son muy necesarias las instituciones.

Valgan estos dos rasgos tan propios de Ignacio de Loyola y de sus primeros compañeros para enmarcar este último apartado de nuestra colaboración, y para iluminar los últimos rasgos que podrían caracterizar a los docentes, investigadores y gestores de nuestras instituciones, apoyándonos en las siguientes preguntas: ¿cómo combinar en ellos el binomio individuo – institución?; ¿qué repercusiones puede tener para ellos el ser miembros de una institución educativa, el ser individuos en un cuerpo?

En el ámbito del docente, una es la relación entre el docente y la fides, la cuarta metacompetencia del “paradigma Ledesma – Kolvenbach”. En Georgetown (12), el P. Kolvenbach afirmó que

esta apertura y deseo de explorar científicamente todo lo que es humano lleva lógicamente al cuarto objetivo de una universidad: la dimensión religiosa. En su más profundo sentido, Fides es entrega a la búsqueda de la plenitud de la verdad. En la formulación de Ledesma, la rigurosa actividad intelectual que presupone, brilla más allá de la mera presencia de una capilla universitaria, un departamento de ciencias religiosas o incluso una facultad de teología.

Esta dimensión espiritual y religiosa no es fácilmente asumible por algunos de los profesores de nuestros centros de UNIJES. Una primera referencia podría, sin embargo, caracterizar a los docentes según la inspiración ignaciana presentada en este apartado: el respeto que todos ellos deberían tener por el cultivo en nuestros centros de esta metacompetencia, respeto que significaría en algunos casos el compromiso por no oponerse ni frenar todo lo que otros docentes y los responsables de las instituciones pudieran hacer para promover su valor y sentido. Al fin y al cabo, y recordando unas palabras del P. Adolfo Nicolás en «Misión y universidad. ¿Qué futuro queremos?», la Compañía de Jesús trata de forma inclusiva a todos sus profesores independientemente de sus creencias:

los jesuitas estamos a gusto trabajando codo con codo con personas que comparten la pasión por la utilitas, la iustitia y la humanitas, aunque no compartan nuestra fe. Escuchamos la voz de Jesús que decía que cuando está en juego el bien de la humanidad, “el que no está contra nosotros, está de nuestra parte” (Lc 9,51). Porque el criterio de autenticidad de nuestra fe es el trabajo por el bien de los seres humanos.

La segunda es la importancia que posee para el buen funcionamiento de nuestras instituciones el que nuestros docentes fomenten el contacto, la relación y la colaboración con sus colegas dentro y fuera de su lugar de trabajo. Ello sin duda

puede contribuir a mejorar la calidad del aprendizaje de nuestros alumnos, de la investigación en nuestros centros, del nacimiento y crecimiento de redes que entre ellos establezcamos. No debería ser una meta inalcanzable para nuestros docentes acercarse al ideal que, a este respecto, propone el P. Kolvenbach:

normalmente solemos hablar de los profesores en plural, pero lo que está en juego es más que la suma de los compromisos y esfuerzos personales de muchos individuos; es un diálogo interdisciplinar sostenido de investigación y reflexión, un continuo poner en común los conocimientos de todos.

Todo ello, siempre según las palabras de Kolvenbach en Santa Clara (47),

con la intención de asimilar las experiencias y las intuiciones de las diferentes disciplinas en una "visión del conocimiento" que, muy consciente de sus limitaciones, no se satisfaga con los fragmentos, sino que intente integrarlos dentro de una síntesis sabia y verdadera.

Al fin y al cabo, el neerlandés que fuera General de la Compañía de Jesús casi 25 años planteaba esta segunda característica de los docentes de nuestros centros en relación con uno de los elementos constitutivos de las universidades jesuitas y católicas: la consecución progresiva de una integración del saber en síntesis cada vez más comprensivas e iluminadoras.

Si por ser miembros de un cuerpo, de una institución, los docentes de los centros de UNIJES no deberían descuidar la colaboración y cooperación con sus colegas, ejerciendo para ello virtudes como la humildad, el desprendimiento y la gratuidad, también convendría que estas y otras virtudes próximas configuraran a sus investigadores. El «ego» del investigador puede ser igual e incluso superior al del docente. El «ego» que busque la fama, el prestigio y la promoción en el mundo de la investigación y en el mundo académico puede dañar notablemente nuestras instituciones. La Compañía de Jesús desea que sus investigadores crean y quieran a la institución en la que trabajan; y que lo hagan desde su ser investigadores sencillos, honestos, nobles y humildes, capaces de superar tensiones y disputas que con cierta frecuencia surgen entre investigadores de un mismo centro o de centros próximos, de áreas de estudio similares, de grupos de investigación. De nuevo, el discernimiento ignaciano puede ser una potente arma y ayuda para moverse, en una sana tensión, en este delicado terreno desde la apertura, la generosidad y la nobleza²⁹.

²⁹ Resuenan a este respecto las palabras que dirigía el P. Nicolás a los jesuitas en la carta de mayo de 2014 anteriormente mencionada: *el jesuita debe tener un compromiso intelectual libre de todo deseo de promoción personal y de todo espíritu de rivalidad y competición, pues lo anima el deseo de servir.*

Tan importante como esta primera característica, propia de los investigadores de UNIJES en el marco del binomio persona – institución, es la segunda: la vivencia en sana y discernida tensión de a) la necesidad de publicar en revistas que figuren en los *Journal Citation Reports* (JCR), b) conseguir la acreditación y el reconocimiento de la labor investigadora, c) responder a las demandas de los centros para alcanzar un alto nivel, d) la desventaja de estar frecuentemente en una posición más desfavorable ante las instancias que deciden sobre ayudas, publicación y valoración, e incluso la de disponer en no pocas ocasiones de menos recursos económicos que otros colegas, e) la dura y continua competitividad con otros grupos de investigación. Una sana y discernida tensión que debería caracterizar a los investigadores; pero también a los responsables, en todos sus niveles, de las políticas de investigación de nuestros centros. Apoyados en el binomio motivación de los investigadores – apoyo institucional a la investigación, ambos deberían trabajar para alcanzar los objetivos de nuestros centros a través de unos medios jesuitamente discernidos.

Estas dos características de los investigadores de los centros de enseñanza superior de la Compañía de Jesús podrían hacerse extensivas a sus gestores, con las modulaciones, ajustes y adaptaciones que fueran necesarias en función de su trabajo cotidiano. Creemos que las instituciones jesuitas cuentan, por una parte, con un personal humilde, honesto, noble, con capacidad de responder y superar las tensiones diarias. Unos gestores, un personal, segunda característica, que, en nuestra opinión, vive con elegancia y solicitud la presión a la que le someten nuestros alumnos, sus familias, la Administración, nuestros propios centros, las personas que en ellos tienen importantes responsabilidades. Es una suerte para la Compañía de Jesús contar con estas personas; es una suerte para ella tener medios a su disposición para cuidarlas mediante la formación y actualización permanentes. También, poder incorporar a sus centros a otras personas que puedan llegar a poseer estos rasgos distintivos. A todas ellas, así como a sus docentes e investigadores, podrá ofrecerles día tras día diversas claves ignacianas para realizar profesionalmente su trabajo. Siempre, eso sí, desde la convicción –recuérdese el primer preámbulo que abría estas páginas– que los docentes, investigadores y gestores de los centros de UNIJES no somos omnipotentes, infinitos, absurdamente perfectos, sino frágiles, maniáticos a veces con nuestras resistencias y capacidades.

Promotio Iustitiae

“Estuve en la cárcel y vinisteis a verme...”

Desde Australia

Julie Edwards

Desde América Latina

Luis Roblero sj

Desde África

Alfonso Ruiz Marrodán sj

Desde Asia Pacífico

Vilaiwan Phokthavi
Eli Rowdy Y Lumbo sj

Desde Canadá y Estados Unidos

George Williams sj
Michael Kennedy sj
Jose Osuna e Isabel Osuna

Desde Europa

Leo de Weerdts sj

Desde el Sur de Asia

George Fernando sj
Susai Raj sj

Generosidad y eficacia

Roberto Jaramillo sj



ESTUDIOS

De la norma al ordenamiento jurídico: aspectos de la doctrina jurídica de Francisco Suárez

Antonio E. Pérez Luño¹

Resumen: Francisco Suárez es un autor clásico de la teoría jurídica. Este trabajo expone como en la obra suareciana ya se encuentran elementos que lo sitúan como precursor del pensamiento jurídico moderno. El artículo destaca el valor de la obra fundamental jurídica de Suárez *De legibus*, que adelanta el elemento de sistematicidad del derecho, superando una visión del derecho meramente como normas aisladas. También se expone como en el pensamiento jurídico de Francisco Suárez se presenta una conexión del derecho con la dimensión social vinculándola como precedente de la propuesta del institucionalismo jurídico contemporáneo.

Palabras clave: *escuela española del derecho natural y de gentes (ius gentium), Francisco Suárez, institucionalismo, ordenamiento jurídico.*

Fecha de recepción: 28 de septiembre de 2016.

From rules to the legal system: aspects of the legal doctrine of Francisco Suárez

Abstract: Francisco Suárez is a classic author of legal theory. This paper shows that the Suarez's work already contains elements that place him as precursor of the modern legal thought. This article highlights the

De la norme au système juridique: aspects de la doctrine juridique de Francisco Suárez

Résumé: Francisco Suárez est un auteur classique de la théorie juridique. Ce travail expose comment, dans l'œuvre de Suárez, nous pouvons trouver déjà les éléments qui le situent comme précurseur de la pensée

¹ Departamento de Filosofía del Derecho. Universidad de Sevilla. Este artículo se enmarca en el Proyecto de I+D+I "Pensamiento y tradición jesuita y su influencia en la modernidad desde las perspectivas de la Historia, la Traductología y la Filosofía Jurídica, Moral y Política", FFI2015-64451-R (MINECO/FEDER).

value of the Suárez's seminal legal work *De legibus*, which advances the systematicity of law, abandoning a vision of law merely as isolated rules. This article also shows how the legal thought of Francisco de Suárez presents a connection between law and the social dimension as the precedent of the proposal of the contemporary legal institutionalism.

Key words: *Francisco Suárez, institutionalism, Spanish school of natural law and law of nations (ius gentium), legal order.*

juridique moderne. L'article met en valeur son œuvre juridique fondamentale, «*De legibus*», qui annonce l'élément de systématique du droit, dépassant une vision du droit comme l'application exclusive de normes isolées. Le texte expose également de quelle façon est présente une connexion du droit avec la dimension sociale dans la pensée juridique de Francisco Suárez, en en faisant un pré-curseur de la proposition d'institutionnalisme juridique contemporain.

Mots clé: *École espagnole du droit naturel et du droit des gens (ius gentium), Francisco Suárez, institutionnalisme, ordination juridique.*

1. El ideario jurídico de Francisco Suárez y su persistente actualidad

A lo largo de las distintas épocas que conforman la evolución de los sistemas jurídicos, tienen lugar acontecimientos y experiencias que guardan entre sí una evidente analogía. Por ello, se suceden también similitudes y coincidencias entre los pensadores que han tratado de esas cuestiones. Ahora bien, lo que otorga especial interés a un autor clásico es la virtualidad de sus planteamientos para enfocar y dar respuesta a los problemas del presente. Esa circunstancia es la que motiva el interés por las ideas y la obra de Francisco Suárez, porque muchas de sus reflexiones sobre el derecho y la política siguen manteniendo vigencia para la cultura jurídica actual.

Se justifica, de este modo el que, cuatro siglos después de su muerte, se pueda aludir a la modernidad de Suárez en su faceta de filósofo y teórico del derecho. Francisco Suárez fue, en su tiempo, una de las principales figuras de la denominada "Escuela Española del Derecho Natural y de Gentes". Esa ubicación doctrinal invita a analizar aquellos aspectos de su doctrina, que gestándose en la atmósfera de la cultura teológica, filosófica y jurídica de nuestro pensamiento clásico, tuvieron en la expresión suareciana la virtualidad de anticipar inquietudes y planteamientos fértiles para el presente.

En las consideraciones que siguen trataré de poner de manifiesto el interés que se desprende de las reflexiones de Francisco Suárez sobre la dimensión social del

derecho. En esas reflexiones suarecianas se avanzan ideas que, en cierto modo, preludian tesis contemporáneas vinculadas a una concepción institucional del Derecho

2. Premisas para una lectura del *De Legibus* en clave institucionalista

En la historiografía suareciana se suele ponderar, con buenas razones para ello, la contribución de este ilustre jesuita para delimitar el concepto de ley y sus rasgos informadores básicos. La mayor parte de estos estudios tienden a poner de relieve la destacada aportación de Suárez para el estudio individualizado de la ley. Mucho menos frecuente ha sido, sin embargo, el estudio de cuanto se debe a Suárez en la consideración teórica de las leyes en su pluralidad, o sea, en su dimensión relacional conformadora de un sistema normativo². Esta es, precisamente, la perspectiva de análisis que deseo explorar en las reflexiones subsiguientes.

Una consideración atenta del *De legibus* permite advertir que el propósito de su autor no quedó limitado al análisis de las leyes, en su singularidad, sino que quiso evidenciar su sentido orgánico y sistemático, a partir de un enfoque del orden jurídico en su conjunto. Este planteamiento hace de Suárez un anticipador de algunas de las tesis de la teoría institucional del derecho.

Es notoria la relevancia doctrinal del institucionalismo en el pensamiento jurídico del siglo XX, en el que gozó de dos momentos de especial relevancia: el que corresponde a las primeras décadas del siglo y que se haya representado por las aportaciones de autores tan influyentes como, entre otros, Joseph Delos, Georges Gurvitch, Maurice Hauriou, Georges Renard, Santi Romano; y el renovado interés adquirido al declinar la pasada centuria gracias, sobre todo, a la obra de Neil MacCormick y Ota Weinberger³. Frente al formalismo jurídico, la teoría institucional del derecho supuso la reivindicación de los aspectos sociales y comunitarios de la normatividad jurídica y, asimismo, la estructura orgánica e interdependiente de la normatividad surgida de esos entes sociales.

² Es probable que la contribución más decidida a subrayar la sistematización normativa aportada por Suárez sea, todavía, el libro de G. AMBROSETTI (1948) *La filosofía delle leggi di Suárez: il sistema*, Roma, Studium.

³ Cfr. A. E. PÉREZ LUÑO (2007) *Trayectorias contemporáneas de la Filosofía y la Teoría del Derecho*, Madrid, Tébar Flores, 23 ss.

Francisco Suárez tiene presente, a lo largo de su entera reflexión sobre las leyes, la inmediata referencia de éstas hacia la comunidad social de la que han surgido y para cuya regulación han sido promulgadas. Esta actitud intelectual encierra un principio metodológico que reviste especial significación para una correcta inteligencia de la postura doctrinal suareciana. En efecto, el título de su obra así como los fines de la misma explícitamente enunciados en su *proemium* han determinado el que, como ya he indicado *supra*, frecuentemente se haya considerado la totalidad del tratado como una reflexión sobre las leyes en su pluralidad significativa, pero siempre enjuiciadas de forma individualizada e inorgánica. Es probable que haya sido Norberto Bobbio quien, de forma más rotunda, sustentó esta tesis. Indica Bobbio, en el pórtico de su *Teoria dell'ordinamento giuridico*, que el *De legibus* de Francisco Suárez era uno de los más conspicuos ejemplos históricos de una concepción del derecho centrada en la norma, como elemento primario, aislado y autosuficiente, con la consiguiente pérdida de la perspectiva de conjunto del orden jurídico⁴.

El detenido análisis del *De legibus* permite, no obstante, comprobar la voluntad de Suárez por dotar a su consideración sobre las leyes de un estudio global que hace posible fijar los conceptos y elementos comunes a diversos sectores en los que la legislación se manifiesta. Esto no obedece tan sólo a un propósito de exactitud terminológica, sino que, en mi opinión, es fruto de una profunda intuición del eximio jesuita sobre la necesidad de ofrecer una visión estructural de las leyes, esto es, de plasmar la dinámica de sus relaciones en el seno del orden jurídico.

Es éste un rasgo que caracteriza el entero quehacer metodológico de Suárez. Suárez es consciente de la no coincidencia entre la noción general del derecho con las normas que en ella se comprenden. Al estudiar los caracteres comunes a los distintos tipos de leyes advierte cómo por encima de su variedad existen unos principios directivos que las configuran como una entidad unitaria, esto es, como un ordenamiento jurídico. Esta observación le hace ser consciente de que no puede elaborarse un concepto adecuado de las leyes sin atender a la vez al sistema del que forman parte y a cuya reglamentación se dirigen. Tal circunstancia impulsa a preguntar si en función de estas premisas sería legítimo avanzar una interpretación del pensamiento de Suárez "sub specie institutionis".

La respuesta afirmativa parece desprenderse de los planteamientos doctrinales de Joaquín Ruiz-Giménez, quien incluye a Suárez entre los precedentes históricos

⁴ N. BOBBIO (1960) *Teoria dell'ordinamento giuridico*, Turín, Giappichelli, 4.

de la concepción institucional del Derecho, al subrayar la dimensión comunitaria del Derecho y de la potestad legislativa, así como *una magna visión institucional de la Comunidad y del Derecho internacional*⁵.

Quienes han mantenido la tesis contraria, califican la concepción social suareciana como inorgánica, imputando a Suárez el considerar la multitud informe, anterior a toda organización, como “*sui iuris*”, persona moral sujeto de autoridad y apta para administrarse a sí misma⁶.

Es evidente que en el tratamiento unitario de las leyes al que dedica el libro primero de su *Tractatus* sobre las leyes, se advierten algunos principios que permiten predicar la noción de ordenamiento respecto del pensamiento jurídico suareciano. Es más, se dan en el planteamiento de Suárez algunos de los rasgos que, según la concepción institucional del derecho, caracterizan la noción de ordenamiento jurídico.

Por ordenamiento jurídico se entiende, en su más amplia acepción, la sociedad organizada en forma autónoma de acuerdo con determinados fines y bajo la dirección de una autoridad, en una estructura normativa permanente⁷.

⁵ J. RUIZ-GIMÉNEZ CORTÉS (1944) *La concepción institucional del Derecho*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 73-74.

⁶ Así parece desprenderse de la interpretación de E. GUERRERO (1948) “Precisiones del pensamiento de Suárez sobre el primer sujeto del poder y sobre la legítima forma de su transmisión al Jefe del Estado”: *Razón y Fe* 48/138 (Francisco Suárez: *El hombre. La obra. El influjo*) 443-477 (cita 446). En sentido análogo, al estudiar la doctrina jurídica suareciana, se pronunció J. T. DELOS (1929) *La société internationale et les principes du droit public*, París, Pédone, 236 ss.

⁷ Sobre el concepto de ordenamiento jurídico en relación con el de institución vid. J. T. DELOS (1931) “Théorie de l’Institution”: *Archives de Philosophie du Droit et Sociologie juridique*, 1-2, 97ss., A. DESQUEYRAT (1933) *L’institution, le droit objectif et la technique positive*, París, Sirey, M. HAURIUO (?1921) *Précis de Droit Administratif et de Droit Public*, París, Sirey, 133 ss., J. I. HÜBNER GALLO (1951) *Introducción a la Teoría de la Norma Jurídica y la Teoría de la Institución*, Santiago (Chile), Jurídica de Chile, 170 ss., G. MORIN (1931) “Vers la révision de la Technique juridique. Le concept d’institution”: *Archives de Philosophie du Droit et Sociologie juridique*, n. 1-2, 73 ss., G. RENARD (1939) *La philosophie de l’institution*, París, Sirey, J. RUIZ-GIMÉNEZ Cortés (1944) *La concepción institucional del Derecho*, cit. 48 ss., S. ROMANO (?1945) *L’ordinamento giuridico*, Florencia, Sansoni (traducción al castellano de S. MARTÍN-RETORTILLO y L. MARTÍN-RETORTILLO, Madrid 1963, Instituto de Estudios Políticos). Entre las más recientes versiones renovadoras de la teoría institucional del Derecho debe citarse la obra de N. MACCORMICK y O. WEINBERGER (1986) *An Institutional Theory of Law, Dordrecht* (Países Bajos), Reidel. Del capítulo XI de esta obra sobre “Los límites de la racionalidad en el razonamiento jurídico”, existe traducción castellana de M. ATIENZA y J. RUIZ MANERO en J. BETEGÓN y J. R. DE PÁRAMO (1990) *Derecho y Moral. Ensayos analíticos*, Barcelona, 9 ss.

Para Suárez el derecho se realiza en un ordenamiento estable de las leyes dirigido hacia el bien común por la autoridad. Un examen de su propia doctrina permitirá calibrar el alcance de sus planteamientos, analizados con referencia a los elementos informadores de la noción de ordenamiento jurídico propuesta.

1) Francisco Suárez advirtió la necesidad de referir el fenómeno jurídico al *cuerpo social*, asumiéndolo como manifestación de la naturaleza social del ser humano. A su juicio, lo que caracteriza a la ley por su propia esencia es el ser

precepto común, es decir, impuesto a una comunidad o pluralidad de hombres⁸, y añade No existe la menor duda de que la palabra ley significa un precepto de carácter público impuesto a una determinada comunidad, y no a una y otra persona individualmente considerada.⁹

2) Siguiendo un orden lógico de exposición, Suárez se pregunta por los caracteres que debe reunir esa comunidad social para ser considerada como destinataria de la ley, es decir, para su peculiar organización *autónoma*. Suárez muestra aquí su penetrante sentido jurídico al señalar la interrelación existente entre las distintas formas de comunidad social y sus respectivos ordenamientos jurídicos.

Suárez comienza por distinguir la comunidad del género humano de la comunidad política o mística *unida moralmente en grupo a través de vínculos especiales*¹⁰. A la primera comunidad se refiere la ley natural que mediante la luz de la razón es propuesta a cada hombre. Por lo que respecta a las comunidades políticas, cabe distinguir dos tipos: perfectas e imperfectas. Caracteriza a las primeras su capacidad normativa porque *toda comunidad perfecta constituye un verdadero cuerpo político gobernado a través de una auténtica jurisdicción, dotada de fuerza coactiva, que es la que establece las leyes*¹¹. Lo que significa que la comunidad es perfecta en cuanto se constituye en ordenamiento jurídico con autonomía propia. Se llama comunidad perfecta –escribe Suárez– *a la que es capaz de gobernarse políticamente, y como tal es autosuficiente en esta esfera*¹².

⁸ *De legibus*, I, 6, 8, ...*dicendum est de ratione legis ... esse ut sit praeceptum commune, id est, communitati seu multitudini hominum impositum.*

⁹ *De legibus*, I, 6, 10, ... *non est dubium quin nomine legis significetur praeceptum publicum communitati alicui et non tantum uni vel alteri personae singulariter impositum.*

¹⁰ *De legibus*, I, 6, 18.

¹¹ *De legibus*, I, 6, 21.

¹² *De legibus*, I, 6, 19.

Ya Aristóteles¹³ y Tomás de Aquino¹⁴ habían enseñado que la ciudad es una comunidad perfecta, pero Suárez, mostrando una vez más la penetración de sus construcciones, revela cómo el concepto de comunidad perfecta, y, por tanto, el de ordenamiento jurídico, es más amplio que el de ciudad. “A fortiori” mantiene que también serán perfectas las comunidades de rango superior a la ciudad, como los reinos y cualquier otra forma de comunidad de la que la ciudad forma parte.

Comunidad perfecta es también la sociedad religiosa *por haber sido Dios mismo el que la instituyó bajo un jefe que Él designó y con un lazo de unión dirigido al fin sobrenatural*¹⁵. Tal fue, en otro tiempo, la Sinagoga y luego la Iglesia fundada por Cristo y con sujeción a las leyes divino-positivas y capacidad para promulgar sus propias normas: las leyes canónicas.

Pero para Suárez la noción de comunidad perfecta no se circunscribe al Estado o a la Iglesia, como erróneamente interpretó Recaséns Siches¹⁶. De lo expuesto anteriormente se desprende que para Suárez la noción de comunidad perfecta no se identifica con el Estado. En efecto, a juicio de Suárez, existen dos tipos de comunidades perfectas:

*Unas se denominan reales o locales, ya que se encierran dentro de fronteras fijas físicamente localizadas, como son una ciudad o un reino. Otras, por el contrario, reciben el nombre de personales, en razón a que en ellas se tiene más en cuenta las personas que el territorio, como es el caso, por ejemplo, de una orden religiosa, de una cofradía, etc., que pueden constituir también perfectas comunidades, siempre que posean una constitución definida y unión moral*¹⁷.

Suárez no parte, pues, de la idea de Estado para su concepto de la comunidad perfecta, ni siquiera del de “civitas”, como era habitual en la tradición aristotélico-tomista. En su construcción el Estado representa una forma de comunidad perfecta territorial, pero no la única, puesto que por debajo de ella lo es también la ciudad y otras formas comunitarias superiores a la ciudad.

¹³ *Política*, lib. I, cap. 1, 1.252 a 5.

¹⁴ *Summa theologica*, I, II, q. 90, a. 2, c.

¹⁵ *De legibus*, I, 6, 18.

¹⁶ L. RECASÉNS SICHES (21947) *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez* (Barcelona 1927), Ciudad de México, 126.

¹⁷ *De legibus*, I, 6, 19.

Esto explica el por qué Suárez podía referirse a una relatividad en la perfección comunitaria, ya que siendo las comunidades territoriales y personales en sí mismas perfectas, no obstante al formar parte unas de otras son en tal aspecto imperfectas *no en sentido absoluto, sino comparativa y relativamente*¹⁸. Así, Suárez se anticipaba y resolvía uno de los problemas cruciales de la teoría institucional: el de la pluralidad de ordenamientos jurídicos y sus relaciones. En efecto, la pluralidad de comunidades perfectas admitidas por Suárez implica un reconocimiento de una pluralidad de ordenamientos jurídicos, de carácter territorial unos (supra-estatales, estatales, regionales, locales...); personales otros (comunidades religiosas, profesionales, asistenciales...). Aparte de la Iglesia que es también comunidad perfecta con ordenamiento jurídico propio, pero de especiales características determinadas por su origen y finalidad. Pero el pensamiento de Suárez no se detiene aquí, sino que propone una solución armónica al problema de las relaciones de dependencia entre los diversos ordenamientos jurídicos.

Suárez opta por reconocer un mayor grado relativo de perfección, correlativo a la menor dependencia de cada comunidad social respecto a las otras. Existe una diferencia cuantitativa, no cualitativa, entre las diversas comunidades y, consiguientemente, entre los diversos ordenamientos jurídicos. A partir de esa distinción que implica una cierta dependencia, se regulan las relaciones entre las diversas comunidades, de forma que el grado de autonomía reconocido a todas ellas en virtud de su perfección no sea obstáculo para la consecución de fines sociales superiores. Esta tesis pudiera entenderse como una genial anticipación de las sostenidas, siglos más tarde, por Capograssi¹⁹ y Del Vecchio²⁰ al establecer las relaciones de los ordenamientos jurídicos entre sí, y en especial sus vínculos con el ordenamiento jurídico del Estado.

Frente a los caracteres de organización y autonomía que califican a la comunidad perfecta, la comunidad imperfecta, ejemplificada por Suárez en la familia, es concebida como una entidad social que no se basta a sí misma, carente, por tanto, de auténtica capacidad de jurisdicción²¹.

¹⁸ *De legibus*, I, 6, 19.

¹⁹ "Note sulla molteplicità degli ordenamenti giuridici", en G. CAPOGRASSI (1959) *Opere*, Milán, Giuffrè, 4, 181 ss. y "Studi sull'esperienza giuridica", en G. CAPOGRASSI (1959) *Opere*, cit., 2, 209 ss.

²⁰ G. DEL VECCHIO (1932) "Stato e società degli Stati": *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 12, 14.

²¹ *De legibus*, I, 6, 20-22.

Este punto muestra, una vez más, el realismo suareciano, pues se desprende de su pensamiento que hace depender la potestad de jurisdicción de la autonomía sociológicamente verificable de los núcleos humanos de los que tal cualidad deba predicarse.

3) Pero no basta la existencia de un cuerpo social con potestad normativa autónoma, para que pueda hablarse de comunidad perfecta y, por ello, de ordenamiento jurídico. Para Francisco Suárez esa organización social autónoma carecería de sentido si no se propusiera una obra común a realizar; si no hallase una idea directriz impulsora de todos sus esfuerzos. Ese *fin* de toda agrupación humana con capacidad normativa es el *bien común*, que constituye la dimensión teleológica de la ley, o su fin intrínseco, *intrinsicum finem legis*, en expresión del propio Suárez²².

Las normas que se imponen a la comunidad deben dirigirse a su provecho, pues de otra forma serían desordenadas. La subordinación de los intereses particulares al bien común es fruto de una necesidad lógica, porque la parte debe acomodarse al todo. A la vez, constituye un imperativo moral, pues la ley es regla común a toda conducta moral. Luego el principio fundamental del comportamiento moral debe ser también el primer principio de la ley. De tal forma que siendo la felicidad el principio impulsor de las obras morales, lo será también del obrar social comunitario, traduciéndose aquí la felicidad en la idea de bien común. *El bien común o prosperidad de la comunidad constituye para ésta el fin último en su esfera*, concluye Suárez²³.

4) Si el bien común representa la causa final de la potestad legislativa, la *autoridad* supone su causa eficiente. Según Suárez, pertenece a la esencia de toda ley el dimanar de aquellas autoridades que dirigen la comunidad en la que se promulga.

La reunión de un grupo de seres humanos en torno a una idea directiva a realizar, la propia organización de un medio social, no pueden concebirse sin una autoridad que se constituya en elemento rector. Por ello, sostenía Renard que la autoridad es un principio inmanente a la institución: no son los hombres quienes ejercen sobre ella su autoridad; es la propia comunidad social quien la ejerce por medio de los hombres que la encarnan²⁴.

²² *De legibus*, I, 7, 1.

²³ *De legibus*, I, 7, 4.

²⁴ (1930) *La théorie de l'institution. Essai d'ontologie juridique*, Paris, Sirey, p. 318.

*En toda comunidad –escribía Suárez– existe un poder soberano en su esfera: en la Iglesia, el Sumo Pontífice; en los reinos temporales, el rey; en las repúblicas que se gobiernan aristocráticamente (es decir, por sí mismas), toda la comunidad. No puede haber en verdad un cuerpo sin cabeza, a no ser mutilado o monstruoso.*²⁵

5) Por último, las comunidades representan en el derecho, como en la Historia, la categoría de la *duración*. Como acertadamente mantenía Hauriou, una organización, cualquiera que sea, no llega a ser institución si no se muestra durable²⁶.

Suárez atribuyó tanta importancia al requisito de la estabilidad y permanencia del derecho que, se ha tenido ocasión de indicar *supra*, recogió este requisito en su definición de la ley. En la fórmula suareciana la estabilidad o persistencia asume una importancia relevante y dedica a la estabilidad de la ley todo el capítulo décimo del libro primero del *De legibus*²⁷.

Tres son las causas a que alude Suárez para fundamentar la estabilidad del precepto legal:

- a) La primera se refiere a la autoridad, en su encarnación personal, porque la ley no se extingue cuando ésta es reemplazada o desaparece con la muerte. Habida cuenta de que, en las leyes humanas, la potestad legislativa se halla en la república, como ésta no desaparece por la muerte de alguno de sus miembros, tampoco por la muerte de la autoridad. Si la comunidad confirió a sus gobernantes la potestad de dar normas, les dio también la facultad de que aquéllas no se extinguieran con su muerte;
- b) La segunda se basa en los destinatarios, porque, siendo la comunidad, en principio, perpetua y siempre la misma aunque sucesivamente varíen quienes la integran, sus normas obligan a toda la comunidad en todos sus miembros presentes y futuros;
- c) La tercera es de parte de la misma ley, porque una vez promulgada es perpetua hasta que se revoca, o se muda, de tal manera su materia o causa que deja de ser justa. De otro modo –señala Suárez– la continua mudanza de las

²⁵ *De legibus*, I, 8, 9.

²⁶ *Précis de Droit Administrati et de Droit Public*, cit., p. 132.

²⁷ *De legibus*, I, 12, 1.

leyes supondría el detrimento de la propia estabilidad de las comunidades sociales.²⁸

Pero para Suárez la permanencia no se traduce en inmovilismo de las instituciones sociales y, consiguientemente, en inmovilismo del derecho, sino en la exigencia de la imprescindible estabilidad en el funcionamiento del orden jurídico, que viene requerida como suprema garantía de seguridad y certeza en la vida del derecho.

3. Conclusión: el ideario jurídico de Suárez y su valoración desde el presente ante la conmemoración del cuarto centenario de su muerte

Al cumplirse los tiempos del cuarto centenario de la muerte de Francisco Suárez, su figura sigue siendo digna de memoria y de promover el reconocimiento de la cultura jurídica de nuestro tiempo. Esa conmemoración debiera huir de cualquier tentación grandilocuente, de todo intento de magnificar o mitificar al jesuita granadino. Se aviene mejor con lo que fue su personalidad, mantener viva su memoria a través de la reflexión serena y del estudio. Tenía razón Enrique Gómez Arboleya cuando afirmaba que *Suárez se encuentra tan velado con los brillos de su fama como otros con las nieblas del olvido*²⁹.

La conmemoración de Francisco Suárez se halla justificada, en definitiva, porque su pensamiento y su obra jurídica mantienen intactos su interés y su vigencia. Por ello, estas reflexiones han querido apartarse de una exhumación retrospectiva, de una mera indagación de la arqueología del saber suareciano. Frente a ese enfoque, se ha tratado de ofrecer un enfoque prospectivo del legado jurídico de Suárez. En este estudio he procurado situarle en su tiempo y en el nuestro, ubicándolo en el contexto de nuestros clásicos iusnaturalistas, pero, al propio tiempo, proyectando su doctrina sobre alguno de los principales problemas actuales de la filosofía y de la teoría del derecho.

²⁸ *De legibus*, I, 4,11 y I, 10,6–12. Para una lectura renovadora de las tesis de Suárez sobre la interpretación de la ley, la validez del derecho y las funciones de la dogmática jurídica, cfr. los trabajos de E. GARZÓN VALDÉS (1977) "Las palabras de la ley y su interpretación: algunas tesis de Francisco Suárez": *Dianoia. Anuario de Filosofía*, n° 23, 30–41 y "Algunos modelos de validez normativa", *ibid.*, 73 ss.

²⁹ E. GÓMEZ ARBOLEYA (1946) *Francisco Suárez, S.I.*, Granada, Universidad de Granada, p. XIII.

Esta lectura suareciana, en clave de presente, ha intentado evitar el anacronismo que supondría poner en la mente o en la boca de Suárez, ideas o palabras que él jamás pudo pensar o expresar, por hallarse fuera de su tiempo y de su espacio cultural. La consciencia histórica de las categorías jurídicas no consiente transfigurar a un teólogo del Barroco en un filósofo del derecho contemporáneo. Algunas de las inquietudes y de los planteamientos de Suárez son ajenos a nuestra realidad. La solvente y relevante obra de Suárez sobre el derecho no oculta desde su propio título, la aspiración trascendente que la informa: es un *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Hoy sin embargo los métodos habituales de hacer filosofía y teoría del derecho se mueven en el plano de la inmanencia.

Estas cautelas historiográficas no impiden que, al propio tiempo, se reconozca que muchas de las ideas y de las tesis de Suárez siguen manteniendo su validez y ese es, precisamente, el motivo por el que nos siguen interesando. No parece ocioso recordar aquí la penetrante observación de Xabier Zubiri

*el pasado, es, por lo pronto, algo que sólo puede ser entendido desde un presente. El pasado, precisamente por serlo, no tiene más realidad que la de su actuación sobre un presente. De suerte que nuestra actitud ante el pasado depende pura y simplemente de la respuesta que se dé a la pregunta: ¿Cómo actúa sobre el presente?*³⁰.

En distintos momentos de este ensayo, he aludido al reproche de Michel Villey a la modernidad de Suárez y a su crítica de las tesis suarecianas anticipadoras del positivismo jurídico y del neopositivismo. Mi disconformidad con Villey en lo que atañe a esa crítica, estriba en que puesto que, como he intentado evidenciar, Suárez nunca se apartó del iusnaturalismo, que mal se aviene con lo que son los presupuestos nucleares del positivismo jurídico y del neopositivismo. Esa discrepancia no me impide, sin embargo, coincidir plenamente con Villey, aunque desde una valoración inversa, en considerar a Suárez como un precursor del pensamiento jurídico contemporáneo.

³⁰ X. ZUBIRI (1959) *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Nacional, 286.

NOTAS

La relevancia de una mística universitaria. Reflexiones acerca del presente y futuro de la universidad a partir de Klaus Heinrich e Ignacio Ellacuría

Sebastian Pittl¹

Resumen: El siguiente artículo pone a dialogar las reflexiones del filósofo alemán Klaus Heinrich, sobre el desarrollo de la Universidad Libre de Berlín, con las del filósofo y teólogo vasco-salvadoreño Ignacio Ellacuría (SJ) sobre la Universidad Centroamericana de El Salvador. Se muestra cómo en ambos casos la actualización creativa de intuiciones bíblicas lleva a la recuperación de un saber integral (teórico y práctico, afectivo, crítico y liberador) que hoy puede servir como punto de partida para cuestionar el predominio de un modelo de la universidad neoliberal y de un saber unidimensional.

Palabras clave: *Ellacuría, Heinrich, liberación, mística, universidad, universidad neoliberal.*

Fecha de recepción: 6 de febrero de 2016.

Fecha de admisión: 14 de marzo de 2017.

The relevance of a university mysticism. Reflections on the present and the future of the University from Klaus Heinrich and Ignacio Ellacuría (SJ)

La pertinence d'un mysticisme universitaire. Réflexions sur le présent et l'avenir de l'université d'après Klaus Heinrich et Ignacio Ellacuría (SJ)

Abstract: This article puts into dialogue the reflections of the German philosopher

Résumé: L'article met en discussion les réflexions du philosophe allemand Klaus

¹ Instituto para Iglesia global y misión en la Escuela superior de filosofía y teología Sankt-Georgen en Fráncfort.

Klaus Heinrich about the “Free University of Berlin” with the reflections about the “Central American University” in San Salvador of the Spanish–Salvadorian philosopher and theologian Ignacio Ellacuría. It shows how both reactivate creatively biblical intuitions to gain an integral concept of “knowing” which is at the same time theoretical and practical, affective, critical and liberating. In the current context this holistic concept can serve as a starting point to criticize the predominance of the neoliberal university and its unidimensional understanding of knowledge.

Key-words: *Ignacio Ellacuría, Klaus Heinrich, university and mysticism, university and liberation, neoliberal university.*

Heinrich sur le développement de l’Université libre de Berlin et celles du philosophe et théologien vasco-salvadoreño Ignacio Ellacuría sur l’Université centraméricaine du Salvador. L’auteur montre ainsi comment la relecture et la mise à jour créatives des intuitions bibliques conduit à la récupération de connaissances approfondies (un savoir théorique et pratique, affectif, critique et libérateur), qui aujourd’hui peut servir comme point de départ pour contester la domination d’un modèle néolibéral d’université et d’une connaissance unidimensionnelle.

Mots clé: *Ignacio Ellacuría, Klaus Heinrich, université et mystique, université et libération, université néolibérale.*

I. Introducción

Este artículo² tiene tres partes. Empiezo con algunas observaciones acerca de las transformaciones que se pueden notar en el mundo universitario actual europeo. A partir de ahí discuto algunas ideas sobre la universidad del filósofo alemán Klaus Heinrich. En un tercer paso trato de poner a dialogar esta perspectiva secular y europea con una perspectiva cristiana y latinoamericana que es la de Ignacio Ellacuría, filósofo, teólogo y rector de la Universidad Centroamericana de El Salvador en los años 80 del siglo pasado. Quiero mostrar como Klaus Heinrich e Ignacio Ellacuría, desde contextos diferentes, desarrollan perspectivas muy parecidas que creo que pueden servir de inspiración para la posible o necesaria transformación de la formación académica actual.

El foco de mi contribución está en mostrar como las tradiciones espirituales (en este caso especialmente la tradición judeo-cristiana) pueden ayudar a redescubrir y

² Publicado originalmente en alemán “Zur Relevanz einer ‘universitären Mystik’. Überlegungen zu Gegenwart und Zukunft der Universität im Ausgang von Klaus Heinrich und Ignacio Ellacuría (SJ)”, en R. FORNET-BETANCOURT, editor (2015) *Tradiciones de formación, espiritualidad y universidad. Hacia una transformación intercultural de la formación académica*, Aquisgrán (RFA), 233–244. Una versión más larga aparecerá en S. LASSAK, F. GMAINER-PRANZL y B. WEILER (editores), *Theologie der Befreiung auf neuen Wegen* (en preparación).

reactualizar la unidad entre el saber y la liberación integral del ser humano que, de alguna manera, es también constitutiva para el proyecto de la ciencia ilustrada occidental.

El artículo se concluye con algunas reflexiones acerca de la relevancia que hoy puede tener una “mística universitaria”.

2. Tendencias actuales: el ejemplo de la Universidad de Viena

Empiezo con algunas observaciones acerca de las transformaciones en el mundo universitario actuales. Una gran parte de estas transformaciones está relacionada con la imposición de un modelo neoliberal en la educación y la ciencia que produce efectos similares desde Chile hasta Corea del Sur.³ Sin entrar en muchos detalles creo que la característica más significativa de este cambio en Europa consiste en que la idea de un saber que no está buscado por otros fines, sino que es considerado como un fin en sí mismo, está desapareciendo paulatinamente. Esta idea constituye un legado de la filosofía griega que ha influido mucho en el desarrollo occidental del saber y de la universidad. Ha sido el motivo central para defender la libertad de la ciencia ante la política, la economía y la iglesia y ha sido la razón fundamental para darles cierta autonomía a las universidades dentro de las estructuras políticas y estatales.

Hoy esta idea pierde credibilidad ante la reclamación de una utilidad del saber de carácter político, social y sobre todo, económico. Se podrían dar muchos ejemplos que reflejan esa tendencia, desde la implantación de estructuras jerárquicas y eficaces de gestión hasta la creciente presión de atraer fondos ajenos y colaborar con la empresa privada. El más llamativo es quizá la terminología economicista que invade el lenguaje en los planes de desarrollo de las universidades. Para dar un ejemplo de mi contexto específico, en el plan de desarrollo actual de la Universidad de Viena, que como universidad más grande y antigua del mundo de habla alemán actual es un ejemplo representativo, se lee:

La Universidad de Viena trata de mejorar su posición competitiva respecto de las universidades de investigación a nivel nacional e internacional y exige a la política a que le ayude en este proceso.⁴

³ Cf. los análisis de los distintos contextos en R. FORNET-BETANCOURT (2015) op. cit.

⁴ Cf. el plan de desarrollo de la Universidad de Viena 2020, 14. El documento es disponible online en:

La contribución a la mejora de la posición de la economía austriaca en el mercado global es considerada por la universidad como manera esencial de cumplir con su *responsabilidad social*.⁵ Si se toma la frecuencia de los términos utilizados como un criterio al menos indirecto del cambio ideológico llama la atención la posición dominante que adquiere el término "competencia". En la parte general del documento el término aparece treinta y cuatro veces, mientras que el término "crítica" solamente se encuentra tres veces, "reflexión/reflexionar" cuatro veces, "libertad" y "justicia" una vez, y "verdad", "derechos humanos" y "poder" ninguna. Para mostrar la radicalidad y profundidad del cambio ideológico que se refleja en este cambio semántico me gustaría citar del plan de desarrollo de la misma universidad de 1999, donde se lee:

*La Universidad de Viena considera su posición en el centro geográfico de Europa como chance y tarea y se compromete a reflexionar de una manera crítica y autocrítica sobre la relación entre política, poder y ciencia. Además la universidad se compromete a defender los principios democráticos dentro y fuera de sí misma, a desarrollar más los derechos humanos y ciudadanos y a contribuir a la realización de esos derechos en la sociedad, a superar barreras nacionales, religiosas y culturales y a contribuir al diálogo de culturas, pueblos y religiones.*⁶

Estas frases expresan una fuerte conciencia de la responsabilidad que surge en el contexto de la realidad geográfica, social e histórica de la universidad, una conciencia de la implicación mutua entre ciencia, política y poder y un compromiso claro con la promoción de los derechos humanos y ciudadanos, la democratización de la sociedad y el diálogo entre culturas, pueblos y religiones. En el plan de desarrollo actual estos temas casi desaparecen por completo.

Muchos académicos críticos en Europa interpretan la creciente tendencia economista de la universidad y la ciencia como una traición a la idea de la universidad "humboldtiana", que durante los últimos dos siglos representaba el ideal de la universidad europea, o al menos alemana. Yo creo que más que de una traición, se trata de la perversión de una reclamación en principio legítima, a saber, que la ciencia y la universidad deben servir a la vida humana. Ahora bien, con eso no quiero decir que la ciencia y las universidades deben someterse acriticamen-

http://www.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/startseite/Dokumente/Entwicklungsplan2020_de.pdf (último acceso: 30-I-2016).

⁵ Cf. *ibid.*, 11.

⁶ El documento es disponible online en: <http://www.uv.ruhr-uni-bochum.de/leitbild/leitbild/Leitbild-wien.htm> (último acceso: 30-I-2016).

te a las demandas del mercado ni que la ciencia y la universidad no deberían gozar de una cierta autonomía respecto de una praxis inmediatista, pero sí que deben responder, conforme a su propia manera académica, a la exigencia de una liberación integral, tanto política como social, tanto religiosa como cultural del hombre concreto. Yo creo que solamente por haberse alejado de este servicio a la libertad y la vida se ha podido producir ese tipo de saber académico estéril y elitista (al menos en algunos sectores de la universidad occidental) que ahora sirve a los actuales reformistas de la universidad como legitimación para llevar a cabo la opción económica neoliberal de la ciencia bajo el pretexto de promover una utilidad concreta del saber.

Creo que en este punto el diálogo con las grandes tradiciones espirituales de la humanidad puede servir de inspiración para la universidad y la ciencia ya que casi todas ellas conocen un tipo de saber que une a la vez dimensiones noéticas, éticas, estéticas y prácticas. Eso al menos es muy claro en la tradición judeo-cristiana. Solamente menciono estos ejemplos: La Biblia utiliza la misma palabra יָדָא (jāda) para referirse al acto de “conocer” y al acto de hacer el amor (cf. Gen 4,1: *Conoció Adán a su mujer Eva, y concibió y dio a luz a Caín*) lo que expresa la sensualidad y afectividad del conocer bíblico. En Jeremías, por otra parte, encontramos la unidad entre *conocer a YHWH* y *hacer la justicia* cuando YHWH recrimina al rey Zidkijah:

¿Piensas que eres rey porque compites en obras de cedro? Si tu padre comió y bebió y le fue bien, es porque practicó la justicia y el derecho. Hizo justicia a pobres e indigentes, por eso le fue bien. ¿No fue eso conocerme a mí? (Jer 22,15–16).

Igualmente en la primera carta de Juan se lee: *El que no ama, no conoció a Dios, porque Dios es amor* (1 Jn 4,8). La unidad de aspectos noéticos, éticos, afectivos y prácticos aparece aquí claramente.

En la historia de la cristiandad la riqueza del conocer bíblico se desvaneció en favor de la dominancia de un conocer puramente teórico cuya unidimensionalidad aumentó aún más en la medida que perdió incluso las dimensiones de “contemplación” que fueron características de la θεωρία (“theoria”) griega.⁷ Partiendo de un concepto del conocer tan empobrecido, la idea de una ciencia como un fin en sí mismo se convierte en una abstracción anémica.

Con eso no pretendo reemplazar la idea de un saber que es buscado solamente por sí mismo. Como ideal regulativo eso me parece una idea valiosa e importante. Pero sí creo que es necesario complementar eso con un tipo de saber más integral

⁷ La palabra griega θεωρία hace referencia al acto de ver/mirar.

como el que encontramos en las tradiciones espirituales. Creo que este tipo de saber puede servir para redescubrir las dimensiones negadas u oprimidas de este saber teórico y desenmascarar su uso ideologizado. De hecho ya la famosa “theoria” de Aristóteles no fue tan autosuficiente como el mismo Aristóteles pretendía ya que fue el privilegio de unos pocos hombres libres cuyo ocio fue posibilitado por la labor de los esclavos. El conocer bíblico a este respecto representa un conocer mucho más democrático e igualitario.

Ahora bien, por mi experiencia como teólogo en una universidad pública y secular sé muy bien que en la universidad secularizada europea es casi imposible reactualizar estas intuiciones de la tradición judeocristiana de una manera inmediata. Son demasiado grandes las reservas y sospechas ante una presencia activa de “lo religioso” en la universidad que se nutren parcialmente (y con cierta razón) del hecho de que la libertad académica en Europa solamente se logró por una lucha que tuvo que dirigirse también contra los intentos de monopolización y sumisión del saber por las autoridades eclesiales.

Así, en lo que sigue, quiero dar un pequeño rodeo. Eso me lleva a las reflexiones sobre la universidad de Klaus Heinrich que, desde un horizonte secular y con referencia a la situación de la Universidad Libre de Berlín, desarrolla perspectivas que se corresponden de alguna manera con las mencionadas intuiciones bíblicas. A partir de ahí creo que se hacen visibles posibilidades para una fértil contribución de las tradiciones espirituales para la transformación de la formación académica actual que quiero explicitar en la última parte en diálogo con algunas ideas de Ignacio Ellacuría.

2. “Verdad – Justicia – Libertad”.⁸ Klaus Heinrich y la historia de la Universidad Libre de Berlín

La historia de la Universidad Libre de Berlín refleja y simboliza de manera especial el contexto específico de la universidad europea en la segunda mitad del siglo veinte. La fundación de esta universidad se debe a la iniciativa de estudiantes que después del fracaso moral de la universidad nacionalsocialista y ante la incipiente estalinización de la universidad en la Alemania oriental pretendían una universidad verdaderamente libre. Klaus Heinrich fue uno de estos estudiantes y, más tarde, profesor de esta misma universidad. Sus discursos sobre la universidad reflejan

⁸ “Verdad – Justicia – Libertad” es el lema de la Universidad Libre de Berlín.

con creciente escepticismo la pretensión originaria, la traición a esta pretensión y finalmente lo que Heinrich considera el fracaso de esta universidad. Enumero solamente algunas de sus ideas especialmente interesantes para nuestro tema.⁹

1. Según Heinrich la incapacidad de la universidad alemana de resistir a su instrumentalización por parte de la ideología nacionalsocialista había desenmascarado definitivamente la pretensión de una universidad apolítica como una ilusión ingenua y peligrosa. La universidad supuestamente “apolítica” se habría mostrado como idéntica a la universidad politizada. Por eso, según Heinrich, la ideologización de la universidad no puede ser evitada por la (imposible) exclusión total de lo político, sino solamente si la universidad asume su constitutivo carácter público y político de una manera consciente y crítica. La manera más propia de asumir ese reto es la tarea de “darle a la sociedad una conciencia de sí misma”¹⁰. Para cumplir esta misión la universidad debe contextualizarse radicalmente, esforzarse para descubrir las preguntas fundamentales de la sociedad, “traducir”¹¹ estas preguntas en preguntas científicas y comunicar los resultados de su investigación con la sociedad de una manera dialógica.

2. El horizonte último de la ciencia y la universidad para Heinrich no puede ser otro que la liberación integral o la “felicidad” del hombre.¹² No sería posible una verdadera libertad académica sin la libertad de la sociedad. Ambas son inseparables, en el fondo son la “misma”. Heinrich recuerda que esa conexión entre la libertad de la ciencia y la liberación integral del hombre ha sido constitutiva para toda la tradición de la ciencia ilustrada, desde Leibniz y Kant hasta Humboldt.¹³ Según Heinrich el gran prestigio del que goza la ciencia en occidente no se debería tanto a logros o descubrimientos específicos sino a esa pretensión emancipadora. Si la ciencia abandonara esta pretensión emancipadora perdería su sentido, se

⁹ Todas las citas de Klaus Heinrich están tomadas de tres discursos suyos (“Erinnerungen an das Problem einer freien Universität” (1967); “Widerspruch und Verantwortung in der Hochschule” (1970); sowie: “Zur Geistlosigkeit der Universität heute” (1987) que posteriormente fueron publicadas en el libro: Klaus Heinrich, *der gesellschaft ein bewußtsein ihrer selbst zu geben*, Frankfurt am Main/Basel 1998. Los números de página siguientes se refieren a esta edición.

¹⁰ Este también es el título del libro con los discursos de Heinrich: *Der gesellschaft ein bewußtsein ihrer selbst zu geben*. Véase la nota 8.

¹¹ Cf. HEINRICH, *Widerspruch*, 45.

¹² Cf. HEINRICH, *Erinnerungen*, 19.

¹³ Cf. HEINRICH, *Widerspruch*, 34.

volvería cínica, incluso diabólica y se convertiría en *el ayudante organizativo y racionalizante de conflictos destructivos globales*.¹⁴

3. Una ciencia crítica para Heinrich además necesita recuperar las dimensiones que una visión reduccionista de la racionalidad oprime o excluye de sí misma. Así todo el ámbito de lo afectivo e "irracional" (afecciones, pulsiones, etc.) debería ser reintegrado de una manera adecuada. Recuerda Heinrich que en el núcleo de la ciencia ilustrada no radica una razón fría, racionalista, sino la *pasión* profunda por la liberación del hombre por medio del saber y la crítica. Además debería tenerse en cuenta que el "espíritu" que movió la filosofía occidental desde Jakob Böhme y Hegel hasta hoy día tiene una de sus raíces más profundas en la רוח (חור) veterotestamentaria que se refería originariamente a una pulsión sensual.¹⁵

Sin embargo, con los años, la perspectiva de Heinrich respecto del desarrollo real de la Universidad Libre de Berlín se volvió cada vez más pesimista. Terminó opinando que una creciente tecnocratización y burocratización había separado a la universidad de los problemas concretos de la sociedad y había traicionado la visión utópica que tenían sus fundadores. El fracaso del proyecto utópico de una "universidad distinta" en Berlín simbolizaba para Heinrich el fracaso de la universidad europea en general. De la misma manera que las grandes revoluciones habrían fracasado por la contradicción *entre la universalidad de su pretensión y la imposición de un interés particular, el interés de la clase victoriosa*,¹⁶ también las grandes utopías universitarias habrían fracasado por la perversión de las reclamaciones emancipatorias de la razón ilustrada en un *formalismo del conocer, producir y dominar*.¹⁷ La universidad occidental según Heinrich no solamente no ha logrado contribuir a la abolición de estas contradicciones, sino que incluso las ha legitimado y apoyado al otorgar aura de racionalidad a la explotación de la naturaleza y pueblos enteros. Con eso, la universidad europea se habría traicionado a sí misma, porque la libertad de los hombres según Heinrich no puede ser dividida en la libertad de unos pocos y la esclavitud de la mayoría. Solamente la universalidad de su pretensión emancipadora (y no una supuesta unidad de los

¹⁴ Cf. HEINRICH, *Widerspruch*, 47.

¹⁵ Cf. HEINRICH, *Geistlosigkeit*, 72. Otra raíz del "espíritu" occidental es sin duda el νοῦς ("nous") griego. El πνεῦμα (pneuma) del Nuevo Testamento por su parte está más cerca de la "רוח" hebrea que del "nous".

¹⁶ Cf. HEINRICH, *Widerspruch*, 36.

¹⁷ Cf. *ibid.*

saberes abstracta) legítima para Heinrich el uso singular de los términos *ciencia* y *universidad*. Así la unidad del género humano representaría para la universidad hoy el único singular aún vigente.¹⁸

Es interesante notar que Heinrich excluye de su juicio sobre el fracaso de la universidad (quizá de una manera un poco simplista) a las universidades del así llamado “tercer mundo”. En algunas de ellas la perspectiva emancipadora aún no habría sido reemplazada por el bullicio desorientado que dirigiría hoy las universidades occidentales, así que de alguna manera hoy estas universidades representarían y continuarían el impulso utópico-liberador del proyecto de la ciencia ilustrada que ha sido traicionado en el Occidente.

3. Una universidad “para el cambio social”.¹⁹ Ignacio Ellacuría y la UCA de El Salvador

Lo que dice Heinrich acerca de la universidad en el tercer mundo me permite acercarme, en un tercer paso, a las reflexiones de Ignacio Ellacuría y al proyecto de una universidad “para el cambio social” que quiere ser la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) de los jesuitas en San Salvador. A pesar de tratarse de un contexto totalmente diferente, las reflexiones de Ellacuría y la historia de la UCA de El Salvador, comparten muchas similitudes con las ideas de Heinrich y la historia de la Universidad Libre de Berlín.

La UCA fue fundada en 1965, 17 años después de la Universidad Libre de Berlín. Sobre todo bajo el rectorado de Ellacuría, desarrolló la explícita comprensión de sí misma como una institución académica cuya función fundamental había de ser contribuir a la liberación integral de las mayorías empobrecidas, marginadas y explotadas de El Salvador. Esta perspectiva en el caso de Ellacuría y la UCA se nutre claramente de una inspiración cristiana e ignaciana. Sin embargo, el mismo Ellacuría trató de traducir esta inspiración espiritual en una argumentación filosófica que puede estudiarse en una colección de textos publicada en 1999.²⁰ Los textos

¹⁸ Cf. HEINRICH, *Geistlosigkeit*, 85.

¹⁹ Así reza el lema de la Universidad Centroamericana de El Salvador.

²⁰ Cf. Ignacio ELLACURÍA (1999) *Escritos universitarios*, San Salvador. Los textos y discursos de esta colección datan de los años 1971–1989. Los números de página en las siguientes notas se refieren a esta edición.

y discursos aquí recopilados tratan temas muy variados, desde la arquitectura de una universidad latinoamericana (que según Ellacuría no debería tratar de imitar la apariencia de una universidad norteamericana sino responder a la realidad histórica que le rodea) hasta el *currículum*, la financiación, los sueldos de los profesores etc. Éstas son algunas ideas claves.

1. Como para Heinrich también para Ellacuría toda universidad, por estar insertada en un contexto histórico y social concreto, tiene necesariamente una dimensión política que debe asumir críticamente para que no se convierta en una fuente de ideologización. Ahora bien, ejercer esta dimensión política para Ellacuría no significa que la universidad deba convertirse en un partido político. Con eso perdería su dimensión académica y consecuentemente también lo específico que puede aportar para el cambio social. La manera adecuada de actuar políticamente de la universidad para Ellacuría pasa por la *cultura* como su campo específico, por la *palabra eficaz* como método y por la transformación de las circunstancias de vida de las mayorías empobrecidas como horizonte.²¹

2. Según Ellacuría una universidad asume su carácter político de una manera adecuada cuando entre sus tres funciones constitutivas, que serían la docencia, la investigación y la proyección social, da prioridad a esta última. Esta prioridad de la proyección social no tiene por qué perjudicar a la docencia y a la investigación porque, según Ellacuría, tanto la docencia como la investigación se volverían más sinceras, profundas y creativas si se dejasen inspirar por las exigencias de un contexto histórico social concreto. Estas exigencias para Ellacuría encuentran a su vez su criterio en la *opción por los pobres*. Dar prioridad a la proyección social según la *opción por los pobres* significaría entonces configurar *toda la labor universitaria desde sus necesidades y liberando el mayor potencial posible para la proyección social formalmente tal*.²² Ésto, para Ellacuría, supone entre otras cosas

una gran austeridad en la obra física y en el equipamiento universitario [...] así como en todo lo que sea proyección de imagen externa, que debe estar en la mayor coherencia posible con lo que son las mayorías y con lo que es el estilo de vida del país [...], supone [...] una selección estricta del personal según un máximo de capacidad, de laboriosidad y de identificación con la causa popular [...], supone [...] un enfoque de la docencia hacia la preparación de posibles agentes de cambio social [...] y un enfoque de la investigación [...] hacia lo que más ayudaría, tanto en el orden técnico como en el orden

²¹ Ignacio ELLACURÍA, "Diez años después, ¿es posible una universidad distinta?" (1975), 54-67.

²² Ignacio ELLACURÍA, "Universidad y política" (1980), 197.

*social, cultural, y político para que las mayorías lleguen a alcanzar una vida humana digna y una participación real en los bienes, recursos y dirección del país.*²³

3. Es importante resaltar que para Ellacuría la opción de la universidad por las mayorías empobrecidas no sólo está motivada por motivos éticos sino también por motivos epistemológicos. En las mayorías empobrecidas se mostraría con claridad lo que el sistema político y social dominante tiene que excluir y oprimir para poder presentarse como el más racional. Por eso, elegir a las mayorías empobrecidas como lugar epistemológico privilegiado no constituye para Ellacuría un “capricho”, sino una decisión muy racional para acceder a la verdad de lo que está pasando en la sociedad: *las mayorías y su realidad objetiva [constituyen] el lugar adecuado para apreciar la verdad o falsedad del sistema en cuestión.*²⁴

4. Precisamente esa opción por las mayorías empobrecidas constituye para Ellacuría la característica específica de una universidad cristiana. *El cristianismo de la universidad según Ellacuría*

*no debe medirse (en un principio) ni desde profesiones de la fe, ni desde acatamientos jerárquicos, ni desde la enseñanza explícita de temas religiosos, [...] sino desde su orientación histórica*²⁵

que, en el fondo, no podría ser otra que la del reino de Dios proclamado por Jesús:

*Una universidad de inspiración cristiana lo será tanto más cuanto más contribuya a que se vaya haciendo realidad esa utopía anunciada y prometida por Jesús, que es el reino de Dios.*²⁶

Solamente

una universidad cuyo horizonte es el pueblo de los más necesitados, que exigen su propia liberación y luchan por ella; cuyo compromiso fundamental es el cambio de estructuras y de personas, en orden a una creciente solidaridad; cuyo talante es la lucha arriesgada a favor de la justicia; cuya inspiración en el juicio ético de las situaciones y de las solu-

²³ Ibid., 197–198.

²⁴ Ibid., 195. Eso para Ellacuría no significa que el lugar de las mayorías empobrecidas sea un lugar sin ideologización. Sin embargo, por carecer de posibilidades de imponer su punto de vista a otros sectores de la sociedad, el grado de ideologización en las mayorías empobrecidas para Ellacuría es menor que en otros sectores.

²⁵ ELLACURÍA, “Diez años después”, 92.

²⁶ ELLACURÍA, “La inspiración cristiana de la UCA en la docencia” (1989), 290.

*ciones, así como de los medios que han de llevar desde las situaciones a las soluciones, es la del evangelio, es una universidad cristiana.*²⁷

4. A modo de conclusión: sobre la necesidad y el significado de una “mística universitaria”

Las reflexiones de Ellacuría acerca de la universidad latinoamericana se nutren claramente en las fuentes espirituales de la tradición cristiana e ignaciana sin por eso llegar a una sumisión teocrática del saber y de la universidad o a una destrucción de su autonomía que tanto teme la universidad occidental cuando se habla de la presencia de la religión en el mundo académico. Quizá precisamente por eso la perspectiva de Ellacuría logra recuperar dos cosas que siguiendo a Heinrich ha perdido la universidad occidental: la clara perspectiva emancipadora y la perspectiva universal que resiste la tentación de hacer de la universidad un instrumento de la lucha de las economías nacionales en la competencia del mercado neoliberal. Ellacuría subraya explícitamente la “utilidad” social del saber, pero no en un sentido utilitarista o economista sino respecto del acompañamiento reflexivo de una praxis liberadora.

El filósofo norteamericano David Gandolfo ha indicado –y creo que con razón– que el sistema universitario occidental actual y su estructura motivacional están en una contradicción fundamental con esta perspectiva.²⁸ Pero aunque sea improbable que el sistema universitario como tal o universidades completas asuman hoy esta perspectiva, creo que sí es posible que académicos individuales formen grupos informales para llevar esta perspectiva emancipadora adelante. Gandolfo calificó

²⁷ Ignacio ELLACURÍA, “Diez años después, ¿es posible una universidad distinta?” (1975), 92.

²⁸ Cf. David I. GANDOLFO (2014) “A Different Kind of University Within the University. Ellacuría’s Model in the Context of the United States”, en J. M. ASHLEY, K. BURKE y R. CARDENAL, editores (2014) *A Grammar of Justice. The Legacy of Ignacio Ellacuría*, Maryknoll, Nueva York, Orbis, 161–172:

The hyper-precarious, hyper-competitive academic job market and the organization of that model around national searches combine to produce intellectuals who are forced to engage in endless self-promotion for at least the first decade of their professional lives [...] and who, at the same time, have little connection to or knowledge of the communities where they teach and do research. [...] This is a huge structural impediment to forging an academy that is engaged in and relevant to the problems of oppressed people; it raises another difficult question [...]: should being anchored in the historical reality in which one conducts one’s professional life be some part of the criteria used at the different university for hiring, tenure, and promotion?

a estos grupos como una *universidad distinta dentro de la universidad* como dice explícitamente el artículo citado de D. I. Gandolfo. En la misma línea Heinrich, recurriendo al motivo teológico de la “*ecclesia invisibilis*”, hablaba de la posibilidad de una “*universitas invisibilis*”.²⁹ Ellacuría, quien fue mucho más optimista respecto de las posibilidades de realizar una universidad al servicio de los pobres, también institucionalmente subrayó la necesidad de una *mística universitaria*.³⁰ Esta mística sería la “mística” de “aquellos que estén convencidos de que su autorrealización personal pasa por el compromiso constante y efectivo con los más necesitados”,³¹ que consideren su formación académica no como un estatus sino una responsabilidad, que perciban la profunda unidad que existe entre verdad, justicia y libertad y que estén dispuestos a arriesgarse para defender esta *verdad que libera* (cf. Jn 8,32) hasta el punto de poner en riesgo su propia vida.

Ellacuría no habla de una *mística cristiana* sino de una *mística universitaria* para incluir también a todas las personas de *buena voluntad* dispuestas a unirse a esta perspectiva. Sin embargo la inspiración cristiana e ignaciana en estas reflexiones está muy clara. Que una inspiración así puede contribuir de forma importante o que incluso sea necesaria para construir una universidad distinta, liberadora e intercultural lo muestra claramente el ejemplo del propio Ellacuría, quien pagó el precio por su compromiso existencial y académico con su propia vida. Que haya una muerte que no sea fracaso sino inspiración y fuente de nueva vida es también algo que se puede aprender de la tradición cristiana y de lo cual deberían dar testimonio todos los que quieren seguir en la línea de Ignacio Ellacuría hoy.

²⁹ Cf. HEINRICH, *Geistlosigkeit*, 86.

³⁰ Cf. ELLACURÍA, “Los retos del país a la UCA en su vigésimo aniversario” (1989), 269.

³¹ *Ibid.*

ANNO 68
MAGGIO
2017

05

L'etica civile oltre il II Forum nazionale

Che cosa hanno fatto le banche centrali
per fronteggiare la crisi?

Agricoltura multifunzionale:
un valore aggiunto per il Paese

L'esperienza delle imprese recuperate
dall'Argentina all'Italia

La difficile situazione dei profughi
nel Kurdistan iracheno

Postsecolarismo: il ritorno delle religioni
nel dibattito pubblico



aggiornamenti sociali
orientarsi nel mondo che cambia

NOTAS

Francisco López-Casero, sociólogo, antropólogo y economista. In memoriam

Eduardo Moyano Estrada¹

A la edad de 88 años ha fallecido en Madrid el sociólogo, antropólogo y economista Francisco López-Casero Olmedo, poseedor, además, de la Encomienda de la Orden de Isabel la Católica por su labor en la promoción del idioma español en Alemania. Manchego, nacido en 1929 en Campo de Criptana, se licenció en Teología por la Universidad pontificia de Comillas (Santander) y luego, a mediados de los años 1950, marchó a Innsbruck (Austria) para ampliar sus estudios con el destacado profesor Karl Rahner. Sin embargo, su interés por los temas políticos y socioeconómicos le derivó hacia la investigación social, licenciándose en Economía política y doctorándose en Sociología por la Universidad de Múnich bajo la dirección del profesor Emerich Klaus Francis, con la tesis doctoral *El municipio agrario diferenciado como grupo primario. Estructura social y procesos de interacción en un 'pueblo' español*, publicada en alemán en 1967.

Más tarde, fue contratado por la Universidad de Augsburgo, donde dirigió, hasta su jubilación, el departamento de español. Desde el Instituto de Investigaciones para España y Latinoamérica (ISLA) de esa universidad alemana pudo hacer realidad su pasión por conocer el proceso de modernización en España, centrando su atención en la escala local. En colaboración con profesores alemanes de la talla de Peter Waldmann y Walter Bernecker, apasionados también por el cambio político y social en España y Latinoamérica, realizó diversos estudios sobre estos temas, si bien, al desarrollar su actividad en instituciones alemanas, hizo que tuviera poca presencia en la comunidad académica española, donde se dio a conocer en fases ya tardías de su trayectoria como investigador.

¹ Sociólogo. Profesor de investigación. IESA-CSIC, Córdoba.

Su trabajo de investigación social se amplió en los años 1980 con un excelente estudio sobre el dinamismo social y económico de la región colombiana de Antioquia, titulado *Desarrollo de la burguesía en Colombia: el caso antioqueño y su aportación al sistema nacional*, una región a la que siempre le unieron lazos familiares.

Más tarde volvería a ocuparse del caso español, fijando su aguda mirada de antropólogo en el microcosmos de los pueblos castellano-manchegos, pero completándola, como sociólogo, con el análisis más amplio de la estructura social y de los grandes cambios culturales y políticos, buscando siempre el análisis comparado. Su formación como economista le permitió complementar esos enfoques con el estudio de la estructura económica y de las macromagnitudes de la economía española en el periodo de la modernización, organizando cursos y conferencias en Alemania sobre el proceso de transición democrática de nuestro país.

Le conocí a finales de los años 80, cuando, después de estudiar algunos pueblos manchegos, se interesó por Andalucía. Tuve ocasión entonces de acompañarle en su trabajo de campo, a él y a su padre, un viejito encantador al que López-Casero recogía en Campo de Criptana y lo llevaba allá por donde él iba, en un acto de cariño y ternura que retengo en mi memoria.

Para López-Casero, los pueblos manchegos y andaluces, y en general los de la Europa mediterránea, muestran, sin duda, diferencias significativas en sus bases culturales y en la composición de su estructura social. Pero para él, lo más importante es que comparten los rasgos de las "agrocidades", un concepto utilizado por la sociología italiana para caracterizar los pueblos del "mezzogiorno" y que el sociólogo manchego utilizaba en sus trabajos sobre los pueblos de la España meridional.

En su marco teórico, el concepto de "agrocidad" lo aplica López-Casero a municipios rurales de tamaño mediano/grande (10.000-30.000 habitantes), caracterizados, además, por tener una economía diversificada (aunque con predominio de la agricultura, o mejor, del sector agroalimentario), una estructura social heterogénea (donde las élites agrarias siguen teniendo protagonismo, aunque ya no sean las dominantes) y unas poblaciones marcadas por una fuerte interacción y sociabilidad (en torno a las plazas, las peñas, las hermandades y cofradías, los casinos,...). En la "agrocidad", el "pueblo", como espacio físico de sociabilidad, es, para López-Casero, el eje sobre el que giran las relaciones sociales y sobre el que se construye la identidad de la comunidad local.

Cuando todavía no se hablaba de “capital social” ni de “capital relacional” en los estudios rurales, López-Casero ya utilizaba la idea de la “confianza” entre vecinos como base de la acción colectiva y la cooperación. Las interacciones sociales basadas en la confianza eran analizadas empíricamente mediante métodos elaborados por él mismo y aplicados de manera muy original, utilizando para ello técnicas de investigación cualitativas (entrevistas y grupos de discusión) y cuantitativas (análisis de redes, sociometría, grafos,...). Doy fe de la minuciosidad de su trabajo al haberle acompañado en algunas ocasiones con motivo de sus estudios sobre los pueblos de la campiña andaluza.

Su trabajo de investigación se ha plasmado en diversas obras que son hoy referencia en los estudios rurales. Destaca el libro *La agrocuidad mediterránea* (publicado en 1989 en la serie Estudios del Ministerio de Agricultura), en el que, además de un excelente capítulo introductorio, coordina la participación de autores de diversos países como Michael Drain, Christian Giordano, Rolf Monheim, Anton Block, Henk Driessen, Petra von Gliscynski, Helga Reimann, José A. Fernández de Rota, Andrés Barrera o quien esto escribe.

En su artículo “Sobre la desigualdad social en las agrocuidades mediterráneas” publicado en el año 2000 en la *Revista Internacional de Sociología*, López-Casero explica con detalle su método de investigación, mostrando los datos relativos a Osuna y Puente Genil, dos pueblos andaluces muy cercanos geográficamente, pero diferentes en sus modelos de desarrollo. Compara las estructuras sociales y redes de interacción de ambas localidades, las relaciona con sus diferentes raíces culturales y comprueba la influencia que esas variables sociales han ejercido en la vía elegida por cada uno de esos municipios en su tránsito por el desarrollo local.

Sobre esta misma temática, pero más centrado como antropólogo en los factores culturales (por ejemplo, la religión y las diversas formas de religiosidad que surgen en torno a los eventos de la semana santa andaluza), López-Casero publicaría varios artículos en diversas revistas de antropología.

Respecto a sus trabajos sobre modernización en España, destaca el libro *El precio de la modernización* (1994) publicado inicialmente en alemán y más tarde en español. Ese libro fue el resultado de los interesantes seminarios que, bajo su impulso, solía organizar el ISLA de la Universidad de Augsburgo en la ciudad de Bad Homburg, bajo el patrocinio de la Fundación Werner Reimers, y en los que reunía a hispanistas alemanes junto a destacados investigadores españoles (Ignacio Sotelo, Carmelo Lisón, Rafael López Pintor, Carlota Solé, Miguel Beltrán, Fernández de Rota, Julio Iglesias de Ussel,...).

En los últimos años de su vida sintió un gran interés, acompañado de una no menor inquietud, por los efectos de la crisis económica en las “agrocidades” que había estudiado. Veía con pesar los estragos del cierre de empresas y pequeños comercios y del aumento del desempleo, preguntándose hasta qué punto el desarrollo local endógeno es una quimera que dura lo que duran los periodos de crecimiento de la economía global. Ese interés le acompañó hasta el final, dejando inacabada una actualización de su primer estudio sobre Campo de Criptana. Con este trabajo, no finalizado, López-Casero pretendía mostrar el caso de esta localidad como el paradigma de los efectos de la crisis económica y aspiraba a identificar síntomas de recuperación basados en la capacidad de sus vecinos para la cooperación y el emprendimiento.

No quiero terminar esta glosa sin recordar el viaje a Alemania que, por invitación expresa de López-Casero, hice, junto a los profesores Salvador Giner y Manuel Pérez Yruela, en 1996, para impartir conferencias sobre España en diversos centros y universidades alemanas (Bochum, Aquisgrán, Colonia, Múnich, Augsburgo,...) Fue una experiencia entrañable en la que pudimos confirmar algo que ya sabíamos: la gran calidad humana de Paco López-Casero y el gran respeto que se le tenía en Alemania, un país que le acogió a finales de los años 1950 y que le permitió desarrollar su gran pasión por conocer la realidad del proceso de modernización en las “agrocidades” mediterráneas.

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: Francisco BOCERO DE LA ROSA es Director de Comunicación y Relaciones institucionales de la Universidad Loyola Andalucía; Rosa MELERO BOLAÑOS y Mercedes RUIZ LOZANO son profesoras de la Universidad Loyola Andalucía; Leandro SEQUEIROS SAN ROMÁN es catedrático jubilado de universidad y miembro de la Cátedra CTR, Universidad Pontificia Comillas, Madrid. Y los miembros de la redacción

Coordinador: Adolfo RODERO FRANGANILLO.

REPERTORIO DE BIBLIOGRAFÍA SOBRE LOS DISCURSOS DEL Oidio

La actualidad y los múltiples perfiles que presenta el tema del editorial sobre “Los discursos del odio: una nueva amenaza a la construcción democrática de la tolerancia” puede hacer útil para el lector la inclusión de un repertorio bibliográfico para profundizar en el conocimiento de este tema. A tal fin se relacionan a continuación las obras que consideramos que ilustran mejor los distintos aspectos temáticos y disciplinares de la cuestión.

Bibliografía sobre los discursos del odio

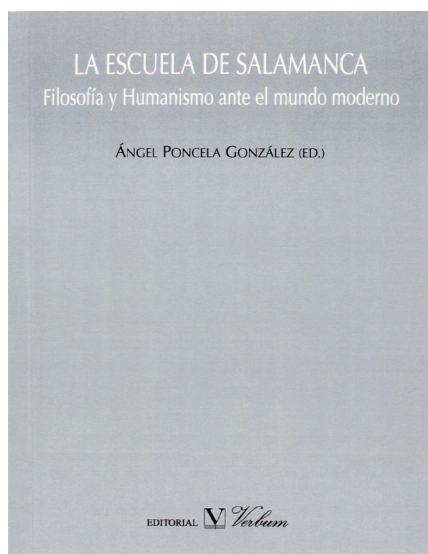
1. ALASTUEY DOBÓN, C. (2014) “La reforma de los delitos de provocación al odio y justificación del genocidio en el Proyecto de Ley de 2013: consideraciones críticas”: *La Ley* (6-II-2014, n. 8245)
2. ALCÁ CER GUIRAO, R. (2012) “Discurso del odio y discurso político: En defensa de la libertad de los intolerantes”: *Revista electrónica de ciencia penal y criminología*, ISSN-e 1695-0194, 14.

3. ALCÁCER GUIRAO, R. (2013) "Libertad de expresión, negación del holocausto y defensa de la democracia. Incongruencias valorativas en la jurisprudencia del TEDH": *Revista española de derecho constitucional* 33 (n. 97)
4. ALCÁCER GUIRAO, R. (2015) "Víctimas y disidentes. El "discurso del odio" en EE. UU. y Europa": *Revista española de derecho constitucional*, 35 (n. 103)
5. ALONSO ÁLAMO, M. (2012) "Sentimientos y Derecho penal": *Cuadernos de Política Criminal*, 106
6. APEL, K.O. (1998) "La ética del discurso como ética de la responsabilidad", en *Teoría de la verdad y Ética del Discurso*, Barcelona, Paidós.
7. BADER, V. (2014) "Free speech or Non-discrimination as trump? Reflections on contextualized reasonable balancing and its limits": *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 40/2.
8. BOIX PALOP, A. (2002) "Libertad de expresión y pluralismo en la red": *Revista española de derecho constitucional*, 22 (n. 65), 133-182.
9. BORJA JIMÉNEZ, E. (1999) *Violencia y criminalidad racista en Europa Occidental: la respuesta del Derecho Penal*, Granada, Comares.
10. BUSTOS GISBERT, R. (2015) "Libertad de expresión y discurso negacionista", en AAVV (2015) *Libertad de expresión y discursos del odio*, Madrid.
11. CATALÀ I BAS, A. H. y PÉREZ I SEGUÍ, Z. (2007) "La negación del holocausto. A propósito de la STC 235/2007, de 7 de noviembre de 2007": *Revista europea de derechos fundamentales*, 10.
12. CARUSO, C. (2013) "Dignità degli "altri" e spazi di libertà degli "intolleranti": Una rilettura dell'art. 21 Costi": *Quaderni costituzionali* 4, 795-821.
13. CARRILLO DONAIRE, J. A. (2015) "Libertad de expresión y "discurso del odio" religioso: la construcción de la tolerancia en la era postsecular": *Revista de Fomento Social* 70, 205-243.
14. CUERDA ARNAU, M. L. (1988) "Algunas reflexiones críticas acerca de la apología": *Revista del Poder Judicial* n. 9.
15. CUERDA ARNAU, M. L. (1999) "El denominado delito de apología de genocidio": *Revista del Poder Judicial*, n. 56.
16. CUERDA ARNAU, M. L. (2007) "El nuevo delito político: apología, enaltecimiento y opinión, en la generalización del Derecho Penal de excepción: tendencias legislativas": *Estudios de Derecho Judicial*, nº 128.
17. ENZESBENQUER, H. M. (2007) *El perdedor radical. Ensayo sobre los hombres del terror*, Barcelona, Anagrama.
18. GLUKCSMAN, A. (2005) *El discurso del odio*, Madrid, Santillana.
19. JEREMY, A. (2006) "Practical Implications of the Enactment of the Racial and Religious Hatred Act": *Ecclesiastical Law Journal*, 9, 2006.
20. LANDA GOROSTIZA, J.-M. (1999) *La intervención penal frente a la xenofobia*. Bilbao, Universidad del País Vasco, 2000.
21. LANDA GOROSTIZA, J.-M. (2001) *La política criminal contra la xenofobia y las tendencias expansionistas del Derecho Penal*, Granada, Comares.

22. LARSEN, E. (2014) "Towards the Blasphemous Self: Constructing Societal Identity in Danish Debates on Blasphemy Provision in the Twentieth and Twenty-first Centuries": *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 40/2.
23. LEWIS, A. (2007) *Freedom for the Thought That We Hate. A Biography of the First Amendment*, Basic Books, Nueva York.
24. MARTÍNEZ-TORRÓN, J. (2016) "Libertad de expresión y lenguaje ofensivo: algunos criterios prácticos de análisis jurídico": *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho*, n. 60.
25. MORETÓN TOQUERO, A. (2012) "El ciberoodio, la nueva cara del mensaje del odio: entre la cibercriminalidad y la libertad de expresión": *Revista Jurídica de Castilla y León*, 27.
26. MUÑOZ MACHADO, S. (2013): *Los itinerarios de la libertad de palabra*, Barcelona, Planeta.
27. PAREKH, B. (2008) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard UP, 2002; y *European Liberalism and 'the Muslim Question': Does Intercultural Dialogue Make Sense?* (ISIM Papers), Amsterdam, Amsterdam University.
28. POLIAKOV, L. (2011) *Breviario del odio*, Barcelona, Còmplice.
29. POST, R (2009) "Hate Speech", en *Extreme Speech and Democracy*, Nueva York, Oxford University.
30. REVENGA SÁNCHEZ, M. (2005) "El tránsito hacia (y la lucha por) la Democracia Militante en España": *Revista de derecho político*, n. 62.
31. REVENGA SÁNCHEZ, M. (2015) "Discursos del odio y modelos de democracia": *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho*, n. 50.
32. REY MARTÍNEZ, F. (2014) "Racismo líquido": *Claves de Razón Práctica*, n. 237.
33. RODRÍGUEZ-IZQUIERDO SERRANO, M. (2014) "La libertad de expresión y la jurisprudencia del Tribunal de Justicia de la Unión Europea": *Estudios de Deusto. Revista de la Universidad de Deusto*, 62/2.
34. RODRÍGUEZ-IZQUIERDO SERRANO, M. (2015) "El discurso del odio a través de Internet", en REVENGA SÁNCHEZ, M., coord. (2015) *Libertad de expresión y discursos del odio*, Madrid, Universidad de Alcalá de Henares.
35. RODRIGUEZ MONTAÑÉS, T. (2012) *Libertad de expresión, discurso extremo y delito*, Valencia, Tirant lo Blanch.
36. SANDBERG, R. y DOE, N. (2008) "The Strange Death of Blasphemy": *Modern Law Review*, 71.
37. TERUEL LOZANO, G. M. (2014) "Libertad de expresión y censura en Internet": *Estudios de Deusto. Revista de la Universidad de Deusto*, 62/2.
38. TERUEL LOZANO, G. M. (2015) "La libertad de expresión frente a los delitos de negacionismo y de provocación al odio y a la violencia: sombras sin luces en la reforma del código penal", *Indret: Revista para el Análisis del Derecho*, Nº. 4, 2015.
39. TODOROV, T. (2014) *El miedo a los bárbaros*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
40. VÁZQUEZ ALONSO, V. J. (2014): "La libertad artística: una primera aproximación": *Estudios de Deusto. Revista de la Universidad de Deusto* 62/2.

41. VÁZQUEZ ALONSO, V. J. (2015): "Libertad de expresión y religión en la cultura liberal. De la moralidad cristiana al miedo postsecular", en REVENGA SÁNCHEZ, M., coord. (2015) *Libertad de expresión y discursos del odio*, Madrid, Universidad de Alcalá de Henares.
42. VIVES ANTÓN, T. (2015) "Sobre la apología del terrorismo como "discurso" del odio", en REVENGA SÁNCHEZ, M., coord. (2015) *Libertad de expresión y discursos del odio*, Madrid, Universidad de Alcalá de Henares.
43. WALDROM, J. (2014) *The arm in hate speech*, Harvard, Harvard University.

RECENSIONES



Historia / Filosofía

PONCELA GONZÁLEZ, Ángel, editor (2015) *La Escuela de Salamanca. Filosofía y humanismo ante el mundo moderno*, Madrid, Verbum, 400 pp.

La obra que nos ocupa es un libro colectivo de un grupo de académicos de diferentes instituciones pero con vínculos con alguna de las dos universidades de Salamanca, dirigidos por Ángel PONCELA. Este grupo forma parte de un grupo de investigación mayor denominado Humanismo-Europa liderado por el profesor Pedro AULLÓN DE HARO de la Universidad de Alicante.

El profesor Aullón de Haro desde 1995 está trabajando en la creación de una red de investigadores para profundizar en una propuesta humanista que pueda responder a los retos de la globalización. Aullón de Haro parte del estudio de la llamada *Escuela universalista española* del s. XVIII, conformada por los jesuitas Lorenzo Hervás, Juan Andrés y Antonio Eximeno que trabajaron sobre todo tras la expulsión de la Compañía y su posterior supresión. Este objetivo de elaborar dicha propuesta humanista ha llevado a este grupo a buscar raíces para el humanismo más allá del siglo XVIII y a estudiar la contribución y el significado de la llamada *Escuela de Salamanca* del siglo XVI español.

Las contribuciones que conforman el libro se dividen en tres partes claramente diferenciadas, una primera con ensayos introductorios sobre el contexto intelectual de la Escuela y la problemática de su delimitación, una segunda que supone el estudio de los autores más representativos de la escuela: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Fray Luis de León y Francisco Suárez; y una última parte conclusiva con un ensayo sobre las aportaciones a la economía de la Escuela de Salamanca y un estudio de la bibliografía sobre el tema.

En el ensayo inicial introductorio sobre la Universidad de Salamanca en los siglos XV y XVI, José Luis FUERTES HERREROS se centra, con gran erudición, en dos puntos principales: los cambios en el programa de estudios de la Universidad que introdujo Francisco de Vitoria, y el cambio cultural que implicó para España el descubrimiento de América. Para el autor, esos dos hechos marcan el surgimiento y desarrollo de la Escuela de Salamanca como corriente filosófico-teológica. Así los autores de la corriente supieron poner en diálogo la reflexión teológica con las nuevas realidades que la expansión del mundo conocido trajo, y ello gracias a una metodología teológica nueva. El autor trata el tema con erudición, aunque a veces entra en demasiado detalle al tratar autores y obras.

En su ensayo sobre el concepto de Escuela de Salamanca Miguel ANXO PENA describe el surgimiento y desarrollo de ésta escuela de pensamiento, su difusión por la península ibérica, Europa y el Nuevo Mundo, así como la evolución del propio concepto de "Escuela de Salamanca". El autor hace un muy buen resumen de la problemática que permite entender el origen real del término más allá del mito que se ha creado alrede-

dor. El autor señala los debates existentes sobre los límites de la Escuela, pareciendo optar por una comprensión extensa que vaya más allá de la propia Universidad de Salamanca. Sin embargo, no queda muy clara la posición final del autor.

En los ensayos siguientes son tratados los principales autores de la Escuela: Francisco de Vitoria (Paula Oliveira), Domingo de Soto (David Jiménez), Fray Luis de León (María Martín) y Francisco Suárez (Ángel Poncela) En estos ensayos, los autores repasan las temáticas principales y las principales obras de cada autor. Sin hacer una presentación en profundidad, sí permiten conectar la biografía del autor, la problemática del contexto cultural y sus principales contribuciones. Además, el tratamiento bastante homogéneo permite poner en paralelo a los cuatro autores comprendiendo mejor las relaciones entre ellos. Estos cuatro autores tienen una fama de por sí enorme en la historia, la literatura y el pensamiento. Supone una gran contribución el ofrecer un fondo cultural y una presentación sistemática homogénea que permita entender no sólo el pensamiento de cada autor, sino el movimiento cultural que explica la contribución de cada uno. Valoro especialmente el tratamiento de Vitoria explicando con precisión las etapas de su enseñanza y mostrando el encaje de sus obras y selecciones dentro de la evolución de dicha enseñanza. Igualmente, valoro profundamente la recuperación de Domingo de Soto como epistemólogo de la ciencia y pensador social.

El tratamiento de Fray Luis de León permite intuir la tensión existente entre la recuperación de la teología escolástica por la Escuela de Salamanca y el auge de los estudios bíblicos del humanismo.

Sin embargo, esta tensión no está lo bastante desarrollada y sería interesante profundizarla junto con las diferencias entre la Universidad de Salamanca y la de Alcalá en este sentido. La presentación de Francisco Suárez me parece muy clara y lúcida, permitiendo entender con gran precisión su contribución a la metafísica y al pensamiento político y el origen de éstas. Echo de menos, sin embargo, una referencia más explícita al carisma ignaciano como inspiración de fondo que explica el pensamiento de Suárez. Igualmente, me parece que Suárez desborda un poco los límites de la Escuela de Salamanca en su contribución y el interpretarlo en ese marco puede reducir su contribución.

En los ensayos conclusivos primero Antonio ROLDÁN sintetiza la contribución de los autores de la Escuela al pensamiento económico. La perspectiva de Roldán es claramente desde la ciencia económica, lo que hace su análisis más objetivo y valioso, aunque se echa en falta el dar algunos pasos de profundidad hacia los fundamentos filosóficos de los autores de la corriente. Igualmente, en ocasiones, el autor en su discurso no tiene en cuenta algunas explicaciones significativas de lo que está diciendo y que se encuentran en los ensayos anteriores. En cualquier caso, Roldán muestra de manera clara y sintética la aportación de los autores de la Escuela de Salamanca a la economía resaltando su gran valor y ayudando igualmente a entender sus límites debidos a la falta de análisis matemático o de otros instrumentos en su reflexión.

Por último, Miguel Anxo Pena presenta una bibliografía muy completa sobre la Escuela de Salamanca diferenciando los diferentes temas (reflexión sobre la propia Escuela,

bibliografía primaria de los autores, estudio de los autores...).

El libro es una gran obra que implica un estudio y presentación exhaustivos de la Escuela de Salamanca permitiendo al lector comprender con gran rigor el lugar y aportación de dicha escuela y las razones que permitieron esa aportación. Aprecio especialmente la capacidad de los autores para valorar la aportación de la teología al pensamiento y al estudio de la realidad social, y eso que no son teólogos. El enraizamiento de la presentación de la Escuela en el estudio de la evolución de la Universidad de Salamanca y sus planes de estudio es muy clarificador y es algo que falta en muchas otras obras sobre el tema.

Tomando en consideración el conjunto de la obra se podría hacer algunas consideraciones generales sobre ella. En este sentido, creo que se puede afirmar que el libro está falto de una toma de postura de los autores en los grandes debates actuales sobre la Escuela, como el de los límites de la misma. En ese sentido es más una gran síntesis que una aportación original. Igualmente, debido a su carácter de síntesis, se comprende que se presente sólo a los autores principales. Sin embargo, otros autores diferentes a éstos anteriores aparecen en los ensayos de la obra como importantes contribuidores en el desarrollo de la Escuela. Algunos de ellos con un papel muy importantes en debates clave como Bartolomé de Medina en el debate sobre el probabilismo o Tomás de Mercado en el surgimiento del capitalismo. Hubiera sido interesante una mayor atención a estos autores aparentemente secundarios para la historiografía más extendida pero de enorme importancia.

Por otra parte, me parece que se oscurece demasiado la parte de la decadencia de la Escuela y las razones de ella, de manera que al final se pregunta uno porque un pensamiento de tal altura y capacidad no pudo continuar dando el fruto que dio en sus primeros momentos. En el mismo sentido, creo que falta una mayor explicación de porqué la Universidad de Salamanca como institución no pudo sostener más tiempo un pensamiento de esta calidad. El profundizar en estos temas sería importante para el presente, especialmente para pensar el papel que han de tener las universidades en la sociedad y los peligros que les acechan para dejar de cumplir ese papel.

Por otra parte, en algunos momentos la obra tiene un carácter un poco apologético de lo español. Si bien supone un sano ejercicio de recuperar lo que de valioso hay en nuestra historia y cultura, lo que es importante y necesario, en algunos momentos puede llevar a perder perspectiva para entender el lugar de ese pensamiento en la evolución de las ideas en el conjunto de occidente y en el mundo. Al final, sólo una mirada desde la universalidad, no sólo desde lo local,

puede dar toda su auténtica altura a este pensamiento que quiso ser un pensamiento de perspectiva universal.

Sin embargo, más allá de estos puntos críticos, la obra como conjunto se muestra como un gran trabajo de síntesis y articulación del conocimiento existente sobre la Escuela de Salamanca. Es este tipo de trabajo riguroso el que podrá permitir en el futuro la recuperación del pensamiento de esta escuela y el sacarle todo el provecho. Igualmente, hay que destacar la gran lucidez y comprensión de la cultura de los autores, que les ha permitido percibir la fuerza del pensamiento de esta corriente, cuya base es explícitamente teológica. Está claro que la preocupación por el humanismo del grupo de investigación que está detrás de este libro es en gran parte el posibilitador de esto. Esta capacidad de reconocer la aportación del pensamiento teológico a la creación de cultura y a la reflexión sobre la sociedad es todo un ejemplo de cómo integrar el pensamiento religioso en una síntesis académica y cultural hoy en día.

[Gonzalo VILLAGRÁN MEDINA]

Ciencia de las religiones y Teología

SANTAYANA, George (2015) *Pequeños ensayos sobre religión*, Madrid, Trotta, (Estructuras y Procesos – Religión), 112 pp.

La religión y las religiones se construyen socialmente como un intento de conseguir históricamente el sentido de la vida, concluye George SANTAYANA en este interesante volumen en el que se contienen diversos ensayos sobre la religión y que fueron compuestos durante su estancia en la universidad de Harvard antes de 1920.

Jorge Agustín Nicolás Ruiz de Santayana y Borrás, más conocido como George Santayana (Madrid, 16 de diciembre de 1863 – Roma, 26 de septiembre de 1952), fue un filósofo, ensayista, poeta y novelista hispano-estadounidense. A pesar de ser ciudadano español, Santayana creció y se formó en Estados Unidos. Santayana, asistió al *Boston Latin School*, una escuela pública de latín en Boston (Massachusetts) y a la Universidad de Harvard, bajo la tutela de William James y Josiah Royce. Este último sería también su director de tesis. Después de graduarse en Harvard en 1886, estudió dos años en Berlín, Alemania y regresó de nuevo a Harvard, para escribir una tesis sobre Rudolf Hermann Lotze y enseñar filosofía, llegando de esta manera a formar parte de la *Edad de oro de Harvard*, sobre la filosofía. Durante sus 40 años en Europa escribió 19 libros y rechazó importantes posiciones académicas.

La mayoría de sus amigos y correspondientes fueron estadounidenses, incluyendo su asistente y eventual productor literario, Daniel Cory. Ya anciano, Santayana estaba a gusto, en parte porque sus memorias convertidas en novela, *The Last Puritan*

en 1935, había sido muy bien acogidas, generando muy buenas ventas, de esta manera, apoyó a otros filósofos como Bertrand Russell, aunque no estaba de acuerdo con él, ni en el terreno filosófico, ni en el político. Santayana nunca se casó. A los 48 años dejó de enseñar en la Universidad de Harvard y nunca más volvió a los Estados Unidos. Escribió sus obras en inglés, y es considerado un hombre de letras estadounidense. Su último deseo fue ser enterrado en el panteón español en Roma.

Las obras filosóficas principales de Santayana son: *The Sense of Beauty* (1896) cuya obra es un exponente ejemplar y tiene un prólogo de Arthur Danto, este fue su primer libro sobre la estética, escrita en los Estados Unidos. *The Life of Reason* (5 vols., 1905–1906), fue el punto más alto de su carrera en Harvard, y relata el camino “imaginativo” por el que las culturas y sociedades han ido conformándose.

Aunque Santayana no fue un pragmático a la manera de William James, Charles Peirce, Josiah Royce, o John Dewey, *The Life of Reason* puede ser la primera obra más extendida sobre el pragmatismo. Santayana también poseía amplios conocimientos sobre la Teoría de la Evolución. Fue un comprometido naturalista metafísico, en el cual la Cognición, las prácticas culturales, y las instituciones evolucionaban hasta armonizar con su ambiente, cuyo valor se extiende hasta facilitar la felicidad en el ser humano.

Su gran obra filosófica donde expone su ontología y su epistemología *The Realms of Being* (4 vols., 1927–1940) que nos habla de cuatro “regiones” o dominios de

la realidad, el primero es "The Realm of Essence" que habla sobre la esencia que es parecida al Eidos platónico pero cuya diferencia es el estatus ontológico que posee. La esencia es un dato puro y todas las esencias posibles forman el reino de la esencia que curiosamente también es una esencia. La esencia fue el concepto clave en la contestación de los realistas críticos a los realistas ingenuos.

Él fue uno de los pioneros en adherirse al epifenomenalismo, pero también admiró las obras clásicas del materialismo de Demócrito y Lucrecio. Santayana también mantuvo el pensamiento de Baruch Espinosa en muy alta estima, aunque sin apearse demasiado al racionalismo o panteísmo característicos de Spinoza.

Aunque agnóstico, Santayana se consideraba a sí mismo un «católico estético», y pasó los últimos 10 años de su vida en una residencia romana bajo el cuidado de unas monjas católicas.

Pero, ¿cómo surge este libro, *Pequeños ensayos sobre religión*? Hace casi un siglo, en 1917, el crítico literario norteamericano, ensayista y estudioso de la semántica histórica, Logan Pearsall Smith (1865–1946) propuso al filósofo George Santayana (1863–1952) la edición de un volumen conteniendo una antología de textos selectos de sus escritos. Esta propuesta fue el inicio de una larga relación epistolar entre ambos que se puede seguir en la edición crítica de las cartas de Santayana (editada en 2001 por W. G. Holzberber y H. J. Saatkamp).

En el anexo final de volumen que aquí presentamos, sus editores, José Beltrán y Daniel Moreno, resumen las líneas fundamentales de esta relación epistolar entre

Smith y Santayana. Para cumplir los deseos de Smith, Santayana tuvo que volver a leer sus propios escritos y sugerir a Smith sus propias ideas sobre lo que debería ser ese libro: ni una colección meramente de *pensamientos*, que él creía que podría "saturar y distraer" (carta de 9 de octubre de 1917); ni una sucesión de extractos cronológicos, que además no debían ser largos sino más bien concisos (pp. 105–106).

Como fruto de este diálogo epistolar, llegaron a un acuerdo. En 1920 ve la luz esa selección de textos más relevantes de Santayana ordenados por temas y dispersos en sus muchos libros que publicó mientras, siendo profesor en Harvard, impartía clases de estética y filosofía durante veintitrés años. El texto en inglés de *Pequeños ensayos, extraídos de los escritos de George Santayana por Logan Pearsall Smith con la colaboración del autor*, vio la luz en 1920 y fue publicado por la editorial londinense Constable.

En estos años, Santayana había sobrepasado la edad de 50 años y había publicado una gran parte de su extensa producción filosófica. Tal vez, en esos años, nuestro autor percibió atrayente la publicación de esa selección de 114 textos que había espigado Logan Pearsall Smith y había organizado en cinco núcleos temáticos. Estos núcleos temáticos intentaban abarcar toda la reflexión filosófica de Santayana de esta manera: I. Textos sobre la naturaleza; II. Textos sobre religión; III. Textos sobre arte y poesía; IV. Textos sobre poetas y filósofos; y V. Textos sobre materialismo y moral.

Los textos que ahora publica la editorial Trotta en el volumen que comentamos corresponden a la traducción castellana de la segunda parte de *Pequeños ensayos*

titulada “Pequeños ensayos sobre religión” y consta de 21 textos sobre un total de 114. La edición que José Beltrán y Daniel Moreno han utilizado para este volumen ha sido *Little Essays: Drawn From the Writings of George Santayana, by Logan Pearsall Smith with the collaboration of the autor* (Books for Library Press, Freeport, New York, 1967).

Sobre la solvencia de los traductores y editores no hay duda. José Beltrán es autor de *Celebrar el mundo. Introducción al pensar nómada de George Santayana* (cuya segunda edición vio la luz en 2008) y de *Un pensador en el laberinto. Escritos sobre George Santayana* (2009). Por su parte, Daniel Moreno ha publicado en Trotta su estudio *Santayana filósofo. La filosofía como forma de vida* (2007)

Los 21 fragmentos que componen este libro proceden de los numerados en el original: desde el texto 23 al 44 sobre un total de 114. Estos fragmentos sobre religión (sin artículo) componen la segunda parte de la obra completa. Es una parte que tiene unidad en sí misma y una coherencia difícil de rebatir, como expresan los mismos editores (p. 11).

Como escribe el mismo Logan Pearsall Smith en el prefacio (p. 20):

Afortunadamente, logré persuadir al señor Santayana para que realizara esta tarea; de modo que mientras la elección de estos pequeños ensayos es mía en buena medida, sus títulos, orden y disposición, y los cambios u omisiones que se han hecho en los textos originales, no se deben a mí sino a su autor.

Esta referencia es de gran importancia para valorar el conjunto de textos contenidos en este volumen: sus títulos, el orden de las materias y la disposición corresponde

al mismo Santayana, lo que revela una intencionalidad intelectual en el conjunto que presentamos.

Hay una característica importante: el pensamiento de Santayana que aquí se expresa no está aún marcado por la experiencia traumática de la Primera Guerra Mundial, que se refleja en sus trabajos posteriores no incluidos en esta antología y que fueron viendo la luz a partir de 1920.

Para una correcta interpretación de sus textos, es conveniente situarlos en el contexto cultural. Los editores de sus obras coinciden en la hipótesis de que la elaboración filosófica de Santayana (y especialmente sus reflexiones sobre religión) está impregnada por el cambio de paradigma que supuso la publicación en 1859 de *El Origen de las Especies* de Charles Robert Darwin y el debate filosófico, científico y religioso que trajo consigo (ver Daniel Moreno, *Santayana filósofo. La filosofía como forma de vida*. Trotta, Madrid, 2007; *Santayana the Philosopher. Philosophy as a form of Life*. Bucknell University Press, 2015).

La Inglaterra victoriana propició un tenso debate que se centró, entre otros temas, en la polémica que cruzó el Atlántico sobre la verdad en las Sagradas Escrituras. Y este debate se extendió al papel de las tradiciones religiosas, filosóficas y culturales, en la sociedad y en la cultura modernas. También en el departamento de Filosofía de la Universidad de Harvard discutían estos temas con Santayana sus colegas Josiah Royce (1855–1916) y William James (1842–1910).

Etiquetado como filósofo idealista objetivo, Royce reinterpretaba el fenómeno religioso desde el romanticismo. El Romanticismo

es un movimiento cultural originado en Alemania y en el Reino Unido a finales del siglo XVIII como una reacción revolucionaria contra el racionalismo de la Ilustración y el Neoclasicismo, confiriendo prioridad a los sentimientos. Su característica fundamental es la ruptura con la tradición clasicista basada en un conjunto de reglas estereotipadas. La libertad auténtica es su búsqueda constante, por eso su rasgo revolucionario es incuestionable. Debido a que el Romanticismo es una manera de sentir y concebir la naturaleza, la vida y al hombre mismo que se presenta de manera distinta y particular en cada país donde se desarrolla, incluso dentro de una misma nación, se manifiestan distintas tendencias proyectándose también en todas las artes.

Las obras clave de Royce son *The World and the Individual (El mundo y el individuo)* (1900–01) y *The Problem of Christianity (El problema de la cristiandad)* (1913), ambas basadas en lecturas previas. El corazón de la filosofía idealista de Royce era su concepción de que el mundo exterior aparente sólo tiene una existencia real como conocimiento de un Conocedor ideal, y que este Conocedor debe de ser real y no ficticio o una mera hipótesis. Ofreció diversos argumentos que apoyaban esta concepción en las dos obras citadas.

Por su parte, James encontraba pruebas científicas de la inmortalidad del alma. La verdad para James no es una propiedad inherente e inmutable a la idea, sino que es un acontecer en la idea según su verificabilidad. La verificabilidad consiste para James en un sentimiento agradable de armonía y progreso en la sucesión de ideas y hechos, es decir que, al tener tales ideas, éstas se siguen unas de otras y se adecuan también a cada suceso de la realidad experimentada.

Estas ideas verdaderas cumplen una función fundamental: son herramientas útiles para el individuo que lo guían en sus elecciones para dirigirse a la realidad de forma satisfactoria y no perjudicial. Su posesión es un bien práctico; lejos de ser un fin en sí mismo, es un medio para satisfacer otras necesidades vitales. En síntesis, para William James lo verdadero es lo útil, entendiendo utilidad como lo que introduce un beneficio vital que merece ser conservado.

En este debate filosófico en Harvard, la aportación de Santayana se centraba en el valor epistemológico de la religión. Desde su perspectiva, lo que filosóficamente se denomina religión es un fenómeno social universal respetable que reviste ropajes diferentes en las distintas tradiciones culturales desde la antigüedad. Por ello, Santayana niega que toda la religión sea una mentira inventada por parte de las clases pudientes para dominar y domesticar a la sociedad inculta, como parecían afirmar los positivistas. Toda expresión religiosa lleva consigo la honesta transmisión de una “verdad”. Pero, por otra parte, la religión no es una “verdad” total y absoluta, único referente para el sentido del mundo, como quería la tradición. La religión tiene un valor como concreción de un ideal, expresión de la posibilidad de lo bueno y de lo justo; y en este sentido contiene un valor simbólico, estético y poético humanizador.

Los textos que presentamos, expresión del pensamiento de Santayana en esa época, reflejan el fruto de estos debates en el departamento de Filosofía de Harvard. Si bien es verdad que los filósofos muestran su desilusión (en el sentido de “des-encantar” de Max Weber, desnudar de pretensiones mágicas y trascendentes) ante las llamadas “verdades” religiosas, no por ello creen

que deba ser eliminada como una mala hierba. Sobre todo para Santayana, lejos de querer eliminar la función social de la religión, reitera una y otra vez que posee un valor poético y simbólico humanizador si se purifica de la pretensión de literalidad que la intoxica.

Tal vez sería el momento de intentar definir lo que Santayana nunca hace: ¿qué es lo que entiende por “religión” (sin artículo)? No se mueve nuestro autor en el terreno de la sociología de la religión sino en el campo de las esencias e ideales de corte platónico. En nuestra cultura existen diferentes expresiones sociales que hacen referencia a seres superiores trascendentes que en algunos casos adquieren la categoría de dioses. Son referentes ideales situados en el horizonte de los deseos de plenitud y felicidades más profundos del ser humano que busca lo bueno, lo bello y lo justo. Pero estos referentes no tienen por qué ser antológicamente reales y por tanto verdaderos.

Para Santayana, es necesario romper el vínculo entre religión y realidad. En lenguaje de Max Weber, es necesario des-encantar el mundo, acceder sin mitos a la realidad. No para eliminar la religión sino para purificarla de adherencias que impiden que sea lo que debe ser. De esta manera, pasa a primer plano la relación que Santayana considera fundamental: el vínculo entre religión y corazón humano.

Hablar de los dioses es, así, una manera que los humanos tienen de darse a conocer a sí mismos (p. 11).

Santayana habla en sus escritos de “des-ilusión”, en el sentido de desencantar la realidad para acceder como ser humano

maduro al encuentro con lo real. Para él (como apuntan sus editores) la desilusión está preñada paradójicamente de ilusión. En el fondo de la apariencia de lo real se encuentra algo que la supera, la modifica, la enaltece. Los editores de este libro, José Beltrán y Daniel Moreno, describen así esta situación: para Santayana, la naturaleza plantea un ideal, hipostasiado en la figura de Dios, que apela al corazón; ese ideal es lo único salvable de la religión.

Nos encontramos aquí en el núcleo del pensamiento de Santayana sobre la religión. El concepto griego de hipóstasis es rescatado aquí de su valor teológico para significar ‘ser de un modo verdadero’, ‘ser de un modo real’ o también ‘verdadera realidad’. El término griego tiene como sentido fundamental (a) acción de situar debajo, (b) lo que se sitúa abajo, lo que está al fondo. A partir del segundo, se emplea para aludir a los cimientos de un edificio, a los depósitos o sedimento que puede dejar, por ejemplo, la orina, a los excrementos, al agua estancada; cobra, además de este valor físico, otro de tipo moral, empleándose entonces referido a lo que se encuentra en el fondo del alma, a la firmeza de carácter o al coraje, a lo que otorga fundamento a una obra o a un discurso, y, como término de filosofía, vendría a ser algo así como ‘sustancia’ individual, es decir, ‘realidad’ en oposición a ‘ilusión’.

Desde esta perspectiva –que se nos antoja de ecos platónicos– la invención de Dios (no solo en el sentido restringido de elaboración de una imagen falsa que se postula como real, sino también en su sentido latino de *invenire*, encontrar algo real que se encontraba oculto) no es mero juego de la fantasía. No es un sueño de la razón que fabula imágenes falsas.

La palabra y la figura ideal de un Dios surge en la mente cuando el ser humano, impulsado por un instinto natural, consigue liberarse de las presiones de la existencia y plasmar el ideal puro (p. 12).

Nos encontramos aquí con el esfuerzo epistemológico de Santayana para acceder racionalmente a lo que está oculto y sostiene la realidad de la naturaleza.

Por eso es ideal y por eso tiene fuerza, mueve porque es natural, pero lanza al hombre hacia arriba, a lo puro, perfecto y armonioso (p. 12).

Este es el Santayana que escribe manteniendo un difícil equilibrio entre el positivismo y la tradición protestante-católica.

Y es una situación compleja: ni practica la religión como los creyentes, ni deja de disfrutar con lo que la rodea, a diferencia de los positivistas; ni eliminaría la religión, ni permitiría que dominara la cultura.

Los editores de este volumen (José Beltrán y Daniel Moreno) remiten a la experiencia

de infancia de Santayana para explicar cómo se vive. Su educación religiosa fue, sin duda, determinante. Sus padres no eran creyentes, sino deístas de tradición ilustrada. La juventud de su madre, Josefina Borrás, estuvo íntimamente ligada a los avatares del liberalismo español. Por esto, George Santayana asoció desde temprana edad ciertos aspectos de la religión con la superstición y con intereses demasiado mundanos.

Tal como se desprende de la lectura de los 21 pequeños ensayos de este volumen, para Santayana

la función de la religión es ayudar al animal humano, que vive en medio de fuerzas y eventos que escapan a su control e ignoran sus intereses, proporcionándole una sabiduría de la renuncia y una perseverancia en el pensamiento y en la acción (p. 12).

Una cuidada traducción y unas acertadas introducciones avalan este volumen que abre al público español el pensamiento de George Santayana.

[Leandro SEQUEIROS SAN ROMÁN]

Projet
REVUE

ÉCLAIRER L'AVENIR

NUMÉRO 358 - JUIN 2017

| POURSUITE |

« Société d'hyperconsommation :
promesses non tenues »

Réfugiés :
sortir de
l'impasse

RESEÑAS

Economía

ONTIVEROS, E. (Coord.) (2014) *Microfinanzas y TIC. Experiencias innovadoras en Latinoamérica*, Madrid, Ed. Ariel y Fundación Telefónica, 185 pp.

Se trata del segundo de los libros coordinados por Emilio Ontiveros, presidente de Analistas Financieros Internacionales (AFI), tras el que reseñamos en el número anterior de la revista. Como ya indicamos en su momento, se trata de un estudio realizado con la finalidad de profundizar en las relaciones entre las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) y el sector financiero; en concreto, en este caso se aborda una concepción más inclusiva del sistema financiero (las microfinanzas) y el análisis de algunos casos en un entorno totalmente distinto al considerado en el anterior (Latinoamérica). Como en el otro original, éste también ha sido editado por la Fundación Telefónica en una colección dedicada a difundir la cultura digital en diferentes ámbitos. El libro está estructurado en cuatro bloques y un resumen ejecutivo: en el primero de ellos se habla de Objetivos, metodología y glosario; en el segundo de la definición y caracterización de las microfinanzas; el tercero aborda las microfinanzas y las TIC, y el último recoge un estudio de casos.

Como se ha indicado, después del capítulo introductorio, que recoge los objetivos de este estudio, la metodología empleada y un glosario con los términos más habituales del tema abordado, el libro aborda en el capítulo 2 un estudio de las microfinanzas. Nacidas hace cuatro décadas como un "experimento", las microfinanzas han tenido un

notable desarrollo en América Latina y el Caribe, llegando a ser una "industria" que cuenta con unas mil instituciones financieras que sirven a más de 20 millones de clientes mediante una cartera de préstamos de casi 40.000 millones de dólares.

Las microfinanzas procuran dar respuesta a necesidades financieras inherentes a la vida cotidiana de las personas de escasos recursos, excluidas históricamente del sector financiero tradicional por ser consideradas perfiles de altísimo riesgo y reducida rentabilidad. La percepción de elevado riesgo viene determinada fundamentalmente por los atributos del cliente, que las microfinanzas han tenido que controlar diseñando y poniendo en marcha nuevas formas de identificación y cuantificación del mismo, acompañadas de nuevos mecanismos de administración y gestión de dichos riesgos. Entre las principales necesidades financieras a las que se enfrentan las personas excluidas de los servicios financieros convencionales destacan aquellas más directamente vinculadas con su situación de pobreza, como la necesidad de contar con la posibilidad real y efectiva de acceso permanente a determinados servicios financieros básicos, estabilizar el patrón de consumo de subsistencia debido a la irregularidad e inestabilidad de los ingresos generados, a menudo de origen informal, ahorrar recursos para el futuro con unos mínimos de seguridad, conveniencia y liquidez, asegurar activos y fuentes de ingresos contra eventuales imprevistos, realizar y recibir pagos por medios distintos al efectivo y sentirse aptas para tomar decisiones financieras cotidianas de manera

informada y con los suficientes derechos reconocidos como usuario y cliente. Vemos que las necesidades van mucho más allá de las meras necesidades de financiación, que son las que atiende el microcrédito. El libro que comentamos destaca que ésta es la dimensión de las microfinanzas que más se ha popularizado en nuestro entorno, pero que no es la única o la más importante. Comparte protagonismo con las otras que atiende las microfinanzas: ahorro, protección de contingencias, administración de riesgos, planificación financiera y realización de pagos o transferencias de dinero.

Las entidades de microfinanzas han tenido que diseñar productos y servicios financieros que respondan a las necesidades, preferencias y circunstancias de las personas a las que atienden, pero también han debido diseñar y adoptar diferentes tecnologías de evaluación y manejo del riesgo basadas en las relaciones personales, en la lectura e interpretación de información "blanda", en la cercanía con el cliente y su entorno familiar y comunitario, en el diseño de incentivos adecuados y en el esfuerzo por la sostenibilidad y la excelencia en el servicio. Es esto lo que justifica que, como se destaca en este libro, las microfinanzas fueran consideradas en 2009 por Knowledge@Wharton una de las treinta principales innovaciones (concretamente, la número 17) de los últimos treinta años. La innovación más sustancial sobre la que se sustentan las microfinanzas es precisamente haber conseguido extender el perímetro del alcance de los servicios financieros a lugares y personas hasta entonces inalcanzables, velando asimismo por la sostenibilidad financiera de dicha extensión de servicios, esto es, demostrando que es un negocio de impacto social en el que vale la pena invertir. Y lo ha conseguido conjugando tres acciones: por

un lado, diseñando tecnologías de análisis de riesgo y contratos de préstamo alternativos que han permitido suplir la falta de colateral, es decir, la ausencia de garantías reales que respalden el crédito. Por otro, interpretando información "blanda" para estimar las necesidades y capacidades de financiación de los prestatarios o, lo que es lo mismo, estimar su capacidad y su voluntad de pago. Por último, buscando la permanencia y la calidad del servicio, en un entorno crecientemente competitivo y a menudo regulatoriamente adverso.

El capítulo tres de este libro está dedicado a las TIC y su impacto en el sector. Éstas han permitido mejorar sustancialmente las tres dimensiones anteriores: (a) el diseño, desarrollo y aplicación de tecnologías de análisis de riesgo, así como su gestión interna; (b) los procesos y mecanismos de interpretación y administración de información blanda, así como la incorporación de otra información antes inaccesible (como las consultas *on line* a las centrales de crédito); y (c) la calidad de la prestación de los servicios, garantizando así la permanencia, por medio de la creación de nuevos canales de distribución y atención sustentados en las TIC. Las entidades de microfinanzas han optado por ir a atender al cliente a su negocio/hogar en lugar de esperar a que éste acuda a sus oficinas, lo que implica unos costes operativos más elevados a los de entornos como el europeo. A su vez, estos mayores costes se trasladan a los precios, motivo por el cual observamos tasas de interés activas altas en relación con el precio de la financiación en entornos más cercanos al nuestro. Mejorar, por tanto, esta estructura de costes repercutirá en un mejor servicio y más barato, aspecto en el que las TIC pueden ayudar facilitando la labor de captación de fondos (y por lo tanto

reduciendo el coste financiero) de muchas entidades de microfinanzas. La iniciativa pionera fue Kiva, a la que han seguido muchas otras y que, de forma conjunta, han permitido habilitar un canal adicional de financiación. Son muchas las TIC que las entidades de microfinanzas utilizan hoy en día para mejorar su eficiencia operativa (y reducir los gastos operativos), tanto en el “front office” (desarrollo comercial del negocio) como en el “back office” (desarrollo operativo del negocio).

Los avances TIC en este ámbito han sido espectaculares en los últimos años, y están permitiendo reducir los riesgos asociados a la probabilidad de impago, siniestralidad y fraude y por consiguiente, los precios a los que las entidades comercializan sus productos y servicios financieros entre sus clientes. Asimismo, están permitiendo atender a clientes antes inalcanzables. En definitiva, como se destaca en este libro, para que las microfinanzas sean un negocio viable, destacan dos aspectos clave: personas con las habilidades adecuadas y tecnología idónea para reducir los costes de transacción y para gestionar la información. La incorporación del uso de las TIC en la prestación de servicios financieros por las entidades de microfinanzas ha sido, y sigue siendo, un proceso gradual en el tiempo, que viene determinado por las necesidades del negocio y por las exigencias de mejora en la eficacia y eficiencia de las microfinanzas. Pero en todo caso, no debe olvidarse que ni las microfinanzas ni las TIC son la

solución a la pobreza y la vulnerabilidad de los segmentos pobres de América Latina y el Caribe. Sí son, indudablemente, aliados para combatirla junto con otras estrategias sectoriales que garanticen la atención de las necesidades más básicas de la población.

El libro finaliza con un recorrido por algunos casos concretos de aplicación de las TIC a diferentes negocios dentro de las microfinanzas: microcréditos (por ejemplo, en captación de fondos, estimación de la voluntad de pago, técnicas de *creditscoring* con “Big Data”, etc.); microahorros (banca sin sucursales); micropagos (por ejemplo, realización de transacciones financieras a través del teléfono móvil, aceptación de medios de pago o uso del dinero electrónico); microseguros; y educación financiera. En resumen, se muestran aspectos que ilustran como las TIC pueden servir para mejorar la calidad, la variedad y el alcance de los servicios microfinancieros, así como para reducir los costes operativos de las propias instituciones.

En definitiva, se trata de un estudio que puede mostrar el camino para lograr que los habitantes de esta región tengan más oportunidades para acceder a servicios financieros atractivos y, al mismo tiempo, para señalar los retos a los que se enfrentan las microfinanzas para lograr la inclusión financiera.

[M^a del Carmen LÓPEZ MARTÍN]

Empresa

BRIONES DELGADO, J. (2016), *Promesas y realidades de la revolución tecnológica*, Madrid, Los libros de la Catarata, 264 pp.

Casi nadie duda ya de que la globalización ha alterado profundamente nuestros modos de comunicarnos y de trabajar, nuestras maneras de colaborar y de compartir nuestro conocimiento. Estas transformaciones tienen mucho que ver con el surgimiento y desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y del conocimiento. Sus aplicaciones son múltiples y su creciente influencia abarca aspectos muy diversos: desde el comercio electrónico hasta la forma de trabajar, pasando por el activismo online o la manera de generar conocimiento. Su inmediatez, velocidad, capacidad de almacenamiento, el abaratamiento de su producción, su amplia popularización, así como su ubicuidad, conectividad, retroalimentación y bidireccionalidad son algunos de los atributos en los que trata de reconocerse el potencial “revolucionario” de estas nuevas tecnologías. Sin embargo, ¿nos encontramos ante una revolución transformadora de la sociedad, de los individuos, empresas y organizaciones o, por el contrario, estamos viviendo una simple evolución de las innovaciones de los años setenta, con la incorporación de la tecnología informática a los procesos productivos? Este libro indaga así en los mitos y realidades de la llamada “revolución tecnológica” y trata de limitar y circunscribir su poder innovador en los modelos de sociedad y de economía. Desde un enfoque holístico e interdisciplinar, se abordan cuestiones culturales, tecnológicas, comunicacionales y políticas, con el propósito de ofrecer una visión práctica que ayude a ordenar y comprender el

complejo mundo de la tecnología desde posiciones críticas.

El libro *Promesas y realidades de la revolución tecnológica*, escrito por Jesús BRIONES DELGADO, habla del surgimiento de estas transformaciones, las cuales tienen mucho o todo que ver con el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y del conocimiento.

Vivimos en un mundo global e hiperconectado, caracterizado por cambios veloces y constantes que hacen que los aprendizajes estén obsoletos en muy poco tiempo. El autor lo plantea en el libro que estamos estudiando: cosas que quedarán obsoletas en muy poco tiempo y que surgirán otras que no podemos hoy ni imaginar.

Eso plantea la necesidad e importancia del Aprendizaje a lo largo de toda la vida y que necesitemos dar respuesta a las necesidades que se van planteando en las distintas etapas de desarrollo profesional.

Centrándonos en el aspecto concreto que trata esta obra, la revolución tecnológica o transformación digital afecta a todas las áreas y departamentos de una organización impactando en el tejido empresarial, nos guste o no, de una forma integral y a un ritmo trepidante. Un contexto en el que la transformación digital de los negocios más que una ventaja competitiva es un imperativo para sobrevivir en un futuro incierto y cambiante.

Pero para que las empresas puedan adaptarse a esta realidad es imprescindible contar con profesionales competentes digitalmente y, sobre todo, con líderes capaces

de conducir este proceso de cambio y de liderar un cambio de índole transversal.

Como dijo Henry Mintzberg,

el trabajo de un gerente implica adoptar y poner orden al caos que reina por naturaleza en las organizaciones humanas.

Y empujar, coordinar y ordenar este proceso requiere de un amplio conocimiento en distintos ámbitos: liderazgo de persona, en el financiero, en el conocimiento del mercado y ahora también en el ecosistema digital.

Nuevas competencias que todo líder empresarial debe adquirir si quiere conducir este proceso de transformación con éxito y para aplicarlas no sólo en el desarrollo de sus funciones más internas y de negocio, sino también con el objetivo de promoverlas entre sus empleados.

Esas competencias digitales serían las siguientes

1. Conocimiento digital

Conocer cuáles son los retos y las oportunidades que plantea un entorno que se ha digitalizado. Y reflexionar como los valores de la innovación abierta, la colaboración y la inteligencia colectiva, facilitados por la tecnología, puedan llegar a ser elementos clave de su ADN organizacional.

2. Visión estratégica

Llegar a entender que la revolución digital no va de tecnología, va de estrategia empresarial. Un entorno en el que o vas muy rápido o no vas.

La estrategia tiene en cuenta cómo las redes sociales, los dispositivos móviles, los

volúmenes de información disponible y las lógicas colaborativas pueden mejorar los productos, las ventas y los resultados. Es crucial que el profesional entienda como la tecnología ayuda a conducir el crecimiento cambiando la forma de actuar en los mercados.

Estrategias para mejorar la experiencia del cliente, para mejorar procesos, para fomentar la innovación y la inteligencia colectiva en las organizaciones

3. Comunicación digital

Una buena gestión de la información requiere competencias para comunicar y relacionarse con herramientas y en entornos digitales.

4. Trabajo en red

Esta habilidad de colaboración y cooperación en entornos digitales potencia la tradicional competencia de trabajo en equipo e implica ser capaz de conectarse, compartir y crear y construir conocimiento de forma colaborativa.

5. Orientación al cliente interno y externo

La última de las competencias se define como la capacidad de entender, comprender, saber interactuar y satisfacer las necesidades de los nuevos clientes, un consumidor cada vez más exigente que demanda respuestas y soluciones sincronicas a sus problemas y que tiene una presencia activa y participativa en la red.

“Millenials” que dominan perfectamente el entorno digital. Es su segundo hogar, creciente interés por la tecnología, desafección por la comunicación persuasiva

tradicional, prefieren oír a otros usuarios con sus mismos intereses, comprometidos socialmente que no dudan en dar su opinión y en defenderla y que sitúa a la familia y otros intereses por encima del trabajo.

Esta revolución digital no solo nos da indicaciones de nuevas necesidades que se plantean en las competencias de los directivos, sino que introduce algunos cambios en el papel del docente.

Está claro que el docente no es la principal fuente de información, no es el poseedor de todo el conocimiento, se convierte más bien en un guía del proceso de aprendizaje. Actuando como facilitadores y mediadores y de apoyar la conversión de información en conocimiento. Porque no toda información lo es. Para discernir qué es información banal y qué auténtico conocimiento, hace falta un conocimiento experto que dedica tiempo a analizar, discriminar, comprobar en el mundo real qué modelos son los que funcionan y que pueden aportar valor en el mundo real. Se sigue necesitando a quien lo identifique, lo trabaje y, en definitiva, lo genere. (p. 14).

Y no en abstracto sino en relación directa con la problemática que se percibe en la organización, a través de comités consultivos, de foros y de un contacto directo con la problemática del mundo empresarial, así como profesionales que explican lo que aplican y aplican lo que explican.

Aunque las tecnologías cambien, las raíces del aprendizaje son siempre las mismas y el profesor juega un papel fundamental como arquitectos del mismo. Raíces que se encuentran en el espíritu crítico, en la reflexión, en la creatividad, en la innova-

ción, en la inteligencia emocional, en la capacidad colaborativa.

Este cambio nos lleva a una actualización y revisión permanente de todos nuestros programas, constituye un contenido transversal que atraviesa todos los ámbitos de conocimiento para proporcionar al directivo la mejor preparación profesional y personal, no solo con programas específicos sino como contenidos transversales en nuestros programas y con nuevas metodologías que a su vez son favorecidas por el entorno digital.

Con respecto a las metodologías, creo que las tecnologías de la información y la comunicación, como herramientas de trabajo y comunicación, traen consigo numerosas ventajas en términos de relación y productividad. La tecnología debe utilizarse como lo que es: una herramienta, para facilitar la forma de hacer, para multiplicar los efectos y el alcance, para mejorar, no para sustituir aquellas cosas que ya están bien o que precisamente puedan ser el fondo de verdadero valor de cualquier disciplina profesional, personal o artística. Además, facilitan la creación de grupos interdisciplinares e intercentros; modifican la metodología, pero no el proceso de enseñanza-aprendizaje.

En este sentido, en nuestra experiencia utilizamos un modelo que llamamos CHVS, basado en conocimiento, en habilidades pero también en valores, vocación de servicio, sentido, dignidad, justicia, honestidad, cuestionando el "statu quo" donde no todo vale.

Concluimos que, en su libro, Jesús plantea una visión rompedora y crítica de la revolución tecnológica e interesantes preguntas para la reflexión. Me ha gustado especialmente que desmitifica la tecnología, que

nos haga reflexionar sobre si realmente nos hace más libres, y finalmente, que, en un entorno como el que nos encontramos, nos haga caer en la cuenta que recuperar

la visión humanista es hoy más necesario que nunca (empoderar a la persona).

[Rosa MELERO BOLAÑOS]

COMISIÓN DE CONTABILIDAD DE GESTIÓN DE AECA (2016). *Control de gestión y creación de valor a través de los sistemas de medición del rendimiento*. Madrid, ed. AECA, Documentos AECA, n° 40, Contabilidad de Gestión, 78 pp.

El documento n° 40 de la Comisión de Contabilidad de Gestión ha sido coordinado por los ponentes Begoña PRIETO MORENO y por Alicia SANTIDRIÁN ARROYO, ambas profesoras de la Universidad de Burgos.

El objetivo de este documento según figura en su introducción es

poner en evidencia las herramientas de control de gestión que propician la creación de valor a través de la concurrencia entre conocimiento y poder de decisión, al tiempo que facilitan el control de la decisión.

Este objetivo responde a una necesidad de generar conocimiento accesible en relación con uno de los tipos de control de gestión menos conocido, pero no por ello menos necesario en el entorno económico actual. El ámbito al que hace referencia se caracteriza por la abundancia de información, cuya utilización eficaz y eficiente puede hacer las empresas más competitivas, y responder

a la necesidad de descentralizar la toma de decisiones. Con ello nos referimos al control de capacidades, entre las que se encuentra precisamente el control y gestión del capital intelectual de la organización y de las personas que lo componen.

Para la mejor gestión de ese capital o conocimiento el documento basa su desarrollo en la reflexión clásica de Hayek (1974)¹ de que para que una organización tenga éxito el conocimiento y la capacidad de decisión deben ir de la mano. Para atender este objetivo, el documento se estructura en 5 capítulos. En un primer capítulo define el reto de las organizaciones para vincular conocimiento y estructura organizativa, para lo cual plantea diferentes soluciones en los capítulos 2, 3 y 4, propuestas de instrumentos de gestión cuya integración en los sistemas de control facilitarían la consecución de ese reto, traduciéndose en sistemas de medición del rendimiento. Termina el documento con un capítulo en el que se presentan las conclusiones de una investigación realizada sobre el nivel de implementación de los sistemas de medición de rendimiento en las empresas españolas, que se complementa en el anexo con un análisis de las investigaciones publicadas

¹ HAYEK, F.A.V (1989) "The Pretence of Knowledge. Nobel Memorial Lecture, December, 1974", *The American Economic Review*, 79 (6), 7 pp.

sobre la influencia de estos sistemas en la creación de valor, haciéndole llegar al lector cuál es el estado de la cuestión en este momento.

El capítulo 1, se titula “El reto organizativo básico: utilización eficiente del conocimiento en la organización”. Comienza este capítulo resaltando la importancia del conocimiento en el entorno económico actual, situándolo como el recurso empresarial clave para la creación de valor. Las implicaciones de este recurso en la gestión empresarial se resumen de forma muy clara y precisa en una tabla en la que se señalan las diferencias entre la era industrial y la era del conocimiento.

Una vez contextualizada la importancia del conocimiento se desarrolla el problema de las organizaciones para hacer fluir el conocimiento de forma eficaz y eficiente a lo largo de la estructura organizativa, para ello es clave que se haga concurrir en el mismo agente la responsabilidad de la decisión con los conocimientos relevantes para adoptarla. Explicándose a continuación las dificultades y costes que ello conlleva, lo que se desarrolla en dos epígrafes:

“1. Costes y dificultades derivados de la transferencia de conocimiento”, y “2. Costes y dificultades derivados de la descentralización de la toma de decisiones. Las reglas organizativas de juego”.

El capítulo 2, titulado “El papel de la contabilidad de gestión en el desarrollo organizativo” es la respuesta al reto planteado en el capítulo 1, porque los procedimientos de la Contabilidad de Gestión pueden contribuir a la arquitectura organizativa asumiendo funciones como: transferir conocimiento a los individuos con capacidades de decisión, asignar capacidad de decisión a los indivi-

duos con conocimiento, medir la actuación de los individuos y regular incentivos que actúen sobre su comportamiento. Una visión esquemática del papel de la Contabilidad de Gestión en la creación de valor a través de la gestión empresarial se resume en la figura 1.

En esos procesos uno de los instrumentos claves en este contexto es el de los sistemas de medición del rendimiento (SMR), en los que se encuentra el conjunto de actuaciones y procesos que pretenden promover una actitud en los miembros de la organización acorde con los objetivos globales de la organización y que se traduzca en un proceso de mejora continua y de creación de valor. Para su mejor comprensión se desarrolla en distintos epígrafes la relación entre los SMR y los objetivos empresariales, su relación e influencia en los procesos de aprendizaje, así como la necesidad de que se vinculen con los sistemas de incentivos, tanto monetarios como no monetarios, para motivar a los miembros de la organización hacia el cumplimiento de esos objetivos empresariales.

El capítulo 3, “Implicaciones de la medición del rendimiento en la conducta”, nos acerca a las dificultades que conlleva esa medición y llama la atención sobre la necesidad de realizar de forma complementaria una medición objetiva y una medición subjetiva, por el problema que supone analizar el comportamiento humano.

La medición objetiva se basa en la selección de un conjunto de indicadores relevantes y de sus relaciones causa-efecto, procurando hacer un seguimiento a medio o largo plazo. Las limitaciones que presenta la medición objetiva requieren que se acompañe de una medición subjetiva en la que el evaluador tenga en cuenta otros

aspectos que no pueden ser resumidos en una sola magnitud, permitiendo considerar las cualidades de los trabajadores. Sin embargo, también estos sistemas de medición presentan deficiencias entre las que resalta que evaluar a los compañeros de trabajo no es una tarea fácil, de ahí la importancia de que se complementen ambos sistemas de medición. Finaliza el capítulo con una breve referencia a las implicaciones que tiene la necesidad de analizar los rendimientos de los grupos de trabajo.

El capítulo 4, “La medición del rendimiento a través de los modelos de capital intelectual”, es el eje central del documento. Comienza por definir el concepto de “Capital Intelectual” atendiendo distintas aproximaciones que ha habido a lo largo de los últimos años, entre las que destacamos que el análisis del capital intelectual es

el estudio de las raíces del valor de la empresa, la medida de los factores dinámicos ocultos bajos sus instalaciones y productos. El capital intelectual está integrado por la posesión de conocimiento, la experiencia aplicada, la tecnología organizativa, las relaciones con clientes y las habilidades profesionales que proporcionan a una empresa una ventaja competitiva en el mercado.

La diversidad de conceptos que integran el capital intelectual, el carácter intangible de muchos de ellos y su relación entre unos y otros, hacen necesario aún más su identificación, medición y la necesidad de divulgar esa información para que verdaderamente sea generador de competitividad. Por ello, los autores definen los tres componentes principales del capital intelectual: el capital humano, el capital estructural y el capital relacional. Además se describen los principales instrumentos de valoración del capital intelectual y de todos sus posibles componentes, tanto los financieros [EVA

(“Economic Value Added”), “q” de Tobin, diferencia entre el valor contable y el de mercado, el VAIC (“Value Added Intellectual Coefficient”), entre otros], como los no financieros (el cuadro de mando integral, el modelo de Skandia, o el modelo “Intellectus” actualizado, entre otros). La diversidad de componentes del capital intelectual es lo que da lugar a la variedad de modelos ya que atienden diferentes componentes o los clasifican e identifican de distinta forma.

En todo caso, lo importante es que las empresas integren algún tipo de modelo, el que les resulte más fiable, comprensible y que sea capaz de representar las capacidades de la empresa en particular.

En cuanto a la divulgación de información, se insiste en su importancia aunque no exista un modelo único, se describen unas orientaciones claves sobre los contenidos para que en la medida que sea posible la información sea comprensible y comparable. La utilización de indicadores financieros y no financieros, y la referencia a la información sectorial predominan en la mayoría de los informes.

Para finalizar, los autores presentan en el capítulo 5 los resultados obtenidos de la investigación realizada sobre el estado de implementación de estos modelos en la empresa española, lo que les ha llevado a diferenciar tres tipos de empresas: comprometidas, desconfiadas y escépticas. Esta diferenciación pone de manifiesto que el documento puede ser un instrumento clave para generar conocimiento al respecto y animar a las empresas a adecuar sus sistemas de medición para obtener una mayor credibilidad acerca de la creación de valor de su empresa.

Para los investigadores de este ámbito de la gestión se resumen en el anexo las características principales de los principales trabajos empíricos, nacionales e internacionales, publicados entre el año 2000 y el 2015, sobre la relación entre capital intelectual y la creación de valor, poniéndose de manifiesto diferentes realidades, de influencia de los componentes y sobre las particularidades del sector de estudio.

En resumen, el documento es un estudio muy completo de como los sistemas

de control de gestión deben adaptarse para ser capaces de identificar, medir e informar acerca de las variables intangibles que afectan la gestión empresarial actual, proporcionando un conocimiento clave a los profesionales para facilitar la toma de decisiones, así como para los investigadores de este objeto de estudio por las referencias que se proporcionan al respecto.

[Mercedes RUIZ LOZANO]

LÓPEZ GARCÍA, G. (2014) *Periodismo digital: redes, audiencias y modelos de negocio*, Salamanca, Comunicación social/ediciones y publicaciones, 178 pp.

Escribir sobre periodismo en estos tiempos no es tarea fácil. La transformación tecnológica, la *digitalización*, ha llevado a los medios de comunicación a una dimensión totalmente *disruptiva* respecto a su identidad, frente a sus audiencias y en torno a sus modelos de negocio. Aunque, sería mejor utilizar el gerundio como acción en curso para comprobar que la digitalización está llevando –porque el proceso es muy vivo y cambiante– a los medios de comunicación a dimensiones totalmente desconocidas.

En otras palabras, la digitalización está replanteando lo que es el periodismo, cuáles sus fundamentos y cual el lugar que ocupa en las sociedades democráticas. El ejemplo perfecto a escala global lo hemos tenido en las últimas elecciones estadounidenses. Con-

tra todo pronóstico, lo *mejor* de la prensa norteamericana, entendido el adjetivo mejor como referido a la prensa más prestigiosa del país y que ha representado tradicionalmente un modelo de credibilidad, liderada por cabeceras como *The New York Times* o *The Washington Post*, ha “perdido” frente al populismo de Donald Trump.

Una intensa campaña, en los estados de mayor influencia en el resultado final, y un uso hábil e inteligente –para cumplir sus objetivos– de los medios sociales, “twitter” sobre todo, han sido suficientes para convertir a la prensa de prestigio, la solución a las disfunciones democráticas, en un problema para los ciudadanos, clave de bóveda del “establishment” político y social, causante de los problemas del ciudadano medio norteamericano.

Esta lectura *alternativa* del periodismo, la manipulación casi indisimulada de las (nuevas) audiencias y las dificultades, –grandes– para rentabilizar los nuevos

modelos –digitales– son la consecuencia directa de la digitalización.

Y, sin embargo, no se trata de caer en una lectura inquietante y pesimista del futuro del periodismo tras la llegada de esta última revolución tecnológica. Sino de conocer, “datar” y proyectar el periodismo...digital.

Que es lo que trata este libro, *Periodismo digital: redes, audiencias y modelos de negocio*, de Guillermo LÓPEZ GARCÍA, Doctor en Comunicación Audiovisual, profesor titular de Periodismo en la Universidad de Valencia y un muy reconocido experto académico en medios y digitalización.

De hecho, además de atesorar una extensa trayectoria docente, y relevante en materia investigadora, el profesor López García es coordinador del congreso anual de Comunicación Digital de la Comunidad Valenciana, que llegó en noviembre pasado a su octava edición y dirigió, apenas unos días después, el I Congreso “Mediaflows”, sobre nuevas formas de comunicación y procesos de movilización política, precisamente, una de las dimensiones absolutamente distintas que ha abierto la digitalización de los medios, la nueva política.

El autor tiene claro que el periodismo digital –interpretemos el registro hasta la *comunicación digital*– supone esa acción en curso que se actualiza permanentemente y a una velocidad de vértigo, *Conforme escribo estas líneas* (en agosto de 2014, una vez finalizado el resto del libro) *pienso que lo que he escrito se está quedando anticuado*, y advierte, desde el punto de vista del lector, que *si usted lee esto en 2015 probablemente, sus contenidos tengan más vigencia que en 2020*.

Y aquí, vamos a recuperar. Todo parece haber cambiado mucho desde 2014 pero tampoco de manera tan definitiva como el propio autor vaticina. Y es que, al fin y al cabo, estamos ante una de las claves de la digitalización y del periodismo –en general– que sobrevuela el libro. El tiempo.

Cercano para establecer el paralelo entre dos revoluciones, la informática y la digital, que se reparten la paternidad de Internet. Herramientas y contenidos para contextualizar un escenario donde la fragmentación de medios, canales y audiencias suponen el reflejo, o quizá el punto de partida, de una era social que ha acabado por recuperar fórmulas políticas y económicas que parecían muy superadas como la salida natural al devenir de un mundo descreído y desorientado.

El tiempo, corto, –en 2002 apenas una década hasta la publicación del libro– que López García recuerda como el inicio de su actividad docente en periodismo digital, es el marco cronológico de un relato donde se recorre un camino trepidante a caballo de estos nuevos canales y herramientas para comunicar.

Desde los primeros blogs de entonces, hasta el auge actual de las redes sociales –incardinadas hoy en la categoría de medios sociales– pasando por la aparición de los canales de contenidos audiovisuales –You Tube– y la evolución tecnológica de ordenadores y soportes móviles, especialmente “tablets” y teléfonos. Y sobrevolando todo ello, el sentido capital del libro, la evolución –compleja e imprevisible, del periodismo ya digital, y sus distintos modelos de organización, gestión y negocio, alejados en concepto de su formulación tradicional.

Medios y público

El autor estructura el libro en siete capítulos para ordenar el recorrido. Comienza describiendo “los nuevos modelos y formas de la comunicación”, recordando que el cambio acelerado y “que tiende a acelerarse” de los medios afecta también “al público”. Nos comunicamos sin descanso a través de los dispositivos móviles y sus aplicaciones que permiten, además, distribuir contenidos con una misma codificación (los contenidos digitales) independientemente del soporte y con el único límite de la capacidad de almacenamiento que tenga el dispositivo.

Y nos comunicamos en red, lo que rompe también la periodicidad de la información en el mundo analógico. Nos comunicamos aquí y ahora con cualquiera en cualquier parte del mundo. Un medio digital puede editar contenidos en cualquier momento y ser “consumidos” en cualquier lugar del planeta. Esta comunicación en red ha sustituido a la comunicación de masas, que hoy se antoja ya vieja por el tremendo dinamismo del proceso.

El autor resume con acierto que la nueva comunicación en red ha decantado el poder tradicional de los medios hacia el público, en cuanto este puede, y lo está haciendo, adoptar un papel mucho más activo en el proceso gracias a las posibilidades que le abren las herramientas. Los medios se mantienen en el centro del espacio comunicativo, pero ya no determinan la agenda. En todo caso, “certifican lo que es importante”.

En el segundo capítulo López García relata la evolución de los medios digitales en España, los denomina “cibermedios”, en estos años de profunda crisis económica

y social y su paso a la realidad actual. Así, aporta la perspectiva general con los efectos de la triple crisis en los medios, económica junto al conjunto de los sectores de actividad; publicitaria, por el efecto de la económica y del sector de los medios de comunicación, insertos en su propio paso de lo analógico a lo digital.

Luego, va describiendo con precisión y profusión los grandes y pequeños nombres del periodismo digital español desde los viejos cibermedios hasta los actuales nativos digitales y sus proyectos dirigidos exclusivamente a una nueva audiencia digital, así como algunos de los modelos (contenidos de pago o agregadores de noticias ajenas). Desde la evolución de los medios convencionales a digitales hasta los proyectos de los llamados “periodistas de papel” en Internet.

Es precisamente la figura del nuevo periodista digital la que ocupa el tercer capítulo y lo hace desde el punto de vista de sus condiciones profesionales. Y aquí entramos en uno de los grandes temas de debate actual: la viabilidad económica de la oferta comunicativa en Internet y su rentabilidad económica. En otras palabras, de la *monetización* de los proyectos digitales de comunicación, amén, naturalmente, de la evolución de las cuentas de resultados de los grandes medios, cuyos ingresos vienen en un porcentaje cada vez mayor de la publicidad digital.

En este sentido, hay que apuntar que la publicidad digital creció en España un 23 por ciento en 2016, hasta los 1.600 millones de euros, frente a los 3.800 de la denominada “off line” (prensa, radio, Tv y exteriores), según los datos de la consultora IPG Mediabrands.

Volviendo al libro, su cuarto capítulo está dedicado a las audiencias, de las que destaca su dinamismo, *es un público mucho más activo y mucho más eficaz en el acceso y consumo de contenidos* como una de las grandes diferencias frente al comportamiento de los públicos tradicionales. Es la interactividad.

El quinto, es, quizá uno de los más relevantes, porque trata de la nueva producción de contenidos –uno de los mantras de la comunicación digital– para Internet; como fluye la información, ahí entra la ventaja de configurarse individualmente y con rapidez y comodidad, una “agenda informativa propia”, pero también la de “buscar y leer” que el autor recuerda como indispensables en cuanto a poder seleccionar con criterios.

Aquí entra en juego el análisis sobre los canales, en este caso la relevancia de los medios sociales, las redes, cuyo espacio en el periodismo digital es estimado por el autor en torno a un 33 por ciento en los próximos años.

Igualmente, se habla de las empresas periodísticas en “este escenario de incertidumbre”, a caballo de los sistemas de acceso a la información, que sirve al autor para recapitular sobre temas, enfoques y técnicas de redacción y edición de contenidos para Internet. Como decíamos al principio: modelos de negocio.

Géneros y redes sociales

El capítulo sexto recorre los géneros periodísticos en la era digital y el autor los deno-

mina directamente géneros digitales: habla de la noticia, la información; del reportaje, la interpretación; de la argumentación –con el problema, que realmente lo es, de que una buena información requiere una buena inversión y una opinión es absolutamente gratuita.

Y precisa un nuevo género: el dialógico, nacido de la interactividad, clave de bóveda de los medios sociales que ocupan el último capítulo, a modo de final lógico. Qué caracteriza a las redes sociales, como se organizan, cuál es su tipología, qué son las comunidades virtuales, etc. Aparecen entonces los nombres relevantes: Facebook, Twitter, LinkedIn, YouTube, Instagram... las redes sociales que hoy día siguen manteniendo el paso (recordemos que el autor finalizó el libro en 2014) en mayor o menor medida en cuanto a su carácter generalista.

El periodismo a través de las redes sociales, más bien el uso que los periodistas pueden hacer de ellas –nada que ver con lo que se denomina “periodismo ciudadano”– y la gestión de la comunicación corporativa a través de estos medios cierran el libro. Con las necesidades y aciertos y los errores que se producen en ellos.

Como dice el autor, posiblemente el contenido del libro requiere una cierta actualización ya en 2017, pero sus fundamentos son acertados. Como el relato de lo que es el periodismo (digital); la naturaleza de sus audiencias y modelos de negocio.

[Francisco J. BOCERO DE LA ROSA]

NOTICIAS

AA.VV. (2017) *Anuario Económico de Córdoba 2016*, Córdoba, Edita Diario Córdoba, 200 pp.

Por octavo año consecutivo se publica el *Anuario Económico de Córdoba*, en este caso sobre lo acontecido en el año 2016; ha sido editado por el Diario Córdoba, con el patrocinio de la Universidad Loyola Andalucía, la Diputación de Córdoba y la Caja Rural del Sur. El consejo asesor ha estado formado por Gabriel M. Pérez Alcalá, José Javier Rodríguez Alcaide, Pedro Caldentey del Pozo, Francisco J. Bocero de la Rosa y Fernando Fuentes. Contiene un elevado número de artículos redactados por profesores de la Universidad Loyola y de la Universidad de Córdoba, así como periodistas del Diario Córdoba y profesionales de la economía.

Como en ediciones anteriores se ha centrado en la economía cordobesa y asimismo con algunas referencias a la economía española y la internacional. El libro lleva como subtítulo la expresión: *La nueva economía*. En la misma portada aparece una frase que alude a la situación del año 2016:

El año 2016 ha mantenido el crecimiento tras la crisis, pero también las desigualdades. La mejora de la economía no ha seguido el ritmo de España y Andalucía. ¿Podemos hablar del final de la crisis? Córdoba le está dando al "play" de la nueva economía en un momento que aún está cargado de interrogantes.

Se trata por tanto de una valoración positiva de la economía de Córdoba, con algunas alusiones a ciertos factores críticos.

El libro mantiene en líneas generales el esquema de las publicaciones anteriores. La primera parte se titula "Presentaciones" y se compone de los siguientes artículos: "La secuencia de una década" de Francisco Luís Córdoba, director del Diario Córdoba en este texto, se observa que dado que corresponde al número ocho y que abarca todos los años de la crisis, se hace referencia a un periodo decenal; "El triángulo virtuoso de la economía andaluza" de Antonio Ramírez de Arellano, Consejero de Economía y Conocimiento de la Junta de Andalucía; "La economía postcrisis" de Gabriel M. Pérez Alcalá, Rector de la Universidad Loyola Andalucía (Contiene la siguiente frase:

La economía postcrisis es más competitiva, más flexible, más localizada... Más desigual, menos social, probablemente menos humana...);

"Trabajando por el empleo y la riqueza" de Antonio Ruiz Cruz, Presidente de la Diputación de Córdoba; "Hacia una recuperación integradora" de Isabel Ambrosio, Alcaldesa de Córdoba y "El año sin gobierno en el que se consolidó el crecimiento" de José L. García Palacio, Presidente de Caja Rural del Sur.

La segunda parte se denomina "Las claves"; se inicia con el artículo "Enfoque. Un año con incertidumbre" de Manuel Alejandro Cardenete; tiene un párrafo interesante:

La evolución de las economías avanzadas presenta previsiones de cierta mejoría en 2017... debido al fortalecimiento de la actividad y a una orientación más expansiva de la política fiscal de Estados Unidos;

hay otros artículos sobre el mundo y Europa de P. Caldentey; de las economías regional y provincial de Francisco García Navaja y Francisco Expósito; un Enfoque de 2016 de Fernando Fuentes; sobre el empleo de Melania Salazar y Francisco Expósito; en relación con la empresa de Araceli de los Ríos y Francisco Expósito; sobre la renta básica de Eduardo Moyano; un panorama financiero redactado por M^o Carmen López Martín y Francisco Expósito; finalmente se dedican varios textos a la iniciativa pública, escritos por Emilio Lora e Isabel Leña.

La tercera parte está orientada a "La co-yuntura". En primer lugar Fernando Lara de Vicente realiza un enfoque que titula "Una recuperación con demasiadas sombras". A continuación se estudian los distintos sectores económicos por parte de Pedro P. Pérez Hernández, Olexandr Nekhay, Francisco Bocero, Fabio Gómez Sterm, Genoveva Millán y Pilar Campoy. La salud y la educación son analizadas por Emma Motrico y Francisco Pérez Fresquet.

"La memoria de actualidad" corresponde a la cuarta parte. José M. Casado Raigón hace el enfoque que titula "Crisis y postcrisis en la economía cordobesa"; se dedican dos apartados a los protagonistas y hechos destacados de 2016.

Quinto apartado "La empresa cordobesa"; aquí, el enfoque previo ha sido escrito por José Javier Rodríguez Alcaide que lo titula: "Se debe contar con los empresarios"; se

destacan después datos de un elevado número de empresas cordobesas.

El último apartado es "¿El fin de la crisis?"; Pedro Caldentey escribe el enfoque que llevan los títulos: "¿Estamos en la senda de la recuperación? ¿Hemos cambiado?". Hay unas páginas sobre las instituciones, públicas y privadas cordobesas y una encuesta a personas relevantes sobre el futuro, problemas y sectores de la economía de Córdoba; se completa con varios artículos sobre el crecimiento (Luís Amador); la desigualdad (M^o Carmen López); la calidad de vida (Ana Hernández); la demografía (Pedro Caldentey, Francisco Bocero y Yolanda Muñoz); sobre la empresa (Horacio Molina, Jesús Duarte, M. Carmen Delgado); también sobre las políticas medioambientales (Francisco S. Cobos); finaliza con un artículo titulado "Un fin incierto y lleno de interrogantes" cuyo autor es Francisco Bocero, en el que destaca la siguiente frase:

La desigualdad ha crecido moderadamente durante la crisis en Europa y de manera más pronunciada en España. Los datos del paro siguen siendo aún demasiado altos.

Esta frase y otras anteriores nos muestran una valoración positiva de la economía cordobesa pero con un cierto pesimismo respecto a los aspectos sociales y laborales.

Libro interesante como estudio y análisis de una economía local, en el que se indica también el marco que la condiciona; desde nuestro punto de vista, esta publicación merece una valoración positiva. [ARF]

ANNO 68
APRILE
2017

04

Un Sinodo per i giovani
alle prese col futuro

I Messaggi per la pace:
una riflessione lunga 50 anni

Dietro le quinte della corsa all'Eliseo

Prospettive sul sindacato
in cerca di identità

Una voce nel dibattito
sulla gestazione per altri

Che cosa fa la UE per l'ambiente?

I congedi di paternità
e le politiche per la famiglia



es

aggiornamenti sociali
orientarsi nel mondo che cambia

RELACIÓN DE EVALUADORES DE LA REVISTA DE FOMENTO SOCIAL EN EL AÑO 2016

- José Manuel Caamaño López..... Universidad Pontificia Comillas, Madrid
- Pedro Caldentey del Pozo Universidad Loyola Andalucía
- Joaquín Castellón Martín Centro de Estudios Teológicos, Sevilla
- Grégoire Catta..... Centre Sèvres, París
- Francisco Cobos Ruiz Agencia de Medio Ambiente y Agua de Andalucía
- José María de la Paz Calatrava..... Departamento de Estudios, Promi, Cabra (Córdoba)
- Rosa Gallardo Cobos Universidad de Córdoba
- Jordi Giró i París..... Universidad Ramon Llull, Barcelona
- Vicente González Cano Fondo UE-SICA, Managua
- Auxiliadora González Portillo Universidad Loyola Andalucía
- Manuel López Casquete de Prado .. Universidad Loyola Andalucía
- M^o Mar Manzano Fernández..... Universidad de Córdoba
- Gloria Martínez Cousinou..... Universidad Loyola Andalucía
- Carmen Merchán Hernández..... Universidad Loyola Andalucía
- José Mora Galiana..... Universidad Pablo de Olavide, Sevilla
- Emilio Morales Fernández..... Universidad Loyola Andalucía
- M^o Mar Ridaura López Universidad Loyola Andalucía
- Jesús Sánchez Fuentes Universidad Complutense, Madrid
- Teresa Torregrosa Martí Universidad de Alicante
- José Luis Trechera Herreros Universidad Loyola Andalucía
- Diego Velasco Villa Universidad Politécnica de Madrid

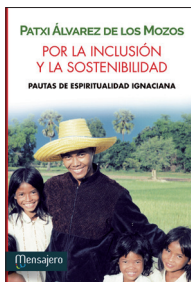
PATXI ÁLVAREZ DE LOS MOZOS

**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.

Fe de erratas RFS 71 (2016)

Nº 281 (71/1)

En página 3, debería figurar 71/1.

En página 17 y todas las siguientes en que parece Miravet debería decir Mir**ab**et.

En página 228, el orden debería ser el inverso en la referencia bibliográfica: **SECRETARIADO PARA LA JUSTICIA SOCIAL Y LA ECOLOGÍA – COMPAÑÍA DE JESÚS.**

A continuación de la página 260, en la relación de **editoriales** falta el del nº 276.

Nº 282 (71/2)

En páginas 261 y 381, el orden correcto es **Oriente medio** (y no Medio Oriente).

En página 267, cuarto párrafo “El calificativo sólo si es integral es **un** verdadero humanismo”.

En página 268, sobra una vez **OO.CC.** y falta un cierre de paréntesis en la primera cita.

La bibliografía de ese artículo figura correctamente en pp. 671–672.

A continuación de la página 428, en la relación de **editoriales** falta el del nº 276.

Nº 283–284 (71/3 y 4)

En página 454, no consta la referencia a la versión en inglés del editorial.

En página 629, en nota 1ª, debería decir **colaboración**.

En páginas 679 a 681 debería haber entrada por los apellidos de los segundos y, eventualmente, siguientes autores de las colaboraciones (AMADOR HIDALGO, Francisco, FONT GALÁN, GARCÍA MORENO, LEAL-MILLÁN, etc.).

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 la 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).

III Simposio UNIJES de Pensamiento Social Cristiano

Kristau Pentsamendu Sozialari buruzko UNIJESen III Hitzaldia

Desarrollo Humano Integral: una aportación del
Pensamiento Social Cristiano al servicio de la justicia global

En el 50 aniversario de Populorum Progressio (1967-2017)



Universidad de Deusto, Bilbao
28 - 30 de junio de 2017

Deustuko Unibertsitatea, Bilbao
2017ko ekainaren 28tik 30era arte

Organizan / Antolatzaileak:



Campus de
Excelencia
Internacional



Presentación

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, sale 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 en el 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 el **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)”**, organizado por la Universidad de Deusto, en Bilbao, los días 28-30 de junio de 2017, para reflexionar acerca de estos temas en el contexto del mundo actual y siguiendo el camino trazado por el papa Francisco.

El simposio se desarrollará a lo largo de cuatro grandes áreas temáticas: 1/ **“El desarrollo humano integral en la teología cristiana”**, 2/ **“La misión de la Iglesia en relación con el desarrollo humano”**, 3/ **“Ética económica mundial”** y 4/ **“Empresa y desarrollo humano integral”**. Los participantes que lo deseen podrán exponer papers en el simposio, previamente evaluados por un comité científico. Todos los papers aprobados serán publicados.

El Simposio incluirá una **conferencia abierta al público**, en la Universidad de Deusto, el 28 de junio, por la mañana.

Grupos organizadores:

Grupo de Pensamiento Social Cristiano de UNIJES y Red Humanitas del Aristos Campus Mundus (ACM): Ricardo Aguado (Universidad de Deusto), José Manuel Aparicio (Universidad Pontificia Comillas), José Manuel Caamaño (Universidad Pontificia Comillas), Ildelfonso Camacho SJ (Facultad de Teología de Granada), Fernando de la Iglesia SJ (Universidad de Deusto), José María Margenat SJ (Universidad Loyola Andalucía), Teodor Mellen (ESADE), M. Dolors Oller (ESADE) y José Sols (IQS).

Entidades convocantes:

- Universidad de Deusto
- UNIJES
- Aristos Campus Mundus (Universidad Ramon Llull, Universidad de Deusto, Universidad Pontificia Comillas)

Centros que constituyen UNIJES:

- Universidad Pontificia Comillas (Madrid)
- Universidad de Deusto (Bilbao – San Sebastián)
- IQS (Universidad Ramon Llull, Barcelona)
- ESADE (Universidad Ramon Llull, Barcelona)
- Universidad Loyola Andalucía (Córdoba - Sevilla)
- INEA (Valladolid)
- Escuela Universitaria de Magisterio (Úbeda, Jaén)
- Facultad de Teología de Granada
- Instituto de Teología Fundamental (Sant Cugat del Vallès, Barcelona)
- HTSI – F. de Turismo y Dirección Hotelera (Universidad Ramon Llull)
- CSAG-Centro Adscrito a la Universidad de Comillas (Palma de Mallorca)

Coordinador general del simposio:

Ricardo Aguado

Comité científico:

José Manuel Aparicio, José Manuel Caamaño y José Sols

Comité organizador:

Ricardo Aguado, José Sols, José Manuel Aparicio y José Manuel Caamaño

Secretaría de la organización del simposio:

Gabinete de Comunicación Institucional de la Universidad de Deusto

Miércoles, 28 de junio

PROGRAMA PROVISIONAL

Lugar: Edificio de La Comercial, Universidad de Deusto
(Av. de las Universidades, 24 - Bilbao)

12.00 h: Registro

Lugar: Hall, Edificio de La Comercial

12.30 h: Apertura del simposio

- **P. José María Guibert. SJ.** Rector Magnífico de la Universidad de Deusto
- **P. Jaime Oraá, SJ.** Delegado de la Plataforma Apostólica Territorial de Loyola. Presidente de UNIJES.
- **Mons. Mario Iceta.** Obispo de Bilbao
- Presentación del Simposio: **Dr. Ricardo Aguado.** Coordinador en el campus de Bilbao del departamento de economía UD-DBS y miembro del Grupo de Pensamiento Social Cristiano de UNIJES

** Entrada libre hasta completar aforo*

Lugar: Auditorio Icaza - Planta baja, Edificio de La Comercial

13.00 h: Conferencia pública: La antropología teológica de *Populorum Progressio*

- **Prof. Rafael Amo.** Universidad Pontificia Comillas

** Entrada libre hasta completar aforo*

Lugar: Auditorio Icaza - Planta baja, Edificio de La Comercial

13.30 h: Visita guiada por la Universidad de Deusto

** Asignación de plaza por orden de inscripción. Máximo: 25 plazas*

Punto de encuentro: Hall junto a la zona de registro, Edificio de La Comercial

14.15 h: Comida

Lugar: Comedor ESIDE, Edificio de La Comercial

15.30 h: Mesa redonda: “El desarrollo humano integral en la teología cristiana y en el sistema internacional de derechos humanos”

- **Carlos García de Andoin.** Instituto Diocesano de Teología Pastoral, Obispado de Bilbao
- **Gorka Urrutia Asua.** Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto
- Moderador: **José Sols.** IQS, Universidad Ramon Llull

Lugar: 3ª Planta, Edificio de La Comercial

17.00 h: Pausa-café

Lugar: Lucernario - 3ª Planta, Edificio de La Comercial

17.30 h: Sesiones paralelas de exposición de *papers* y de diálogo

- Sesión I

- Moderadora: **Aida Llamosas.** Universidad de Deusto

- Sesión II

- Moderador: **José Manuel Caamaño.** Universidad Pontificia Comillas

Lugar: 3ª Planta, Edificio de La Comercial

18.30 h: Final de la sesión

Jueves, 29 de junio

PROGRAMA PROVISIONAL

Lugar: Edificio de La Comercial, Universidad de Deusto
(Av. de las Universidades, 24 - Bilbao, 48007)

9.30 h: Ponencia: “La Misión de la Iglesia a la luz de *Populorum Progressio*”

- **Belén Rodero**. Responsable del área de caridad y justicia, Obispado de Bilbao
- Moderador: **José Manuel Aparicio**. Universidad Pontificia Comillas

Lugar: 3ª Planta, Edificio de La Comercial

11.00 h: Pausa-café

Lugar: Lucernario - 3ª Planta, Edificio de La Comercial

11.45 h: Sesiones paralelas de exposición de *papers* y de diálogo

- Sesión I

- Moderador: **Ildelfonso Camacho SJ**. Facultad de Teología de Granada

- Sesión II

- Moderadora: **Dolors Oller**. ESADE, Universidad Ramon Llull

Lugar: 3ª Planta, Edificio de La Comercial

13.30 h: Comida

Lugar: Comedor ESIDE, Edificio La Comercial

15.00 h: Mesa redonda: “Ética económica mundial”

- **Gaël Giraud, SJ**. Universidad Paris-Sorbonne
- **Claus Dierksmeier**. Global Ethic Institute, Universidad de Tübingen
* *Ponencia en inglés*
- Moderador: **Ricardo Aguado**. Universidad de Deusto

Lugar: 3ª Planta, Edificio de La Comercial

16.15 h: Pausa-café

Lugar: Lucernario - 3ª Planta, Edificio de La Comercial

16.45 h: Sesiones paralelas de exposición de *papers* y de diálogo

- Sesión I

- Moderador: **Jabier Martínez**. Universidad de Deusto

- Sesión II

- Moderador: **Manuel López Casquete**. Universidad Loyola Andalucía

Lugar: 3ª Planta, Edificio de La Comercial

18.30 h: Final de la sesión

Viernes, 30 de junio

PROGRAMA PROVISIONAL

Lugar: Edificio de La Comercial, Universidad de Deusto
(Av. de las Universidades, 24 - Bilbao, 48007)

9.30 h: Mesa redonda: “Empresa y desarrollo humano integral”

- **Juan Manuel Sinde**. Arizmendiarrjeta Kristau Elkarte
- **Leonardo Becchetti**. Universidad Tor Vergata
* Ponencia en inglés
- Moderador: **José María Margenat, SJ**. Universidad Loyola Andalucía

Lugar: 3ª Planta, Edificio de La Comercial

11.15 h: Pausa-café

Lugar: Lucernario - 3ª Planta, Edificio de La Comercial

11.45 h: Sesiones paralelas de exposición de papers y de diálogo

- Sesión I
 - Moderador: **Massimo Cermelli**. Universidad de Deusto
- Sesión II
 - Moderador: **José Manuel Aparicio**. Universidad Pontificia Comillas

Lugar: 3ª Planta, Edificio de La Comercial

12.45 h: Puesta en común final del simposio

- **Manuel López Casquete**. Universidad Loyola Andalucía
- **Ricardo Aguado**. Miembro del Grupo de Pensamiento Social Cristiano de UNIJES y coordinador del Simposio

Lugar: 3ª Planta, Edificio de La Comercial

13.10 h: Clausura del simposio

- **P. Jaime Oraá, SJ**. Presidente de UNIJES
- **P. Juan José Etxeberria, SJ**. Vicerrector de Comunidad Universitaria e Identidad y Misión, Universidad de Deusto

Lugar: 3ª Planta, Edificio de La Comercial

13.30 h: Final del simposio



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



JESUITAS
CONFERENCIA DE PROVINCIALES
EN AMÉRICA LATINA - CPAL

Editoriales de *Revista de Fomento Social* de 1991 a 2016

TÍTULO	AÑO	Nº	TÍTULO	AÑO	Nº
La guerra del golfo, ¿ha terminado?	1991	182	La política económica del gobierno popular: España, ¿va bien?	1998	211
Elecciones municipales y autonómicas	1991	183	La crisis financiera mundial	1998	212
<i>Centesimus Annus</i>	1991	183	La solidaridad interterritorial en cuestión	1999	213
El resurgir de los nacionalismos	1991	184	Las elecciones del 13 de junio: ¿qué modelo de democracia?	1999	214
1992: escuchar a América latina	1992	185	¿Es posible la "tercera vía"?	1999	215
Después de Maastricht: más Europa	1992	186	Empresa y sociedad: interrogantes éticos	2000	217
El plan de convergencia	1992	187	Globalización integradora vs. globalización excluyente	2000	218
Se acabó el 92: hora de balances	1992	188	En torno a la crisis de <i>Manos Unidas</i>	2000	219
Tormenta monetaria sobre Europa	1992	188	Las jornadas sociales de la Compañía de Jesús	2000	220
La década de gobierno socialista: un balance político	1993	189	La enseñanza de iniciativa social. Razones y desafíos	2001	221
La década de gobierno socialista: un balance económico	1993	190	Las cajas de ahorros bajo la presión política, económica y social	2001	222
Mercado y solidaridad a propósito del acuerdo del GATT	1994	193	La Política Agraria Común europea en un mundo globalizado	2001	223
El empleo en España	1994	194	Migraciones y globalización: los derechos humanos como marca de referencia	2001	224
Modernización de la administración y función pública	1994	195	Familia y trabajo	2002	225
Las dos batallas del 0,7%: solidaridad y desarrollo	1994	196	Nuevas tecnologías y cambio económico: interrogantes a propósito de la segunda modernización andaluza	2002	226
Elecciones municipales en un contexto de crisis e incertidumbre	1995	197	De Río (1992) a Johannesburgo (2002): éxito o fracaso de la cumbre mundial sobre el desarrollo sostenible	2002	227
Crisis y futuro del Estado del bienestar	1995	198	Vivir en la sociedad de consumo	2002	228
De cumbre a cumbre	1995	199	Acción política y comportamiento de los católicos en España	2003	229
Un instrumento para la promoción de la justicia	1995	200	Economía mundial: bajo el signo de la incertidumbre	2003	230
Elecciones del 3 de marzo	1996	201	La economía española durante el gobierno de Aznar: la expansión diferente	2003	231
Medios de comunicación social en una sociedad democrática	1996	202	Sociedad de la información, ¿sociedad de la comunicación?: aportaciones para la reflexión	2003	232
El reto de la pobreza	1996	203	Dos días de marzo	2004	233
Las migraciones: problema o síntoma	1996	204	Financiación autonómica: un reto para el nuevo gobierno	2004	233
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			

TÍTULO	AÑO	Nº
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
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

TÍTULO	AÑO	Nº
La crisis del euro	2010	260
“Vivir de otra manera”. Una ética para la sostenibilidad	2011	261
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
Revivificar una comunidad de memoria y progreso. El papa Francisco en el Parlamento europeo	2014	276
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
Puertas abiertas / puertas cerradas: los refugiados ponen en evidencia a Europa	2016	283–284
Los discursos del odio: una amenaza a la construcción democrática de la tolerancia	2017	285

editorial 
SALTERRAE



La globalización ha situado la participación social y política ante nuevos desafíos: por un lado, el desafío de una economía que tiende a mercantilizar las relaciones humanas; por otro, el de un derecho político donde la justicia se desentiende de su dimensión social y cordial. Estos desafíos simplifican la ética democrática, porque generan una cultura donde las responsabilidades cívicas y la promoción de la justicia se plantean al margen de las fuentes morales o religiosas de los ciudadanos, como si las instituciones democráticas fueran de mayor calidad cuando no se nutren de convicciones morales o religiosas.

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 
SALTERRAE



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


SALTERRAE

Presencia Social

José Sols Lucia (ed.)

Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI

*A partir de la encíclica
Caritas in veritate*


SALTERRAE

Presencia
Social

editorial 
SALTERRAE



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.

editorial 
SALTERRAE



GAËL GIRAUD
La ilusión financiera

208 págs.
P.V.P.: 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.


SALTERRAE

Presencia
Social

Gaël Giraud

La ilusión financiera

editorial 
SALTERRAE

José Ignacio González Faus

¿El capital
contra
el siglo XXI?

*Comentario teológico
al libro de Thomas Piketty*

EE CJ
SALTERRAE Comentario | Justicia

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*

EE CJ
SALTERRAE

CJ
Cristianismo | Justicia

Presencia
Teológica

editorial 
SALTERRAE

José Ignacio Calleja

Misericordia,
caridad
y justicia social

Perspectivas y acentos

EE
SALTERRAE

Presencia
Social

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

EE CJ
SALTERRAE

Presencia
Social

editorial 
SALTERRAE



LEONARDO BOFF
La sostenibilidad
Qué es y qué no es

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.

Leonardo Boff

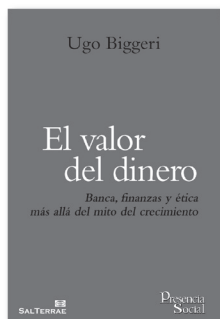
La sostenibilidad

Qué es y qué no es


SALTERRAE

Presencia
Social

editorial 
SALTERRAE



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

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).

Ugo Biggeri

El valor del dinero

*Banca, finanzas y ética
más allá del mito del crecimiento*


SALTERRAE

Presencia
Social

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 a los índices, resúmenes (*abstracts*) y palabras clave (*key-words*) 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 gratis 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

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: revistadefomentosocial@uloyola.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.



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
ETEA
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

Los discursos del odio: una amenaza a la construcción democrática de la tolerancia

La misión de las universidades y escuelas de negocios de la Compañía de Jesús: retos y prioridades, **ENRIQUE LÓPEZ VIGURIA**

Docencia, investigación y gestión en una universidad: claves ignacianas, **ENRIQUE SANZ GIMÉNEZ-RICO S. I.**

De la norma al ordenamiento. Aspectos de la doctrina jurídica de Francisco Suárez, **ANTONIO ENRIQUE PÉREZ LUÑO**

La relevancia de una mística universitaria. Reflexiones acerca del presente y futuro de la universidad a partir de Klaus Heinrich e Ignacio Ellacuría, **SEBASTIAN PITTL**

Francisco López Casero, sociólogo, antropólogo y economista. *In memoriam*, **EDUARDO MOYANO ESTRADA**