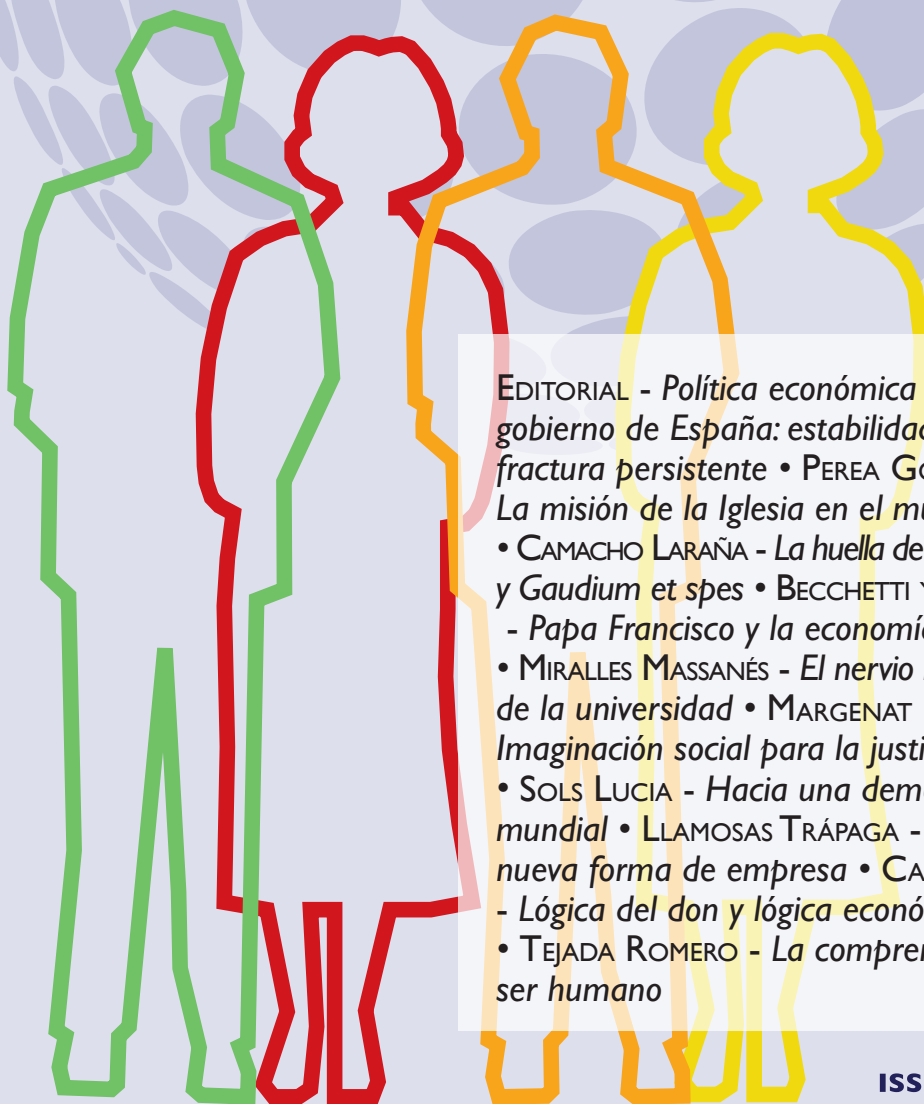


Volumen 70 - 2015 - número 279-280

70
aniversario
1946 - 2015

Revista de Fomento Social



EDITORIAL - *Política económica del gobierno de España: estabilidad lograda, fractura persistente* • PEREA GONZÁLEZ - *La misión de la Iglesia en el mundo*
• CAMACHO LARAÑA - *La huella de Juan XXIII y Gaudium et spes* • BECCHETTI Y CERPELLI - *Papa Francisco y la economía civil*
• MIRALLES MASSANÉS - *El nervio humanista de la universidad* • MARGENAT PERALTA - *Imaginación social para la justicia*
• SOLS LUCIA - *Hacia una democracia mundial* • LLAMOSAS TRÁPAGA - *Una nueva forma de empresa* • CASTRO CEA - *Lógica del don y lógica económica*
• TEJADA ROMERO - *La comprensión del ser humano*

ISSN 0015 6043

Revista de Fomento Social

RFS

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

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

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

Director

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

Editora

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

Secretaría

Pilar Tirado Valencia (ptirado@uloyola.es)

Consejo de Redacción

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

Colaboradores para la traducción al francés y al inglés

Raymond García Sénéchal
Esther Menor Campos
Maureen Sullivan

Secretario técnico

Antonio Chacón Arjona (ccsh@probesi.org)

Administración y Suscripciones

José Almendros Márquez (jalmeid@uloyola.es)

Administración de la página web

Francisco Cortés Martínez (fcortes@uloyola.es)

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



UNIVERSIDAD
LOYOLA
ANDALUCÍA

*Publicación trimestral
de Ciencias Sociales*

EDICIÓN, REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

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

www.revistadefomentosocial.es

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN PARA 2016

ESPAÑA
36 € (IVA incluido)

EUROPA
75 €

RESTO DEL MUNDO
85 €

NÚMERO SUELTO
9 € (IVA incluido)

ISSN:
0015-6043

DEPÓSITO LEGAL:
N-1.437-1958

IMPRIME:

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

Revista de Fomento Social

ÍNDICE

EDITORIAL 371

- Consejo de redacción: *Política económica del gobierno de España 2011-2015: estabilidad lograda, fractura persistente* 371

LA IGLESIA EN EL MUNDO: LA AUTONOMÍA DE LA REALIDAD A LA LUZ DE LA FE, en el cincuentenario de *Gaudium et spes* · 1965-2015 SEGUNDO SIMPOSIO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO (UNIJES, Barcelona 1-3 julio 2015)

- José SOLS LUCIA y Manuel LÓPEZ CASQUETE DE PRADO: *Presentación* 395

ESTUDIOS 401

- Joaquín PEREA GONZÁLEZ: *La misión de la Iglesia en el mundo actual* 401
- Ildefonso CAMACHO LARAÑA S. I.: *La huella de Juan XXIII en la Constitución pastoral *Gaudium et spes** 443
- Leonardo BECCHETTI y Massimo CERMELLI: *Papa Francisco y la economía civil: una vía para el bien común en la economía global* 479
- Josep MIRALLES MASSANÉS S. I.: *El nervio humanista de la universidad* 501

NOTAS 527

- José MARÍA MARGENAT PERALTA S. I.: *Imaginación social para la justicia, misión de la universidad jesuita* 527
 - José SOLS LUCIA: *Hacia una democracia mundial: la idea de autoridad mundial en la doctrina social de la Iglesia* 539
 - Aida LIAMOSAS TRÁPAGA: *Los principios de *Gaudium et spes* como base para una nueva forma de hacer empresa* 553
 - José CASTRO CEA: *Lógica del don y lógica económica* 567
 - Jesús TEJADA ROMERO: *La comprensión del ser humano. Aportaciones de Michel Henry* 587
-

TRIBUNA **597**

- Lorenzo ESTEPA MOHEDANO y José María MARGENAT PERALTA S.I.: *Una sola familia humana: hospitalidad y derechos humanos de las personas inmigrantes* 597

BIBLIOGRAFÍA. Coordinación de Adolfo RODERO FRANGANILLO **607**

- **Resenciones**
 - BIGGERI, V. (2014) *El valor del dinero - Banca, finanzas y ética más allá del crecimiento*
[Adolfo RODERO FRANGANILLO] 607
 - Porras Nadales, A. (2014) *La acción del gobierno. Gobernabilidad, gobernanza, gobermedia*
[Eduardo IBÁÑEZ RUIZ DEL PORTAL] 613
- **Reseñas** 618
- **Noticias** 643

ÍNDICE GENERAL DEL AÑO 2015 **645**

Estadística de artículos y notas recibidos durante el año 2015 **653**

Relación de evaluadores en el año 2015 **653**

La Revista de Fomento Social está

INDEXADA:

- **Fuente Académica** (Ebsco)
- **Dialnet, Econis**
- **ISOC**
- **IBSSL: Internatonal 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

Política económica del gobierno de España 2011-2015: estabilidad lograda, fractura persistente

Consejo de redacción

Resumen: Siguiendo la costumbre de nuestra revista, analizar y evaluar las políticas económicas de los Gobiernos que terminan una legislatura, este editorial trata sobre la etapa del Gobierno Rajoy de 2011 a 2015. Existe un amplio consenso sobre la obligación de una política de austeridad que el marco europeo imponía en 2011 para evitar la intervención. En el contexto europeo y español de aquel año, el Gobierno no tenía otra salida que la estabilidad presupuestaria con la contención del gasto público. Desde el supuesto de que la política económica es ante todo política, aunque una de sus formas complejas, y de que toda política económica debe tener en cuenta los condicionamientos del contexto inmediato que más influencia ejerce en aquélla, nuestro análisis de ésta intenta explicar el comportamiento de los agentes públicos, esencialmente el Gobierno, en ese período.

El editorial parte del análisis de la situación en diciembre de 2011, marcada por la recesión y por un apoyo electoral muy relevante al partido llamado entonces a formar gobierno; después se refiere al primer bienio (2012-2013), centrado en los ajustes y en el activismo reformista para ganar credibilidad interior y competitividad exterior y así “evitar el rescate”, para lo cual se iniciaron duras políticas de ajustes y reformas en el mercado de trabajo y en la reestructuración bancaria, con resultados como estos: crecimiento económico, estabilidad presupuestaria e impopularidad de los ajustes. El segundo bienio (2014-2015) ha estado marcado por la “salida de la crisis”, cuyos objetivos eran generar más amplias expectativas y aumentar los votos posibles para el Gobierno. En esta etapa han existido algunas políticas de reformas fallidas, además de que parte importante de la población haya sufrido las consecuencias sociales de la austeridad con un aumento creciente de la fractura social. En la conclusión del editorial sobre esta legislatura compleja, marcada por una recuperación económica con dificultades, subrayamos el logro de la estabilidad presupuestaria y la creciente fractura social, de la que han derivado una grave fragmentación política, territorial y generacional.

En estos años ha habido *mucha economía, pero menos política*, ha habido *gestión*, pero no *liderazgo* del Estado y de su política económica. La economía española vive desde 2014 una *recuperación con dificultades*. Si el objetivo era simplemente “salir del abismo económico”, hay que concluir que éste se ha logrado; si pensamos “a qué coste”, probablemente éste puede considerarse demasiado alto.

Palabras clave: *ajuste, austeridad, credibilidad, competitividad, costes sociales, estabilidad presupuestaria, fractura generacional, fractura territorial, política económica, políticas fallidas de reforma.*

Fecha de aprobación: 17 de diciembre de 2015.

Economic policy of the Government of Spain 2011-2015: achieved stability, persistent fracture

Editorial Board

Abstract: Following the custom of our journal, analyze and evaluate the economic policies of Governments which end a legislature, this editorial is about the stage of Rajoy's Government from 2011 to 2015. There is a broad consensus on the obligation of an austerity policy imposed by the European framework in 2011 to avoid intervention. In the Spanish and European context of that year, the Government had no other way out than the budgetary stability with the containment of public expenditure. From the event that economic policy is primarily political, although one of their complex forms, and that all economic policy must take into account constraints of the immediate context that exerts more influence in that, our analysis of this attempt to explain the behavior of public officials, essentially the Government during that period.

La politique économique du gouvernement espagnol 2011-2015: stabilité réussie, fracture persistante

Comité de rédaction

Résumé: En suivant la tradition de notre revue qui évalue et analyse les politiques économiques des gouvernements qui terminent une législature, cet éditorial s'occupe de l'étape du gouvernement du 1^{er} ministre Rajoy entre 2011 et 2015. Il existe un large consensus concernant l'obligation d'une politique d'austérité que le cadre européen avait imposé en 2011 afin d'éviter l'intervention. Dans le contexte européen et espagnol de cette année-là, le Gouvernement n'avait d'autre issue que celle de la stabilité budgétaire, avec une limitation des dépenses publiques. En partant du principe que la politique économique est avant tout politique, quoique ce soit l'une de ses formes les plus complexes, et que toute politique économique doit prendre en compte les difficultés du contexte immédiat qui exerce une influence sur celle-ci, notre analyse tente d'expliquer

The editorial part of the analysis of the situation in December 2011, marked by recession and very relevant to the called party electoral support then to form a Government; then refers to the first biennium (2012-2013), focused on adjustments and reformist activism to win credibility inside and outside competition and "avoid the rescue", for which began hard political adjustments and reforms in the working market and in bank restructuring, with results like these: economic growth, budgetary stability and unpopularity of the settings. The second biennium (2014-2015) has been marked by the "out of the crisis", whose objectives were to generate broader expectations and increase the possible votes for the Government. At this stage there have been some failed reform policies, in addition to an important part of the population has suffered the social consequences of the austerity with a rising social fracture. At the conclusion of the editorial on this complex term, marked by an economic recovery with difficulties, we underline the achievement of budgetary stability and the growing social fracture, which have derived a serious generational, territorial and political fragmentation. In recent years there have been many economy, but less political, there have been management, but not the leadership of the State and its economic policy. The Spanish economy lives from 2014 a recovery with difficulties. If the goal was simply "out of the economic abyss", you have to conclude that this has been achieved; If we think "at what cost", probably this may be considered too high.

le comportement des agents publics, et essentiellement du Gouvernement, lors de cette période.

Cet éditorial part de l'analyse de la situation en décembre 2011, marquée par la récession et par un soutien électoral très important du parti qui devait constituer le Gouvernement. Ensuite, il analyse les deux premières années du gouvernement (2012-2013), axées sur les ajustements budgétaires et sur l'activisme réformiste afin de gagner en crédibilité intérieure et en compétitivité extérieure et ainsi éviter le "plan de sauvetage". Le gouvernement commença une politique d'ajustements et de réformes du marché du travail ainsi que la restructuration bancaire avec les résultats suivants: croissance économique, stabilité budgétaire et impopularité des ajustements. Les deux années suivantes (2014-2015) ont été marquées par la «sortie» de la crise, les objectifs étant de générer de plus amples expectatives et augmenter le nombre de voix possibles aux prochaines élections, en faveur du Gouvernement. Pendant cette étape, certaines politiques de réformes ont échoué, d'autant plus qu'une partie importante de la population a subi les conséquences sociales de l'austérité, avec une augmentation croissante de la fracture sociale. Dans la conclusion de l'éditorial sur cette législature complexe, marquée par un redressement économique avec certaines difficultés, nous soulignons la réussite de la stabilité budgétaire ainsi que la croissante fracture sociale qui a eu comme conséquence une grave fragmentation politique, territoriale et générationnelle.

Keywords: *adjustment, austerity, credibility, competitiveness, social costs, budgetary stability, generational fracture, fracture territorial, political economic, failed policies of reform*

Pendant ces dernières années il y a eu beaucoup d'économie, mais moins de politique. Il y a eu de la gestion, mais pas de leadership d'État et de sa politique économique. L'économie espagnole vit depuis 2014 une récupération mais avec des difficultés. Si l'objectif était simplement de «sortir du gouffre économique», il faut conclure que c'est réussi; si l'on pense «à quel prix?», celui-ci peut-être probablement considéré comme trop élevé.

Mots clé: *ajustement, austérité, crédibilité, compétitivité, coûts sociaux, stabilité budgétaire, fracture générationnelle, fracture territoriale, politique économique, politiques infructueuses de réforme.*

I. Introducción¹

La política económica forma parte de la política en general. La política económica, además de la información de que ha dispuesto el Gobierno desde el comienzo y a lo largo de estos cuatro años, ha de tener en cuenta las exigencias del marco normativo, ha de articularse en el marco institucional de la política democrática posible y ha de ser coherente con la Constitución que establece un *Estado social y democrático de derecho con voluntad de establecer que busca una sociedad democráticamente avanzada* (Constitución española de 1978, preámbulo) Una cosa es tener en cuenta la ideología, subyacente a un programa de gobierno apoyado en las urnas por una incontestable mayoría absoluta de votos, y otra que esa misma política económica se haga dentro o en contra del marco normativo.

Parece existir un consenso amplio sobre la inevitabilidad de la política de austeridad, pues ésta era objetivamente necesaria y venía obligada por el marco europeo para evitar la intervención, aunque sea lógico que nos preguntemos si las medidas adoptadas eran discutibles o si, como han opinado algunos académicos, hubiesen sido posibles otras políticas, llamadas keynesianas, que hiciesen compatible un crecimiento y un cambio del modelo productivo, junto a políticas de estabilidad presupuestaria y de contención del gasto público u otras medidas fiscales, acompañadas de contención del crédito privado (también políticas de austeridad).

¹ Desde 1993, en cada final de legislatura el Consejo de redacción de Revista de Fomento Social ha tratado sobre la política económica de los sucesivos gobiernos de España. Estas son las referencias de este período: “La década del gobierno socialista: un balance económico”: RFS 48 (1993) 173-178; “La política económica del gobierno popular: España, ¿va bien?”: RFS 53 (1998) 313-343; “La economía española durante el gobierno de Aznar: la expansión diferente”: RFS 58 (2003) 401-434; “La política económica del Gobierno Zapatero: continuidad, cambio, nuevas incógnitas”: RFS 62 (2007) 293-318; “De la retórica de la competitividad a la economía tutelada. La política económica del segundo Gobierno Zapatero (2008-2011)”: RFS 66 (2011) 621-646. Como en otras ocasiones, este editorial tiene su origen en un seminario interno del Consejo de redacción, que con la intervención del profesor Gabriel Pérez Alcalá tuvo lugar el 1 de octubre de 2015; al mismo tiempo que hacemos constar nuestro agradecimiento, asumimos nuestra responsabilidad como Consejo de redacción, tanto en los posibles errores, como en las conclusiones del texto. La fecha de cierre del mismo, setenta y dos horas antes de las elecciones generales de 20 de diciembre de 2015, explica a nuestros lectores que, no conociendo los resultados de las mismas e ignorando la composición parlamentaria resultante de dichas elecciones, no hayamos introducido ningún comentario posterior relacionado con estos comicios. No obstante, consideramos de interés realizar una síntesis y valoración de la política económica del gobierno saliente, con independencia de dicho resultado, al igual que, como se ha indicado, hemos venido haciendo en el pasado. Quede para otro momento la reflexión sobre las políticas públicas económicas, sociales y medioambientales necesarias o convenientes en España a partir de 2016.

En el contexto europeo y español de 2011, el Gobierno no tenía otra salida que una política de estabilidad presupuestaria con la contención del gasto público, pero la política de austeridad tal como se ha desarrollado, ¿era la ineludible?, los efectos sociales de la misma, ¿eran todos necesarios o pudieron controlarse?

Continuamos en este editorial nuestro propósito de valorar cada cuatro años la política económica del Gobierno que finaliza su mandato; en este caso se trata del presidido por Mariano Rajoy, que ha ocupado el cargo desde las elecciones celebradas en noviembre de 2011 hasta la actualidad. Recordemos que para la politología económica moderna el análisis de la política económica es algo más que mero análisis económico, pues lo que intenta explicar, en paralelismo a lo que hace la microeconomía con los agentes económicos privados, es el comportamiento de los agentes públicos, esencialmente el Gobierno de una nación, de tal forma que los resultados agregados son el resultado de las acciones e interacciones de todos los agentes. Todo ello bajo el presupuesto de que la política económica es ante todo política, no una simple técnica para el logro de máximos resultados.

El análisis de la política económica se ha vuelto muy complejo, su síntesis no nos resulta fácil.² No obstante, en un intento de resumir y valorar los últimos cuatro años de la política económica de los Gobiernos españoles, este editorial se va a estructurar en torno a los siguientes núcleos: en el primer epígrafe, el enlace con la situación en diciembre de 2011, marcada por la coyuntura económica de recesión y el fuerte respaldo político que significaba la mayoría absoluta obtenida por el Partido Popular, llamado entonces a formar nuevo Gobierno.³ En un segundo epígrafe trataremos sobre la primera fase, que se extiende durante el bienio 2012-2013, centrada en los ajustes y en el activismo reformista. En ese momento, los objetivos económicos del Gobierno eran la credibilidad y la competitividad exteriores o dicho de otra forma, “evitar el rescate” que planeaba como posibilidad en un contexto europeo que señalaba claramente las posibilidades que le quedaban a España. Para ello, se iniciaron unas duras políticas de ajustes (fiscal, etc.) y de reformas (mercado de trabajo, reestructuración bancaria), con unos resultados que pueden resumirse en dos palabras: crecimiento económico con estabilidad presupuestaria e impopularidad por los costes sociales de los ajustes. La segunda fase, el bienio 2014-2015, que tratamos en el tercer epígrafe, ha venido señalada por la llamada

² Para una visión sintética sobre la concepción de política económica, cfr. nuestro editorial “De la retórica de la competitividad a la economía tutelada”, cit., RFS 66 (2011) 624-626.

³ No nos parece irrelevante la relectura del editorial citado en nota anterior para situar plenamente el análisis que ahora confirmamos.

“salida de la crisis”, cuyos objetivos debían traducirse en generar y cumplir con unas más amplias expectativas y aumentar los votos posibles para el partido en el Gobierno. A nuestro juicio, esta etapa se salda con algunas fallidas políticas de reformas (fiscal, administraciones subcentrales, laboral y otras reformas sectoriales menores). En el epígrafe final, a modo de conclusión, trataremos de las luces y sombras de una legislatura compleja: una recuperación económica con dificultades, una fractura social creciente y no resuelta y una persistente fragmentación política, especialmente llamativa en los aspectos territoriales y generacionales.

2. La situación en diciembre de 2011

Tras las elecciones de finales de 2011, el cuadro macroeconómico y financiero español, a pesar del cambio de rumbo de la política económica desde mayo de 2010, era muy crítico, incluso podríamos considerarlo caótico en algún aspecto, como habíamos señalamos en un anterior comentario editorial de 2011 en el que escribíamos:

La crisis va a ser larga porque es estructural y porque es múltiple: financiera, económica y monetaria. Sin la crisis financiera iniciada en los Estados Unidos en verano de 2007, el euro también hubiese entrado en crisis. Para salir de la crisis hay que asumir grandes retos y ofrecer mejoras de fondo. // La crisis, que no es sólo española, ni principalmente nuestra, aunque tenga factores peculiares, se concreta en unos datos de empleo, déficit y deuda internos a la economía española, pero hay factores exógenos e incontrolables, que influyen o determinan decisivamente las políticas que se puedan seguir, por lo que muchas veces ha sido y seguirá siendo difícil hacer más o mejor las cosas.⁴

Como uno de los principales problemas de la coyuntura económica a finales de 2011 estaba el paro laboral. Con cinco millones de desempleados, una tasa de paro de 21%, que había crecido 13 puntos en los anteriores cuatro años (en 2008 era del 8%), con la carencia de cobertura para la mitad de los desempleados de larga duración y con más de un millón de hogares en que todos los miembros estaban en paro. El otro problema era el financiero (la deuda), que no tenía una fácil solución a causa de la imposibilidad de una política monetaria en manos del Gobierno, a lo que se unía que la política monetaria del Banco Central Europeo

⁴ Cfr. CONSEJO DE REDACCIÓN (2011) “De la retórica de la competitividad a la economía tutelada. La política económica del segundo gobierno Zapatero (2008-2011)”: *Revista de Fomento Social* 66 (2011) 640. En ese mismo comentario señalábamos las líneas prospectivas para la agenda económica del nuevo Gobierno: la administración de la reforma constitucional, guiada por los principios hermenéuticos: gobernanza del Estado social y cooperación internacional (cit., pp. 641-646).

(BCE) impedía los efectos que necesitaba la economía española; por otro lado, el marco español estaba fuertemente condicionado por los Tratados de estabilidad de la UE y por la propia reforma del constitucional de agosto de 2011.

A nuestro juicio, lo peor era que los ciudadanos hubiesen perdido la confianza en la capacidad del gobierno para formar expectativas. La economía española estaba en caída libre y la política económica española no tenía credibilidad, aunque estábamos seguros de que España había de emprender desde los primeros meses de 2012 una política que necesariamente había de ser de *austeridad, de contención del gasto público y del consumo*.⁵

Esta situación crítica se puede apreciar a partir de diversos indicadores: en el último trimestre de 2011 la situación de la economía española era de profunda recesión, que era una recaída de la anterior, como se puede apreciar observando la evolución de las tasas de crecimiento del PIB, negativas durante 2011, 2012 y 2013, después de que el año 2010 se saldara con un crecimiento nulo.

Tabla I

Evolución del PIB español (Tasas de variación en %)

Año	Crecimiento del PIB
2008	1,1
2009	-3,6
2010	0,0
2011	-0,6
2012	-2,1
2013	-1,2
2014	1,4
2015	3,3

También durante 2011 se produjo una caída de todos los componentes de la demanda interior, especialmente intensa en el caso de la inversión.

⁵ Cfr. CONSEJO DE REDACCIÓN (2011) "De la retórica de la competitividad a la economía tutelada. La política económica del segundo gobierno Zapatero (2008-2011)": Revista de Fomento Social 66 (2011) 641.

Tabla 2

Componentes de la demanda interna en España (Tasas de variación en %)

Año	Consumo	Gasto público	Inversión
2011	-2,0	-0,3	-6,3

Desde el punto vista sectorial era especialmente grave la crisis en los sectores de la construcción, servicios financieros, industria auxiliar, etc. De especial complejidad era la situación en el sistema financiero tras tres reformas parciales. Por último, existían fuertes desequilibrios en el déficit público, la tasa de paro y la deuda externa lo que se reflejaba en una elevada prima de riesgo.

El déficit público era del -8,9% del PIB (-9,4% en 2010, -11,0% en 2009), unido a un saldo de deuda pública que se había multiplicado por dos en cuatro años.

Por otra parte había un profundo incremento de la tasa de paro, hasta alcanzar un valor superior al 20% de la población activa.

Tabla 3

Evolución de la tasa de desempleo en España (en %)

Año	Tasa de desempleo
2008	11,3
2009	17,9
2010	19,9
2011	21,4

La deuda exterior alcanzó el 100% del PIB. La deuda recaía inicialmente sobre las empresas y el tejido productivo; a pesar de lo que hemos indicado más arriba, la deuda del Estado no era todavía muy elevada.

Por último, existía una fuerte desconfianza sobre la situación de la economía española que se manifestaba en una prima de riesgo de aproximadamente 300 puntos básicos, con tipos de interés para la financiación de nuestras empresas del 6%. Junto a esta elevada prima de riesgo era también muy relevante la valoración

("rating") negativa de la deuda española; en consecuencia, los mercados estaban cerrados para las emisiones españolas o bien se obtenían los recursos a un tipo de interés muy alto⁶.

2.1. La mayoría absoluta

En este contexto, se produjeron las elecciones de noviembre de 2011 que, a falta de las andaluzas que se habían de celebrar en marzo del año siguiente, cerraron el ciclo electoral que se había iniciado con las elecciones municipales y autonómicas en mayo de ese año.

En las elecciones generales de ese año el Partido Popular logra una victoria histórica con una mayoría absoluta de las dos cámaras difícilmente repetible. El PSOE se hunde por debajo de su suelo electoral y la oposición se fragmenta. En definitiva, la cuota de apoyo que tuvo el Gobierno Rajoy en términos de votos y escaños fue la más alta de los últimos veinticinco años, pues sólo Felipe González en su primera legislatura (1982-1986) tuvo tanto apoyo. Había, pues, un mandato para la "salida de la crisis", sin entusiasmo, pero sin oposición. El gobierno disfrutaba de una legitimidad excepcional para gobernar y para aplicar políticas exigentes, aunque no debiese hacerlo fuera del marco de la Constitución española (1978) y de los tratados de la Unión Europea.

2.2. Condicionamientos de la política económica en 2012

A pesar de este apoyo electoral, en una economía como la española de 2012, las posibilidades instrumentales de la política económica no eran demasiado amplias, al igual que no lo son en la actualidad, pues ciertamente Mariano Rajoy no disponía de los instrumentos que tuvo Felipe González en 1982, ni siquiera las de José María Aznar en 1996. Ello se debe a que la acción política se ve restringida por límites derivados de nuestra pertenencia a la Unión Europea y a la UME, de las restricciones legales, de nuestra arquitectura institucional y del grado de integración en la economía mundial.

⁶ La prima de riesgo es simplemente un cálculo que depende de estos niveles de interés pero también de los del país con el que se compara; en nuestro caso, la prima de riesgo se calcula frente a Alemania, de cuyos niveles de interés también depende.

Hacemos un breve repaso de estos condicionamientos, pues permiten enmarcar mejor el análisis posterior.

Nuestra pertenencia a la Unión Monetaria Europea (es decir, a la zona euro) hace que la política monetaria esté cedida al Banco Central Europeo (BCE), por lo que ningún instrumento de política monetaria está al alcance del Gobierno. Esto, por ejemplo, ha evitado el aumento de la tentación inflacionista, pues el BCE tiene como objetivo, según los Tratados, *la estabilidad de precios, medida como una tasa de crecimiento en el entorno del 2% del índice armonizado de precios de consumo*.

Por otra parte, la política fiscal, entendida como variaciones de gasto, impuestos y saldos, estaba limitada por los Tratados de Estabilidad de la Unión Europea (UE) de 1998 y por la reforma del artículo 135 de la Constitución Española de agosto de 2011. Esta reforma implica que las administraciones públicas españolas están sometidas al principio de estabilidad presupuestaria, por lo que el déficit público estructural y el saldo de la deuda pública en circulación deben mantenerse por debajo de los límites que impongan los tratados de la UE en cada momento. Estos límites afectan tanto al Estado como a las comunidades autónomas y a las administraciones locales. De nuestra arquitectura institucional se deriva que dos de las principales partidas de gasto público (sanidad y educación) estén en manos de las comunidades autónomas, al tiempo que las administraciones locales tienen un peso también elevado en la composición de las administraciones públicas. Por último, las políticas sectoriales están reguladas por los Tratados de mercado único y algunas definidas por reglas europeas, como son la Política agraria común (PAC), otras ayudas, etc.

A estas condiciones instrumentales habría que sumar las coyunturales del entorno europeo con bajo crecimiento y alta volatilidad en los mercados financieros, así como el contexto económico internacional en los meses finales de 2011.

Por ello, el panorama al que se enfrentaba el Gobierno Rajoy en diciembre de 2011 no era fácil, pues a pesar del apoyo en las urnas, la situación era crítica, los instrumentos escasos y el entorno muy incierto.

3. La primera fase (2012-2013): ajustes y activismo reformista

En cuanto llegó al poder, el Gobierno identificó claramente que el problema más grave de la economía española era el elevado paro, pero consideró que el que

debía resolver de manera más urgente era el derivado de la deuda y del daño en el sistema financiero, pues éste impedía que la política monetaria practicada por el BCE influyera en la economía española, lo que determinaba que los tipos de interés en nuestro país fueran altos (como se demuestra por la elevada prima de riesgo antes mencionada) lo que, a su vez, impedía atajar el problema del paro. Se ha discutido por autores muy conocidos si era necesaria una política keynesiana o una política de austeridad. Dada las limitaciones expresadas anteriormente, eran muy pocas las posibilidades de una política keynesiana en España; en todo caso serían otros países de la Unión Monetaria, sobre todo Alemania, los que podrían tomar alguna medida de este tipo, lo que no era tan evidente en el caso español. La política de austeridad era indispensable en ese momento, lo único discutible eran las medidas concretas adoptadas. Algunos académicos han opinado sin embargo que la política de austeridad es incompatible con el crecimiento real.

El Gobierno se fijó dos objetivos básicos para resolver la crítica situación de la economía española: credibilidad y competitividad. En última instancia, se trataba de evitar el "rescate", lo que en definitiva hubiera implicado una política impuesta. Para ello era necesario ganar *credibilidad* en los mercados internacionales, lo que no se consiguió a corto plazo, debido en parte al caso Bankia, por lo que fue necesaria una política de ajustes, y en segundo lugar, ganar *competitividad*, lo que implicaba la necesidad de efectuar una política de reformas.

Con las medidas adoptadas se evitó un rescate de la economía española similar al que se había realizado con otros países como Grecia, Portugal o Irlanda. Si éste se hubiese producido, habría limitado profundamente las decisiones políticas del gobierno, que estaría controlado por la llamada "triada" (Comisión Europea, Fondo Monetario Internacional y Banco Central Europeo, también conocida como "troika") y posiblemente se hubiera limitado todavía más el acceso a los mercados manteniendo la prima de riesgo en valores muy elevados. Naturalmente, esto es discutible: fijándonos en los países citados, podemos observar que la economía irlandesa se recuperó rápidamente mientras que la portuguesa ha mejorado de forma muy lenta; en consecuencia, es difícil determinar si el rescate de la economía española hubiera determinado una recuperación más lenta y más difícil. No siempre el rescate favorece el crecimiento, ni está claro que sea más eficaz para lograr el objetivo de la estabilidad presupuestaria.

3.1. Políticas de ajustes y reformas

Entre las decisiones adoptadas, nos referiremos brevemente a algunas políticas de ajustes y reformas: fiscal, mercado de trabajo y otras sectoriales.

3.1.1. *La política fiscal* tenía por objetivo alcanzar la consolidación fiscal. Para ello era preciso reducir el déficit público para cumplir los Tratados, lo que implicaba adoptar medidas tanto desde el lado de los gastos, como desde el de los ingresos. Desde el punto de vista del gasto, las medidas adoptadas fueron estas: la congelación salarial de los funcionarios, el aumento muy reducidos de las pensiones, que crecieron por debajo de la inflación, los recortes presupuestarios en sanidad y educación, la paralización de infraestructuras, la reducción de ayudas a empresas y familias y a las políticas de investigación, desarrollo e innovación (I + D + i), la reforma energética incompleta y la congelación de las ayudas a las energías renovables, la imposición de objetivos de control del déficit a las comunidades autónomas y ayuntamientos y la eliminación de administraciones paralelas. Asimismo se logró eficazmente el control del déficit de la administración central.

Por otra parte, también se adoptaron decisiones desde la óptica de los ingresos a través de los impuestos, como fueron los aumentos del IVA y del IRPF, aunque se anunciase a continuación que se rebajarían cuando la situación lo permitiese. En el Impuesto sobre Sociedades, a diferencia del IRPF, no se incrementó la tributación, sino que, con el objetivo de obtener liquidez de manera inmediata, se subieron de manera considerable los pagos a cuenta de las grandes empresas. Asimismo las medidas que afectaron a la base imponible del Impuesto sobre Sociedades estuvieron relacionadas sobre todo con partidas que dan lugar a ajustes temporales, por lo que, si bien se redujeron los límites fiscalmente deducibles de ciertos gastos, finalmente, aunque fuese en ejercicios futuros, el importe total de los gastos fiscalmente deducibles se modificó. Otro problema se planteaba por la dimensión de nuestras empresas pues, dado que el 80% de las empresas españolas son pyme, es muy pertinente hacerse la pregunta: ¿quién audita a las pyme, que por su misma dimensión y naturaleza, a veces familiar, pueden desfigurar u ocultar datos reales y expectativas sobre los mismos?

Además de las citadas actuaciones sobre los impuestos, se decidió el aumento de las tasas y precios públicos, el gravamen sobre los premios

de lotería, hasta entonces exentos en el IRPF, y se aprobó una declaración tributaria especial (popularmente conocida como *amnistía fiscal*), que permitió regularizar bienes o derechos que derivaban de rentas no declaradas, con cuyo establecimiento sólo se pretendía obtener recaudación y al mismo tiempo hacer aflorar bienes y derechos hasta entonces desconocidos para la Administración tributaria, en la lógica aplicación de una política de lucha contra el fraude; se consiguió que lo regularizado tributase al 10%. La llamada *amnistía fiscal* no era sino regularización fiscal encubierta, éticamente rechazable, pero estratégicamente importante para regularizar bienes y conseguir ingresos.

El resultado de estos “planes de choque” en la política fiscal fue una significativa reducción del déficit, pero con un profundo deterioro de los servicios públicos y un peor reparto de la carga fiscal. A pesar de la retórica, las reformas fiscales se dejaron para un segundo momento, y la *amnistía fiscal* sirvió para conseguir dinero haciendo aflorar parte de lo ocultado o defraudado, aunque con una importante reducción de lo recaudable inicialmente previsto.

3.1.2. La política del mercado de trabajo

El objetivo de esta política era ganar competitividad. El Gobierno diagnosticó que el mercado de trabajo español tenía, y sigue teniendo, serias disfunciones estructurales que había que reformar si se quería atajar la tasa de paro en un plazo razonable y para ello consideró que habría que reformar las instituciones básicas del mercado de trabajo español, empezando por el marco de la negociación colectiva, de tal forma que se redujera la elasticidad empleo / PIB, pues de esta forma se conseguiría que no fuese necesaria una tasa de crecimiento del 3,5% para crear empleo. Con este objetivo el Gobierno hizo una reforma laboral profunda, en la que, sin embargo, quedó pendiente de resolver la dualidad existente en el mercado de trabajo español.

En resumen, la reforma laboral acometida cambió las relaciones de poder dentro de la empresa, dándole mayor protagonismo al empresario, al tiempo que posibilitaba la reducción de salarios. De esta forma, en el caso de ajustes laborales, era posible que éstos se llevaran a cabo mediante las bajadas de los salarios, en lugar de hacerlo mediante despidos, lo que de hecho constituía un proceso de *sustitución de empleo*. Por otro lado, se eliminó la indexación de los salarios de acuerdo con la evolución de

los precios y se favoreció su vinculación a la productividad. Otro de los efectos de la reforma ha sido el cambio en una situación en que subían los salarios, pero no subía la productividad, para empezar a competir en costes salariales más bajos. De hecho, al no contar ya con la política de devaluación en manos del gobierno, lo que se ha producido ha sido una "devaluación" por la vía de la baja de salarios

Como resultado de las medidas adoptadas, el mayor protagonismo del empresario permitió que mejorara la elasticidad empleo/PIB, pero a costa de un empeoramiento de las condiciones laborales (jornada, etc.) y de una deflación de salarios (casi del 15%) con caída de los costes laborales unitarios; por otra parte, sin embargo, se detuvo la destrucción de empleo ya desde el último trimestre de 2013.

Esta reforma del mercado de trabajo no sólo fue posible por la mayoría absoluta parlamentaria del partido del Gobierno, sino también por el desprestigio en que habían ido deslizándose los sindicatos. A pesar de ello, podría decirse que esta reforma fue incompleta por varios aspectos: se mantuvo la dualidad antes aludida, pues permaneció vigente una mayor protección de los trabajadores más antiguos frente a los de contratación más reciente; no se redujo la multiplicidad de contratos laborales existentes y no se abordó la cuestión de las cotizaciones sociales, verdadero impuesto al trabajo. Además de lo anterior, el mercado laboral español sigue presentando aún serias disfunciones que no se abordaron, como eran el paro juvenil y de larga duración, la desequilibrada distribución territorial del paro, la baja tasa de actividad, el subempleo de nuestros titulados, etc. El paro sigue siendo estructural, además de muy alto en nuestro contexto europeo, lo que añade otro factor de impopularidad a las políticas lentas de crecimiento que no afrontan decididamente este factor estructural.

Es cierto que la economía española, después de esta reforma, ha ganado productividad y competitividad exterior. Ante esto, cabría plantearse la pregunta de si estos resultados se deben sólo a la reforma del mercado de trabajo o si también tiene importancia en el proceso el descenso de los precios de los productos españoles para poder competir. Además, el balance de la reforma debe tener en cuenta que el descenso del paro ha ido unido a una caída de la población activa y a un cierto aumento del empleo público, lo que da lugar a opiniones contrapuestas, pero en todo caso parece que la reforma laboral fue necesaria aunque sus efectos fueran muy negativos para una gran parte de la población.

3.1.3. Las reformas sectoriales

La situación financiera en 2012 era difícil. Más de la mitad del sistema financiero español estaba dañado, con unos “ratios” de capital muy bajos, debido a la morosidad procedente sobre todo de los créditos hipotecarios unido a unos “ratios” de capital insuficientes. Había dos entidades bancarias de gran dimensión y muy internacionalizadas (Santander y BBVA), varias entidades medianas (Popular, Sabadell, etc.) y tres cajas de ahorro (Caixa, y con menor dimensión, Unicaja y Kutxa) que, en principio, no estaban en una situación muy grave.

Una parte considerable del sistema financiero, un banco pequeño (el Banco de Valencia) y casi todas las otras cajas de ahorro estaban al borde de la quiebra. Esta situación no era ajena al mal uso político que se había hecho de las cajas (clientelismo localista, apalancamiento en deuda inmobiliaria, pues la crisis del sector inmobiliario ha afectado a las cajas de ahorro por los créditos hipotecarios concedidos irresponsablemente, politización regional o local de los órganos de control y de gobierno, etc.).

La situación era especialmente grave en el caso de éstas, lo que llevó a medidas de refuerzo del capital que implicaban su conversión en sociedades anónimas –esto es, transformándolas en bancos– y la creación en paralelo de las respectivas fundaciones para la obra social. Estas medidas resultaron insuficientes en la mayoría de los casos, ya que el coeficiente de morosidad era muy elevado en todo el sistema y el coeficiente de capital demasiado bajo según los órganos comunitarios; si a esto añadimos las dificultades para captar capital en los mercados internacionales, a diferencia de lo que había sido normal en el pasado, las entidades bancarias españolas dejaron de prestar dinero, agudizando los efectos negativos de la crisis. En definitiva, se habían llevado a cabo tres reestructuraciones fallidas y se había llegado a una pérdida de credibilidad del Banco de España, a pesar de que éste había creado antes de la crisis un coeficiente de reservas anticíclicas que suavizó la situación y que, en su momento, fue muy valorado.

El sistema financiero necesitaba una profunda “limpieza” de un balance cuyos activos inmobiliarios alcanzaban casi 240.000 millones de euros, una reestructuración y ajuste de su red comercial y nuevos parámetros de capitalización, gestión y supervisión. Para sanear los bancos y las cajas, en noviembre de 2012, por imposición del “rescate parcial” de

julio de ese año, se creó el denominado "banco malo", la *Sociedad de Gestión de Activos Procedentes de la Reestructuración Bancaria* (SAREB), cuya financiación es privada en parte (55%), mientras que el resto (45%) fue aportado por el *Fondo de reestructuración ordenada bancaria* (FROB). Recordemos que para sanear el sistema se necesitaban casi 60.000 millones de euros, que procedieron de una línea de crédito facilitada por la Unión Europea, aceptando así lo que podríamos llamar un *rescate parcial*.

Además se iniciaron otras reformas menores, tales como competencia/horarios comerciales, etc., y, por último hubo una modificación en el cálculo de las pensiones, de forma que la indexación de las mismas dejó de ser automática y vinculada al índice de precios al consumo (IPC), pasando a depender de la sostenibilidad del sistema. Aunque las pensiones han aumentado en este período, al haber ido por detrás del IPC, es decir por debajo de inflación, el aumento ha sido realmente mínimo.

3.2. Resultados: crecimiento e impopularidad

Los primeros meses de la legislatura fueron muy difíciles ya que, como se ha indicado, se partía de una situación crítica: descenso del PIB, aumento muy elevado del paro, déficit público creciente, aumento de la deuda pública y de la privada; tuvo que pasar un tiempo para que las medidas de la política de austeridad dieran los resultados que se pretendían. Se consiguió ajustar el déficit, dejando la reforma fiscal para la segunda parte de la legislatura, porque el Gobierno creía que las rebajas de impuestos les permitirían conseguir votos para compensar la impopularidad de las medidas adoptadas. Se reformó el mercado de trabajo porque, a pesar de la impopularidad de esa reforma, se podría aprovechar la previsible mejora del empleo y disminución del paro en 2015.

Los resultados de estos años se pueden sintetizar en la vuelta al crecimiento, el ajuste fiscal, la mayor credibilidad internacional y la mejora de la competitividad de la economía española, la reducción de la prima de riesgo. En definitiva, gracias al activismo reformista y al sacrificio impuesto a la mayoría de la población, se superó el abismo. El crecimiento se ha conseguido tímidamente pero con un coste alto en un aumento de la desprotección y la desigualdad, lo que ha producido la ecuación paradójica entre crecimiento e impopularidad. Ésta ha contribuido, sin duda, a la deslegitimación democrática y a que la ciudadanía deje de confiar en cierta "política" y se incline en sectores significativos por la radicalización de las posiciones.

4. La segunda fase (2014-2015): la “salida de la crisis”

A finales de 2013 se empezó a crecer y se hicieron previsiones de crecimiento para 2014 en el entorno de 0,7–1%. Se empezó a hablar de salida de la recesión y el Gobierno aprovechó para intentar una política de “generación de expectativas” emitiendo un mensaje claro: “estamos saliendo de la crisis”. Cabría preguntarse si se trata de una verdadera “salida” o del inicio de un camino hacia la recuperación económica. Quizá esta expresión más modesta fuese más ajustada a la realidad.

Para ello tuvo a su favor grandes empresarios del Foro de la Competitividad (Alierta), banqueros (Fainé y González) y medios afines (ABC, Planeta): salir de la crisis estaba “a la vuelta de la esquina”. Para alimentar estas expectativas se celebraron los éxitos exteriores, pues en abril de 2014 el saldo exterior fue positivo, se profundizó en la estrategia de *marca España* y se empezó a pensar más en “política” y menos en economía.

No obstante lo anterior, hubo sobre todo varios factores externos que ayudaron a esta salida de la crisis: la bajada del precio de los crudos petrolíferos, el descenso del tipo de cambio, más exactamente de la cotización del euro y la política del BCE. Todo esto puso en cuestión el origen de la salida de la crisis: ¿se debió sobre todo a la política del gobierno o los factores exteriores? Realmente ambos componentes de la interrogación han sido necesarios para la recuperación que, no obstante, ha sido objeto de opiniones contradictorias: por una parte, las recaudaciones de impuestos, el aumento del consumo familiar, la lenta recuperación del mercado inmobiliario, marcaron una vuelta al crecimiento; la propia Comisión Europea afirmó que la economía española crecería más que la europea, aunque redujese ligeramente las cifras previstas por el Gobierno; por otra parte, hay distintos foros que discuten esta mejora de la economía española, por ejemplo, el congreso de la empresa familiar ha indicado que la recuperación será sólo moderada; dejando a un lado las opiniones condicionadas electoralmente, se puede afirmar que la recuperación era y es cierta.

4.1. Los objetivos económicos de la segunda fase: expectativas y votos

Los objetivos de esta segunda fase coinciden en parte con los de la fase anterior. En primer lugar, había que continuar con la salida de la crisis: para ello era preciso activar el consumo y la inversión a través de la generación de expectativas que se unirían a un mayor crédito, y a los efectos de la política monetaria del BCE, que mediante su política de bajos tipos de interés y gran liquidez, podría permitir un círculo virtuoso “keynesiano” que alimentase el crecimiento.

Pero a lo anterior se unía, como segundo objetivo, el de rentabilizar los resultados económicos existentes de cara al inicio del ciclo electoral de 2015 (en marzo, elecciones andaluzas de marzo, en mayo, municipales y autonómicas, salvo en cuatro Comunidades autónomas, en septiembre, catalanas y, en diciembre, generales) para revalidar su mayoría, o al menos conseguir una mayoría “suficiente”. Ello ha dado lugar a decisiones “electoralistas” por parte del Gobierno, como la aparente y arbitraria “bajada” del precio de la luz, la ley sobre la Administración local, la devolución de parte de sus sueldos a los funcionarios, la aprobación “adelantada” de los presupuestos de 2016, etc., aunque otros actores también están reaccionando con vistas a las elecciones.

4.2. Las fallidas políticas de reforma

Respecto a lo anunciado por el propio Gobierno, las políticas de reforma han resultado fallidas. En esta segunda fase no podemos decir que se haya continuado realmente con las políticas de reforma, debido al segundo de los objetivos que comentábamos antes, la rentabilización de los resultados de cara al ciclo electoral de 2015. Así, aunque se anunciaron muchas reformas, éstas han quedado finalmente reducidas a meros anuncios sin casi ningún resultado. Ejemplos de estas políticas fallidas, que se habían iniciado en la primera fase, fueron la muy incompleta reforma fiscal y la laboral, que a su vez precisaba unos nuevos cambios. Ya en los últimos seis meses del Gobierno, sólo podemos resaltar la reducción del IRPF y también la reforma de las administraciones locales que ha sido muy criticada.

4.2.1. La reforma fiscal

Aunque por el Gobierno y los medios de comunicación se ha hablado de reforma fiscal, sin embargo realmente no se ha producido una reforma que pueda denominarse como tal, pues para ello se debería haber abordado un análisis del conjunto del sistema tributario y del papel y función que tienen en él cada uno de los principales impuestos que lo componen, ya sean impuestos de titularidad estatal, cedidos a las comunidades autónomas, o sean los impuestos de las corporaciones locales. El Informe de la Comisión de Expertos (el denominado Informe Lagares, de marzo de 2014) hizo un estudio que afectaba al conjunto del sistema tributario con propuestas concernientes a gran parte de los impuestos que lo integran.

Supuesto el principio de que el sistema tributario debe estar al servicio del Estado social, no parece que el desarrollo de la necesaria reforma

fiscal haya seguido siempre este criterio, pues aquélla no ha afectado a los impuestos patrimoniales (Impuesto sobre Sucesiones y Donaciones, Impuesto sobre el Patrimonio e Impuesto sobre Transmisiones Patrimoniales y Actos Jurídicos Documentados), actualmente cedidos a las comunidades autónomas, ni a los impuestos locales. Asimismo las modificaciones en el IVA y los impuestos especiales han sido menores y poco significativos. Sólo han tenido cierto calado las medidas adoptadas en el Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas (IRPF) y en el Impuesto sobre Sociedades, pero ni siquiera las numerosas modificaciones han afectado a sus aspectos estructurales, ni, pese a lo que a veces se afirma, ha mejorado la equidad, que no ha sido una de las principales líneas inspiradoras de la reforma de aquéllos. Las modificaciones en el IRPF y en el Impuesto sobre Sociedades han pretendido fundamentalmente alcanzar objetivos de naturaleza económica, que son los que también predominaron en los trabajos de la mencionada Comisión, sin que, por otro lado, quepa excluir que, en este final de la legislatura, haya influido cierta lógica “electoralista” en la adopción de medidas, o al menos en la decisión sobre el momento de su implantación.

4.2.2. Otras reformas

Otras reformas han sido la de las administraciones subcentrales, de la que, aunque se ha hablado mucho de la desaparición de las diputaciones, la necesidad de las mancomunidades, la sostenibilidad de algunas comunidades autónomas, realmente no se ha llegado a lograr ningún cambio significativo; la reforma laboral, pues si en algún momento se habló de continuar con la reforma del mercado de trabajo, con informes sobre la posibilidad de establecer un contrato único y sobre la influencia de las cotizaciones sociales sobre la tasa de empleo, finalmente tampoco se ha llevado a cabo ninguna acción en este sentido, por lo que cabe preguntarse si el gobierno tuvo como objetivo realmente acabar con la dualidad del mercado laboral; por último, algunas otras reformas sectoriales menores como la de la política energética (“la rebaja de la factura de la luz”) que más bien ha llevado a un aumento de la opacidad en la formación de precios en el sector, u otras dos reformas que podían haber tenido efectos como la de la Ley de unidad de mercado (primavera de 2014) y la Ley de transparencia (invierno de 2015), pero que no han trascendido debido a que no se ha producido el desarrollo reglamentario necesario. Por otro lado es muy discutible la oportunidad y los efectos de la desincentivación de la política pública de apoyo e inversión en las energías renovables.

En definitiva, el impulso reformista de los dos primeros años se paralizó a partir del segundo semestre de 2014 porque el Gobierno no quería perder más popularidad, e incluso se dejó para más adelante la reforma de la financiación autonómica, que debía haberse realizado como muy tarde en 2015. Cabe que nos preguntemos si se han hecho las reformas que dicen que han hecho o existen diferencias importantes entre lo que decía Europa, lo que decía el gobierno, lo que realmente éste ha hecho y está haciendo.

5. A modo de conclusión: luces y sombras de una legislatura intensa y compleja

Toda política económica⁷, aunque siempre parte de la legitimidad política en la que se funda, debe tener en cuenta los condicionamientos del contexto inmediato que más influencia ejerce en aquélla. En estos años ha habido *mucha economía, pero menos política, ha habido gestión, pero no tanto liderazgo de Estado*. Surge entonces la pregunta inevitable: ¿con qué legitimidad democrática se han impulsado las políticas neo-liberales que consideran como simples “restricciones” el marco legal e institucional de la “constitución económica” y del sistema de economía social de mercado?

La economía española inició en 2014 un período de *recuperación con dificultades*. La economía española crece, pero con un crecimiento económico, que se ha logrado gracias a la existencia de estímulos fiscales y monetarios, unidos a un contexto de precios reducidos del petróleo, con un persistente y elevado paro (casi 4 millones de desempleados, es decir alrededor del 20% de la población activa, 1 y ½ millón de ellos de larga duración), con una fuerte reducción salarial como forma de devaluación encubierta, con un crecimiento moderado de la deuda pública, aunque siga estando en niveles muy elevados, cercanos al 100% del PIB. En este período, en que se ha desaprovechado la oportunidad de realizar políticas de oferta y acometer una reordenación sectorial, se ha actuado más desde el corto-

⁷ Como es lógico, lo que proponemos en este editorial ha de leerse en continuidad coherente con lo venimos sosteniendo como pensamiento propio de la revista: “La democracia al servicio de todos, integrante del bien común”: RFS 70 (2015) 7-27. Por otra parte, la concepción de la relación entre política y economía de nuestra revista está bien recogida en otro editorial anterior al que remitimos: “Un sistema de Economía social de mercado para una Europa solidaria, responsable y productiva”: RFS 67 (2012) 5-29.

placismo efectista, y no se ha logrado conseguir que realmente los tres pilares de la economía española lleguen a ser una relación más creativa y solidaria entre *universidad y empresa* (con una mayor y consolidada inversión en educación), el *desarrollo de la innovación*, unida a la investigación (la llamada investigación, desarrollo e innovación: I+D+i) y un avance en la aceptación profunda, la promoción real y la evaluación transparente de la *responsabilidad social* de empresas, corporaciones e instituciones.

Al mismo tiempo que estamos en un período de *recuperación con dificultades*, la fractura social se mantiene porque sigue creciendo la desigualdad, sin verse claro que haya una inflexión final de esta situación, consecuencia de unas políticas duras, necesarias, exigentes, pero costosas para una parte importante de la población. En esta etapa, en relación con la desigualdad y la injusticia se revela más pertinente el juicio de un documento del Papa de hace dos años⁸, tantas veces reiterado por él mismo, en que éste se refería al origen de la situación a causa de la profunda crisis antropológica que sufría la humanidad, también nuestra sociedad española. Esta crisis antropológica pone de manifiesto la grave carencia de la actual orientación económica reductora de la condición humana a la condición de la persona como consumidores, una sola de sus necesidades. Mientras las ganancias de unos pocos crecen exponencialmente, las de la mayoría se quedan cada vez más lejos del bienestar de esa minoría supuestamente feliz. Éste es un desequilibrio basado en las ideologías que defienden la autonomía absoluta de los mercados y de la especulación financiera, unas ideologías para las que “el afán de poder y de tener” no conoce límites y los intereses del “mercado divinizado” son la regla absoluta.⁹

En este período de *recuperación con dificultades* siguen existiendo, e incluso aumentando, situaciones de desigualdad muy llamativas. El riesgo de pobreza ha alcanzado un máximo histórico, el 30% de los asalariados no cobra cada mes ni mil euros (porcentaje que, en el caso de las mujeres, alcanza el 40%), mientras los empleados de las empresas multinacionales no han sufrido, en general, la devaluación salarial y muchos altos directivos de grandes empresas han conseguido sustanciosos incrementos de sus remuneraciones. Atravesamos un período de *dificultades* que se hacen más visibles en un desempleo concentrado especialmente en los más pobres, no sólo los parados de larga duración, o los excluidos y prescindibles del sistema laboral, sino los llamados *working poors* (trabajadores pobres).

⁸ Papa FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (13-XI-2013), nn. 53 y 56.

⁹ Esta misma lógica ha sido denunciada por un reciente y debatido documento, el Informe de OXFAM “Una economía al servicio del 1%” (enero 2016), que puede consultarse en www.oxfam.org

Durante este período de *recuperación con dificultades*, constatamos que el Estado de bienestar, el constitucional Estado social y democrático de derecho, no ha recuperado las prestaciones sociales existentes anteriores a la crisis, por ejemplo en la dependencia, en la seguridad social y asistencia sanitaria universal, en la integración de población inmigrante, etc.¹⁰

En esta *recuperación con dificultades* se ha producido una fuerte fractura generacional, que ha llevado a la emigración de los jóvenes, muchas veces los más dinámicos y mejor preparados, como suele suceder, mientras otros muchos ven cercenarse o difuminarse sus posibilidades de integración socio-laboral, profesional y familiar, en última instancia sus propios proyectos de vida y su respuesta vocacional al servicio de una situación que bloquea muchos proyectos vitales, lo que desde la institución universitaria desde la que hacemos esta reflexión es particularmente duro de aceptar y doloroso.

Esta *recuperación con dificultades* convive con tantos y tan graves casos de corrupción, unos en las administraciones y empresas públicas de casi todo el país y de casi todas las tendencias políticas, otros en la empresa privada, a la que muchos analistas se refieren como corrupción sistémica.

Este final de ciclo de *recuperación con dificultades*, que culmina en las elecciones generales de diciembre de 2015, ha visto como crecía (¿inexorablemente?) la fragmentación política, pues junto a la corrupción creciente, las políticas seguidas de *recuperación* han tenido grandes problemas para ser justificadas y comunicadas, tanto en sus resultados esperados como en sus consecuencias descarriladas y no anunciadas, lo que unido a la ausencia de liderazgo, ha hecho que aparezcan movimientos que cuestionan el sistema en su conjunto: la fragmentación política y la desafección al sistema constitucionalizado –y europeo– de Economía social de mercado, de Estado intervencionista y garantista de derechos no sólo políticos, sino sociales, de Estado social y democrático avanzado.

Probablemente la *recuperación con dificultades* ha sido otro de los factores, no el único, ni el principal, que ha contribuido al aumento de la fractura territorial, que unida a las anteriormente mencionadas fracturas generacional y social, hacen que sectores amplios de la población se cuestionen el conjunto del sistema político democrático, lo que nunca antes había ocurrido en los últimos cuarenta años pos-

¹⁰ Cfr. Nuestro editorial “Crisis económica y derechos sociales irreductibles. Valor de la dignidad humana como criterio para los derechos sociales”: RFAS 68 (2013) 179-201.

teriores a la dictadura de Franco. Es comprensible que en esta situación muchos se pregunten, nos preguntemos: ¿se ha profundizado la práctica democrática, el sistema de economía social de mercado, la justicia al servicio del bien común?

En resumen, si juzgamos simplemente a partir del objetivo de "salir del abismo económico", habremos de concluir sin duda que éste se ha logrado. Pero si lo hacemos pensando "a qué coste", probablemente pensaremos que el coste puede considerarse demasiado alto para aspectos esenciales del bien común.

La versión inglesa del editorial, "Economic policy of the Government of Spain 2011-2015: achieved stability, persistent fracture", está disponible en www.revistadefomentosocial.es desde la aparición en papel de este número. El acceso al texto en castellano es libre desde ese momento en la misma dirección electrónica.

LA IGLESIA EN EL MUNDO: LA AUTONOMÍA DE LA REALIDAD A LA LUZ DE LA FE, EN EL CINCUENTENARIO DE GAUDIUM ET SPES·1965-2015

SEGUNDO SIMPOSIO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO (UNIJES, BARCELONA 1-3 JULIO 2015)

PRESENTACIÓN

José Sols Lucia¹ y Manuel López Casquete de Prado²

Recibido: 15 de enero de 2016.

Con motivo de la celebración del cincuenta aniversario de la constitución pastoral del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes* el Grupo de Pensamiento Social Cristiano de UNIJES (universidades y centros superiores de la Compañía de Jesús de España) y el campus internacional de excelencia *Aristos Campus Mundus 2015* organizaron el II Simposio UNIJES de Pensamiento Social Cristiano "*La Iglesia en el mundo: la autonomía de la realidad a la luz de la fe. En el cincuentenario de Gaudium et spes (1965-2015)*", que tuvo lugar en IQS y en ESADE, ambos centros de la Universidad Ramon Llull, Barcelona, los días 1-3 de julio de 2015. Este simposio, que tomaba la antorcha del anterior, celebrado en la Universidad Loyola Andalucía, campus Palmas Altas, Sevilla, en 2013, supone que se va consolidando la voz de UNIJES en el panorama del pensamiento social cristiano, una voz que no quiere cerrarse en sí misma, sino abrirse a otras aportaciones. Por ello, además de los procedentes de IQS y de ESADE, centros organizadores, intervinieron en este simposio profesores, investigadores y estudiantes de Barcelona, de Blanquerna, de la Facultat de Teologia de Catalunya, del Centre d'Estudis Cristianisme i Justícia, de MigraStudium, del IESE,

¹ Cátedra de Ética y Pensamiento Cristiano, IQS – Universidad Ramon Llull. Coordinador del Simposio. jose.sols@iqs.url.edu

² Departamento de Humanidades y Filosofía, Universidad Loyola Andalucía. mlopez@uloyola.es

de otras ciudades españolas, como Granada, Córdoba, Sevilla, Valencia, Madrid o Bilbao, y de otros países, como Francia, Suiza, México, Estados Unidos y Filipinas.

No cabe duda de que en la Iglesia Católica se están viviendo años intensos. El papa Francisco, en sus primeros años de pontificado, ha apretado el acelerador en muchos terrenos: abundan los signos proféticos con la impronta de este papa que es argentino, jesuita, “franciscano” de espíritu, hispanoparlante y químico de formación; se dan pronunciamientos valientes acerca de la pobreza, de la guerra, de los inmigrantes, de la ecología, de la defensa del ser humano aún no nacido; se suceden documentos sumamente importantes como la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013, lo que podríamos denominar su programa-marco doctrinal) y su última encíclica sobre ecología, *Laudato si'* (2015), sin olvidar la encíclica *Lumen fidei* (2013), que ya había sido preparada por el anterior pontífice, Benedicto XVI. Son también años intensos para la Iglesia porque vuelve a haber mártires: hombres, mujeres y niños asesinados en África y en Asia, sólo por el hecho de no renunciar a su fe cristiana, a manos de yihadistas que borran el mensaje de paz contenido en el Corán; y son años intensos porque hace cincuenta años de muchas cosas: de Juan XXIII y su *Pacem in terris* (1963), del concilio Vaticano II (1962-65), y en particular de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965), que centró la atención de este simposio.

Los que convocaron el simposio son profesores de pensamiento social cristiano, o de disciplinas cercanas a esta, de centros de UNIJES. Trabajan juntos en el Grupo de Pensamiento Social Cristiano de UNIJES desde el 2007. En estos años han celebrado varios seminarios, han organizado el ya mencionado I Simposio UNIJES de Pensamiento Social Cristiano de Sevilla han publicado las ponencias de aquel evento en esta *Revista de Fomento Social* (nn. 273-274, enero-junio 2014) y en un libro electrónico, han publicado el libro *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI: a partir de la encíclica Caritas in veritate*, y están preparando actualmente la publicación de la reflexión de dos seminarios, así como un libro sobre la encíclica *Populorum progressio*, prevista para 2017, a los cincuenta años de ésta (1967).

En la sesión inaugural intervinieron el cardenal Lluís Martínez Sistach, arzobispo

³ J. SOLS y J.M. MARGENAT, editores (2013) *Actas del Primer simposio UNIJES de Pensamiento Social Cristiano*. Sevilla, 7 y 8 de noviembre de 2013. *Propuesta en tiempos de crisis*. Libro electrónico, alojado en <https://www.uloyola.es>

⁴ J. SOLS, editor (2014) *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in veritate*, Santander, Sal Terrae.

de Barcelona, Enric Puig, S.I., Presidente de IQS, Eugenia Bieto, directora de ESADE, Jaime Oraá, S.I., presidente de UNIJES, Llorenç Puig, S.I., delegado del Provincial de España de la Compañía de Jesús en Cataluña y José María Garrell, rector de la Universidad Ramon Llull; presentó el Simposio José Sols, coordinador del mismo. En la clausura, intervinieron Pedro Regull, director de IQS, y de nuevo Jaime Oraá, S.I., presidente de UNIJES.

Se escogió trabajar *Gaudium et spes* en este simposio porque en su momento esta constitución pastoral fue un documento muy importante, mediante el cual la Iglesia Católica hacía patente su deseo de abrirse al mundo, de *hacer suyos los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, dado que nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en el corazón de los seguidores de Cristo*, según afirma el concilio en los primeros renglones de este documento sobre la Iglesia en el mundo. La aproximación del simposio a este documento fue hermenéutica, esto es, se intentó entender el texto desde nuestro momento presente, y nuestro momento presente a la luz de aquel texto. Para ello se trabajaron cuatro áreas, cada una introducida por una conferencia.

La primera área, “El estado actual de la humanidad”, pretendía abrir el debate del mismo modo que lo había hecho *Gaudium et spes* cincuenta años antes: mirando al mundo de manera sintética. Para ello se contó con la conferencia de Manuel Montobbio, diplomático de carrera, curtido en la guerra civil de El Salvador, iniciador de la embajada de España en Albania, de la que fue el primer embajador, actualmente embajador de España en Andorra. Retomando el famoso símil de Valle Inclán, planteó la necesidad de *salir de los espejos deformantes del callejón del Gato*; necesitamos decía Montobbio un espejo que refleje el mundo en su totalidad, que nos permita experimentarnos como tripulantes de un mismo barco en el que lo que sucede a unos, nos afecta a todos.

Sumergidos ya en la teología, la segunda área temática, “Antropología teológica”, se inició con la conferencia “La concepción del hombre en *Gaudium et spes*”, a

⁵ Manuel Montobbio es autor de *Mundo. Una geografía poética*, Barcelona 2013, *Icaria*, *Tiempo diplomático*, ibid. 2012, *Guía poética de Albania*, ibid. 2011, *Salir del Callejón del Gato. La deconstrucción de Oriente y Occidente y la gobernanza global*, ibid. 2008, y *La metamorfosis del Pulgarcito. Transición política y proceso de paz en El Salvador*, ibid. 1999.

⁶ Mathias Nebel es autor de *La categoría moral de pecado estructural. Ensayo de teología sistemática*, Madrid 2011, Trotta, y coautor de (2006) *Transforming Unjust Structures. The Capability Approach*, ..., Springer.

cargo de Mathias Nebel, director de la *Caritas in Veritate Foundation* (Ginebra, Suiza) y de la Cátedra Jean Rodhain de Ética Social del *Institute Catholique* de París. En su ponencia, que desveló algunas de las claves de la antropología teológica de *Gaudium et spes*, Nebel afirmó que, aunque esta constitución pastoral no presentase una antropología completa y ni siquiera lo pretendiese, es un texto de gran importancia y vigencia que debemos recuperar, reinterpretar y aplicar. Destacó también la importancia del método expositivo de la constitución pastoral, mediante el cual cada capítulo se abre y se cierra con una reflexión teológica, y contiene un cuerpo central que ofrece una reflexión sobre la realidad encarnada que es asumida en Cristo. *Gaudium et spes* no propone una ética de virtudes, sino una ética de transfiguración del Dios encarnado.

En la tercera área temática, “La misión de la Iglesia”, se abordó la eclesiología y el sentido pastoral de *Gaudium et spes*. Esta área fue introducida por la conferencia “La misión de la Iglesia en el mundo actual”, de Joaquín Perea, quien había sido director del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao. En ella, Perea trató el tema de la misión de la Iglesia hoy, bajo la doble luz de los cincuenta años del concilio y los nuevos aires procedentes del Vaticano tras la elección del papa Francisco. También señaló la importancia de *Gaudium et spes* para entender el Concilio, destacó su gran peso profético, e incidió en la idea de que este documento ofrece un posicionamiento crítico con la modernidad, pero compatible con ella. La mirada de *Gaudium et spes* sobre el mundo no es severa ni condenatoria: La persona humana, no la Iglesia, pasa a ser el centro de la reflexión. Concluyó Perea con la afirmación de que aún está pendiente una auténtica “recepción” del texto, el desarrollo de algunos de sus contenidos y desmontaje de no pocas contradicciones.

La última área temática, “La aportación de la universidad al humanismo”, contó con la conferencia “El nervio humanista de la universidad”, del jesuita Josep Miralles, sociólogo y profesor de ESADE. En ella, Miralles expuso sus reflexiones sobre el nervio humanista que debería tener toda universidad, introduciendo así el debate sobre la función social, e incluso eclesial, de la universidad. Según Miralles, si los nervios sirven para conectar lo disperso, tensar los músculos y expresar emociones, entonces, en el ámbito universitario, las humanistas, que constituyen un importante nervio de la universidad, deben servir para conectar disciplinas, generar entusiasmo y expresar empatía y compasión. El fin práctico de las instituciones

⁷ Joaquín Perea es autor de *Del Vaticano II a la Iglesia del Papa Francisco: cincuenta años de posconcilio*, Madrid 2015, PPC y *Otra Iglesia es posible*, Madrid 2012, HOAC

(*utilitas*) debe ser puesto al servicio de la sociedad (*iustitia*). Como conclusión, afirmó que la competencia profesional, sin reflexión profunda, es ciega. Es ahí, en la elaboración de una reflexión profunda, donde las humanidades prestan un servicio insustituible. Su conferencia fue seguida de una mesa redonda sobre la función social y eclesial de la universidad en la que participaron José Luis Fernández, director de la Cátedra de Ética Económica y Empresarial, Universidad Pontificia Comillas, Josep M. Margenat, S.I., profesor de la Universidad Loyola Andalucía y director de la *Revista de Fomento Social*, Joan Fontrodona, profesor del IESE, Universidad de Navarra, y Albert Florensa, profesor de la Cátedra de Ética y Pensamiento Cristiano de IQS.

Se expusieron en el simposio veinte comunicaciones (*papers*), una selección de las cuales presentamos en este número de la *Revista de Fomento Social*. Las actas del congreso serán publicadas en los próximos meses en un libro electrónico.

No cabe duda de que UNIJES está alzando una voz interesante en el panorama del pensamiento social cristiano contemporáneo, que quiere poner en contacto los vientos de cambio del concilio, de hace ya cincuenta años, con el mundo actual, tratando de seguir el ritmo enérgico de renovación que marca el papa Francisco.


Projet
REVUE

ÉCLAIRER L'AVENIR

NUMÉRO 350 - FÉVRIER 2016

| POURSUITE |

« Les religions diffèrent, mais
les questions sont universelles »



**Climat :
jusqu'où
repoussera-t-on
les limites ?**

ESTUDIOS

La misión de la Iglesia en el mundo actual

Joaquín Perea González¹

Resumen: el tema de la misión de la Iglesia según el documento conciliar *Gaudium et spes* es abordado en la perspectiva global de la "recepción" del Concilio. El estudio empieza con un resumen de lo específico y nuevo de *Gaudium et spes* en su contexto histórico y los cambios de aquella época para la Iglesia católica que, "estupefacta" miraba al mundo; a continuación se estudia la gestación de *Gaudium et spes*, haciéndose una valoración de los aspectos positivos y negativos, así como un primer balance posconciliar. La relectura de la Constitución *Gaudium et spes* en una Iglesia transformada en un mundo muy cambiado conduce a la reflexión eclesiológica sobre la recepción y la tradición. Estas expresan una crisis en la relación de la Iglesia con el mundo, así como los cambios en la concepción teológica de mundo. La relectura se hace a la luz de la recepción del documento, para después replantear el tema de la recepción en sí misma. En la corriente de la reforma de la Iglesia, la tradición es entendida como proceso creativo, por tanto abierto a algunas pistas sobre los contornos del ser eclesial y los nuevos modelos sociales del futuro.

Palabras clave: Eclesiología, *Gaudium et spes*, Iglesia, mundo, pastoralidad, recepción, reforma eclesial, tradición.

The mission of the Church in the modern world

Abstract: The subject of the mission of the Church according to the Council document *Gaudium et spes* is addressed in the overall perspective of the "reception" of the Council. The study begins with a summary of the specific and new *Gaudium et spes* in its

La mission de l'Eglise dans le monde moderne

Résumé: Le sujet de la mission de l'Eglise, selon le document conciliaire *Gaudium et spes* est abordé dans la perspective globale de la «réception» du Concile. L'étude commence par un résumé de ce qu'il y a de spécifique et du nouveau de *Gaudium et spes*

¹ Profesor de Teología, jubilado. Presbítero de Bilbao. Presidente del consejo de *Iglesia viva*. Revista de Pensamiento Cristiano, Valencia. jperea@idtp.org

historical context and the changes of the time for the Catholic Church, "stupefied" looked at the world; then the gestation of *Gaudium et spes* is studied, making an assessment of the positive and negative aspects, as well as a first post-conciliar balance. Rereading the Constitution *Gaudium et spes* in a church transformed into a world much changed leads to the ecclesiological reflection upon receiving and tradition. These express a crisis in the relationship between the Church and the world, as well as changes in the theological conception of the world. Rereading is made in the light of the receipt of the document, then reframing the reception itself. In the current reform of the Church, tradition is understood as a creative process, thus open to some clues about the contours of being ecclesial and new social models of the future.

Keywords: Ecclesiology, *Gaudium et spes*, church, world, pastorality, reception, church reform, tradition.

dans son contexte historique et une époque de changements pour l'Église catholique, « stupéfaite » regarda le monde; puis la gestation de *Gaudium et spes* est étudié, ce qui rend une évaluation des aspects positifs et négatifs, ainsi qu'un premier bilan post-conciliaire. Relire la constitution *Gaudium et spes* dans une église transformée en un monde qui a beaucoup changé conduit à la réflexion ecclésiologique lors de la réception et de la tradition. Ceux-ci expriment une crise dans les relations entre l'Église et le monde, ainsi que des changements dans la conception théologique du monde. La relecture est faite à la lumière de la réception du document, puis recadrant la réception elle-même. Dans la réforme actuelle de l'Église, la tradition est comprise comme un processus créatif, donc ouvert à quelques indices sur les contours de l'être ecclésial et de nouveaux modèles sociaux de l'avenir.

Mots clé: Ecclésiologie, *Gaudium et spes*, Église, monde, pastoralité, réception, réforme de l'Église, tradition.

Recibido: 16 de julio de 2015.

I. Una Iglesia que mira al mundo

Los aniversarios pueden ser ambivalentes. También los simposios teológicos que los conmemoran. La afirmación es válida asimismo para la celebración de los documentos del Concilio Vaticano II a los cincuenta años de su clausura. Porque en este punto nos enfrentamos además a una cuestión eclesiológica de suma gravedad que es preciso abordar: la recepción del Concilio.

Para unos, aunque es verdad que el Vaticano II fue una ruptura, lo que después de él importa es la vida de cada día. Para otros la recepción del Concilio todavía no ha empezado verdaderamente². Como afirmaba un antiguo padre conciliar, obispo auxiliar de Viena, el papa Juan XXIII quiso dar un gran salto hacia delante, pero hasta ahora solo hemos logrado dar unos primeros pasitos. Muchas cosas, quizá las más importantes, quedan por hacer, para llegar a una renovación desde lo profundo y desde las fuentes, que sea al mismo tiempo respuesta a los signos de los tiempos.³ Esta consideración pone en el punto de mira no solo a quienes dirigen la Iglesia, sino a la mayoría de los creyentes, los laicos, que no pertenecen al grupo dirigente, pero que son los sujetos decisivos para la realización de la reforma conciliar. La “ruptura” conciliar no concierne únicamente a estructuras e instituciones internas a la Iglesia, sino, en un sentido global, a toda la comunidad cristiana en cuanto enviada al mundo. ¿Cómo realizar la exigencia irrenunciable de anunciar el evangelio siendo conscientes de que dicho anuncio no es auténtico sin una confrontación leal con la persona humana y su patrimonio cultural, rico en valores e incluso en vestigios del evangelio, y si no es “pobre”, es decir, si no confía en privilegios sociales?

I.1. La recepción del Concilio

Esto supuesto, es obvio que el análisis de la recepción de este Concilio en la Iglesia posconciliar no puede efectuarse solamente desde la perspectiva de las cuestiones, por así decir, internas a ella, como podría hacerse, por ejemplo, a través de un análisis del proceso seguido en estos cincuenta años en la aplicación de la enseñanza de la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium*. Con ello se

² W. KASPER (1989) *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 401-416.

³ H. KRÄTZL (1998) *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt*, Mödling (St. Gabriel), 288; H. KRÄTZL (2012) *Das Konzil – ein Sprung vorwärts. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Ein Zeitzeuge zieht Bilanz*, Innsbruck, 89

olvidaría que hay otro documento fundamental de carácter eclesiológico que es precisamente la *Gaudium et spes*. Siendo la última constitución conciliar aprobada, le debemos reconocer una prioridad criteriológica en lo que se refiere a la recepción del Concilio. Es el documento más voluminoso que jamás haya aprobado un concilio. En su planteamiento y método es nuevo y desacostumbrado, de tal forma que la deliberación y formulación fue particularmente difícil. *Gaudium et spes* ha experimentado también la mayor crítica de todos los textos del Concilio, ya en el aula conciliar y más aún después de 1965. No pocos han hecho a este documento responsable de la profunda crisis que ha sacudido la vida de la Iglesia en la época siguiente.

Solo estas valoraciones ya son motivo suficiente para que después de cincuenta años nos aproximemos a su texto de manera interesada. El posicionamiento de la Iglesia católica en el mundo moderno es un tema fundamental. La Iglesia en su conjunto apenas se ha dado cuenta de lo que significa dar testimonio del evangelio en una época secularizada con todas sus facetas y contradicciones. La celebración de este cincuentenario es una buena oportunidad para poner sobre la mesa las cuestiones pendientes.

En lo que sigue a continuación empezaré haciendo un resumen de lo específico y novedoso de la *Gaudium et spes*, situándome en el contexto histórico de hace cincuenta años. Habrá que ver sobre todo los cambios de época que marcó para la Iglesia católica el documento del que hablamos. Será necesario explayar algunas consideraciones que derivan del balance posconciliar, habida cuenta, como no puede ser de otra manera, de los cambios que han sucedido a lo largo de estos años *in mundo huius temporis*. La relectura de la Constitución en una Iglesia transformada que actúa en un mundo muy cambiado conduce a la reflexión eclesiológica sobre la recepción y la tradición, para terminar sugiriendo alguna pista sobre los contornos del ser eclesial se diseñan para el futuro en este contexto.

Con la llegada del papa Francisco esta cuestión adquiere actualidad: él ha prevenido contra la tendencia a colocar al Concilio en el museo y al Espíritu Santo en una tarima para quedarnos tranquilos. Quien rechaza la renovación y la reforma, peca; quien se mantiene exclusivamente en lo acostumbrado, se enfrenta al Espíritu Santo.

1.2. Una iglesia estupefacta mira al mundo

No se puede prescindir del contexto mundial en el que se desarrollaron los trabajos preparatorios de la Constitución pastoral, porque solo en aquel contexto se pueden captar las razones más profundas que han estado en su origen y han determinado

su redacción. El Concilio no era convocado solo para resolver dificultades internas de la Iglesia, sino antes que nada para afrontar los problemas que la rápida evolución de la historia había generado en el mundo moderno. La relación con él estaba presente y explícita en las intenciones de Juan XXIII: la constatación de que había llegado al umbral de un cambio de época, imponía a la Iglesia nuevas tareas.

¿Cuáles eran éstas?, ¿qué podía y debía hacer la Iglesia frente a la crisis existente? Los problemas que caracterizaban al mundo en vísperas del Concilio eran graves. Se habían debilitado los valores del espíritu; el crecimiento económico, al tiempo que acrecentaba los desequilibrios, las desigualdades sociales y la pobreza, empujaba al materialismo práctico; se estaba difundiendo un ateísmo militante, los problemas de la familia se hacían cada día más complejos, los derechos humanos, la libertad y la paz de modo particular estaban sobre el tapete de las reuniones internacionales. Era necesario ayudar al mundo a superar esta crisis, sin juzgarlo con pesimismo, sino al contrario, descubriendo en él, como "signos de los tiempos", aquellos indicios que podían suscitar esperanzas acerca de la suerte de la Iglesia y de la humanidad.

Si se quiere encontrar un punto de referencia en el que contextualizar históricamente el Concilio, parece que deba ser individuado en la segunda guerra mundial y todo lo que la precedió. La guerra había sido el trágico fracaso de "un mundo"; después de ella el mundo era verdaderamente otra cosa muy distinta: las personas, la sociedad, las instituciones no eran las mismas.

En los años sucesivos a la guerra había cambiado totalmente la cultura, había surgido en muchos países una generación nueva que quería romper con el pasado y quería construir un mundo distinto. Existía una voluntad de participación que involucraba un poco a todos. En muchos países se experimentaban nuevas formas democráticas. Nuevos modelos sociales y nuevas mitologías se confrontaban con tonos encendidos. Crecía la convicción de la importancia del compromiso en favor de los propios derechos para lograr mayor libertad.

¿Cuáles eran en el interior de la Iglesia las opiniones sobre esta realidad en ebullición y fermento? Puede decirse, esquematizando, que eran dos las posiciones que emergían en el episcopado que llegaba al Concilio representando a las Iglesias locales: una miraba al mundo con actitud de temor y hostilidad, otra consideraba con preocupación la distancia creciente entre el mundo y la Iglesia.

La corriente de la hostilidad recuperaba ampliamente los esquemas ideológicos de la batalla antimodernista de comienzos del siglo XX: la crisis del mundo moderno

era ante todo el fruto de su alejamiento de Dios, de la exaltación de la razón y del espíritu crítico levantado contra la fe y contra la Iglesia⁴. De aquí derivaban todos los males, todas las tensiones de la vida internacional y los desórdenes de la sociedad en el interior de todos los países. El comunismo era su expresión más peligrosa, como demostraba el ateísmo militante y las persecuciones religiosas en Rusia y en los estados soviéticos.

También en aquella parte del mundo que se proclamaba libre, la modernidad presentaba caracteres amenazantes. La sociedad opulenta y de consumo se había revelado como un empuje potente para aquel proceso de secularización que arrancaba cada vez más a los fieles de la religión y de la Iglesia. Desde este punto de vista el objetivo del Concilio debía ser precisamente el de reafirmar la verdad católica y defender el depósito de fe que le ha sido confiado contra los errores modernos.

Ahora bien, entre los padres conciliares la actitud ante el mundo moderno no se manifestaba solo como ideología de condena. La conciencia de la distancia cada vez mayor que separaba a la Iglesia del mundo moderno, la percepción del alejamiento de las masas de la práctica religiosa, el desvanecerse de la dimensión espiritual en la vida de las personas y de la sociedad, suscitaba entre otros obispos una difusa ansia pastoral que se traducía en la búsqueda de estrategias de apostolado nuevas y más adecuadas a los tiempos modernos.

Quizá no fueran conscientes de que la renovación de los métodos pastorales conllevaba un cambio más profundo de toda la sustancia eclesial. De hecho el acontecimiento conciliar dio lugar a una renovación completamente inesperada respecto a lo que podía suponerse en sus vísperas. En general podemos decir que su respuesta estaba fundada en una reconsideración a fondo de la relación de la Iglesia tanto con la historia y como con la tradición, en una comprensión menos jurídica y más sacramental de sí misma y en la reflexión sobre el propio papel en la historia de la salvación. La interpretación de la *Gaudium et spes* en perspectiva histórica debe considerar todo esto que acabamos de indicar someramente.

⁴Cf J. PEREA (2007) "En el centenario de la condenación del modernismo. Una crisis que no se cerró y que no se cerrará": *Iglesia Viva* 41, 87-109.

2. La difícil gestación de la constitución pastoral

El origen de la constitución pastoral está estrechamente vinculado con la historia del mismo Concilio⁵. Este documento no entró en los primeros setenta esquemas que habían sido planeados por la Comisión preparatoria, aunque era el único que Juan XXIII había deseado expresamente⁶. Por esa razón no es sorprendente que el trabajo sobre el texto se pusiera en marcha con lentitud.

El proyecto correspondió a las tareas fundamentales del Concilio. Pronto se mostró una correlación fundamental entre la meditación de la Iglesia sobre su propio ser y su apertura a las cuestiones y necesidades del mundo presente. Se vio claramente que los dos grandes temas que había propuesto el cardenal Suenens en su primer programa –“*ecclesia ad intra*” y “*ecclesia ad extra*”- se exigían y necesitaban como los focos de una elipse⁷.

Tal correlación no dejó de plantear tensiones y problemas, pero eso era lógico: había que salir de una Iglesia que aguantó incólume en las luchas y dificultades de la modernidad mediante una posición defensiva y de repliegue, pero que había perdido el encuentro viviente con la cultura contemporánea y los problemas de la sociedad. El catolicismo se había convertido en una fortaleza que conservaba en su interior la verdadera fe y gran vigor organizativo, pero se encontraba muy distante de los grandes problemas vitales controvertidos de la modernidad⁸. A casi

⁵Para la historia del texto, ver R. TUCCI (1970) “Introducción histórica y doctrinal” en Y. CONGAR y M. PEUCHMARD, editores (1970) *Vaticano II. La Iglesia en el mundo de hoy*. Madrid, Taurus, II, 37-155; Ch. MOELLER (1968) “Die Geschichte der Pastoralkonstitution”, en *Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, v. 3, Friburgo de Brisgovia, Herder, 242-279; P. DONI, e. a. (1988) *La costituzione conciliare Gaudium et Spes vent’anni dopo*, Roma, Universidad Gregoriana; G. ROUTHIER (2008) “Finalizar la obra comenzada: La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba”, en G. ALBERIGO, director (2008) *Historia del Concilio Vaticano II*, v. 5, Salamanca, Sígueme, 59-177; P. HÜNERMANN (2008) “Las semanas finales del Concilio”: *ibid.*, 331-434; H. J. SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution*, en *Herders theologischer Kommentar zum zweiten vatikanischen Konzil*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 5 vol, 2005-2006, IV, 616-700, G. ROUTHIER, (2006) *L’élaboration de la doctrine sur la liberté religieuse et de l’enseignement conciliaire sur l’Église dans le monde de ce temps*, en ETL 82 333-371 (350-369).

⁶Cf. Ch. MOELLER, l. c., 245.

⁷*Ibid.*, 247.

⁸Cf. F. X. KAUFMANN y A. ZINGERLE, editores (1996) *Vatikanum II und Modernisierung*, Paderborn, Schöningh; P. HÜNERMANN, editor (1998) *Das II. Vatikanum – Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, Paderborn, Schöningh.

todos los grandes retos entre Iglesia y sociedad, fe y cultura en la edad moderna (desde la controversia con Galileo hasta las enconadas desavenencias acerca del método crítico en la teología durante la crisis modernista) se les puede describir como situaciones de conflicto entre conservación de la identidad y capacidad de diálogo con el mundo. Así muchos debates se habían atascado: relación de la Iglesia con la democracia, verificación de la libertad religiosa, papel del laico adulto en la sociedad, evaluación de la técnica y su relación con la civilización moderna, etc. Cuando no prevalecía una enemistad entre los diversos dominios, la relación quedaba determinada por la ignorancia, la indiferencia o la desconfianza. La imagen fundamental de la relación era la del dualismo entre una Iglesia que se aislaba cuidadosamente y un mundo entregado a sí mismo.

Pues bien, con este texto se buscaba una declaración fundamental que tratara el tema del encuentro entre el cristianismo y el mundo moderno sobre el fundamento de la concepción católica de la fe.

En la búsqueda de ese objetivo se presentaron varias dificultades: una historia de siglos abrumadora, la búsqueda de un lenguaje apropiado y de medios adecuados, manifestaciones de fatiga en la reelaboración continua de un gran documento; también se manifestaron entre los obispos y los teólogos actitudes nuevas de enfrentamiento. La redacción padeció por la sobrecarga de trabajo de muchos miembros de la comisión, y precisamente de los más importantes, debido a otras tareas; por esa razón la preparación no fue continua ni temporal ni materialmente. Apenas se tenían a disposición trabajos teológicos previos; no había ningún modelo estimulante y comparable proveniente de la praxis del magisterio existente. La idea de reunir en un nuevo documento la totalidad de las cuestiones actuales acerca de la orientación cristiana en el mundo de hoy, se evidenció desde el comienzo como una empresa inusitadamente arriesgada. La apertura misionera debía sustituir a una orientación hacia dentro casi narcisista. En lugar de disposiciones autoritarias se apostaba por el diálogo. En vez de reclamar derechos y privilegios propios, se ponía por delante el servicio. Un concepto abstracto de naturaleza no debía ser ya más lo dominante, sino la mirada imparcial a la realidad concreta de la persona humana y de su historia. Temas de discusión particularmente difíciles fueron la relación de la Iglesia con el progreso técnico y la referencia de la esperanza cristiana a la progresiva transformación del mundo. Resumiendo: todos estos temas se agruparon en la cuestión acerca de la reconciliación de cristianismo y modernidad. Pasaron a primer plano las cuestiones de la pobreza en el llamado "tercer mundo" y la preservación de la paz para la humanidad. Desde la Iglesia hubo de formularse de manera nueva la relación con la cultura de nuestro tiempo y las ciencias modernas.

Aceptado el objetivo, el proceso de redacción fue por muchos motivos extraordinariamente difícil. Los problemas surgieron en primer lugar de la duda acerca de si un concilio ecuménico, que habitualmente en la tradición de la Iglesia solo decide sobre contenidos de la fe propuestos urgentemente o bien sobre disciplina eclesiológica, debía ocuparse de cuestiones sociales, políticas y culturales relevantes muy debatidas, y esto necesariamente con la autoridad magisterial.

Se planteó una cuestión general: de qué fuentes debe tomar el magisterio los criterios para dar al mundo actual orientaciones vinculantes en debates tan conflictivos. Para la resolución de dichas cuestiones la ciencia teológica se mostraba insuficiente. Por una parte predominaba una consideración sobre la "naturaleza" humana relativamente abstracta y desprovista de historicidad; por otra parte, la asunción del modo de pensar bíblico exigía que se tomaran en cuenta los nuevos resultados de la exégesis; por otra, los datos empíricos de las ciencias apremiaban, colocándose en primer plano. Así surgió una cierta lucha acerca de cómo integrar las reflexiones dogmáticas y los modos empíricos de conocimiento.

Curiosamente la confrontación entre conocidos "progresistas" y "conservadores" ya no era válida en esta constelación. Los grupos de progresistas comenzaron a diferenciarse entre sí. Nuevos frentes que solo en la época después del Concilio habían de configurarse del todo fueron apareciendo lentamente.

Estas limitaciones objetivas y estructurales cristalizaron de muchas formas en el documento; luego hablaremos de ellas. Puede darse la razón a aquellos obispos participantes sustancialmente en la elaboración (por ejemplo, M. G. McGrath) que creían que hubiera sido necesario otro año más de deliberación con la perspectiva de madurar el texto, acabar de limar algunas formulaciones concretas y fortalecer la coherencia de la totalidad. En este sentido la premura de tiempo bajo la que se encontraba la elaboración obró claramente de forma perjudicial.

Sin embargo tantas dificultades no pudieron impedir que después de muchas redacciones previas se llegara a un texto global sorprendentemente bueno y matizado. En abril de 1965 apareció por primera vez el concepto de "Constitución pastoral", que fue ampliamente discutido y cuyo sentido es explicado en la importante nota 1 del proemio y que constituía una gran novedad en la tradición conciliar, sobre todo en razón de la nueva manera de tomar en serio a los destinatarios del evangelio y de ampliar su círculo a "todos los hombres" (GS 2), lo cual debe refluir sobre el estilo mismo del texto. Puede uno imaginarse el peso del trabajo casi inmenso, si se piensa solo en las 20.000 propuestas de enmiendas que debieron llevarse a cabo en la última fase de revisión del texto.

3. Valoración benévola de la *Gaudium et spes*⁹

A pesar de muchas dificultades y obstáculos, el proyecto de Constitución pastoral llegó a su meta sorprendentemente bien. El resultado de la votación lo refleja: 2309 síes, 75 noes. El texto triunfó en la última fase, la prensa y el interés de una opinión pública por lo demás poco interesada sobre las cuestiones eclesiales, dirigió su atención a este último texto del Concilio.

La *Gaudium et spes* debe considerarse con pleno derecho como clave para interpretar todo el Vaticano II. Es el único documento que fue elaborado por el Concilio mismo y surgió totalmente de él. En él cristalizó el salto hacia delante de Juan XXIII en el discurso de apertura y se puso en práctica su idea central de impartir una enseñanza de carácter pastoral.

En este sentido algunas de sus categorías centrales como su afirmación crítica de los desarrollos socio-culturales, el reconocimiento de la *justa autonomía de las realidades temporales* (GS 36), la atención a la verdad propia de estas últimas, fundada teológicamente en la creación, la necesidad de saber leer y discernir los signos de los tiempos, son puntos de referencia en los que puede orientarse una teología al mismo tiempo compatible y crítica con la modernidad.

3.1. Aspectos positivos¹⁰

Comenzando por la metodología, nos encontramos ante un auténtico cambio de agujas: la estructura global de la *Gaudium et Spes* es inversa de anteriores documentos del magisterio, incluso de los del mismo Concilio. Ya desde el primer número se adopta un nuevo estilo entrando en el proceso de transmisión de la fe no a partir de la palabra de Dios o del evangelio, sino partiendo de los destinatarios, orientando la escucha hacia lo que les habita en lo más profundo de sí mismos: todo lo que es verdaderamente humano suscita la capacidad de escucha de los discípulos de Jesús (GS 1). Se sirve por tanto de una metodología inductiva, reconociendo que a la Iglesia no solo le corresponde una mirada desde dentro de sí a partir de la cual considera el mundo, sino también una mirada desde fuera,

⁹ El texto de la Constitución *Gaudium et spes* se supone conocido; véase F. GIL HELLÍN, editor (2003) *Concilii Vaticani II Synopsis: Gaudium et Spes = Studi sul Vaticano II*, v. 4, Ciudad del Vaticano.

¹⁰K. LEHMANN (2005) "Christliche Weltverantwortung zwischen Getto und Anpassung. Vierzig Jahre Pastoralkonstitution "Gaudium et Spes" ": *ThPQ* 153,3, 297-310 (301).

a partir de la cual capta su propio interior. Aquí se produce el desplazamiento: se afrontan los problemas no partiendo de principios eternos, sino de la conciencia que tiene la humanidad contemporánea de dichos problemas. El uso de ese método es una novedad de importancia excepcional para el catolicismo: el texto está organizado según el esquema inductivo de la pedagogía de la Acción Católica (Ver-juzgar-actuar), que fue introducido como esquema estructurante en la primavera de 1965¹¹.

Detengámonos un momento en este aspecto de la metodología. El último número de la exposición preliminar (GS 10) es de gran importancia porque establece el vínculo entre este diagnóstico (ver) y la posición de la fe y de la Iglesia que la transmite (juzgar). Esta vinculación reinventa el gran modelo agustiniano del "corazón inquieto", de las cosas exteriores hacia las interiores, y a través de lo inferior, hacia las cosas superiores (*ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*)¹². La lucha por escoger y renunciar se hace más dramática todavía en razón de la división interna del hombre, causa de las "discordias" en el seno de la sociedad. Como san Agustín, la exposición preliminar describe esta división con ayuda de Rm 7, 14 ss. Queda por establecer el vínculo entre el diagnóstico del mundo contemporáneo, el juicio de la fe y la manera de proceder (el actuar) según la Constitución pastoral. Dado que el documento no tiene la pretensión de abordar todos los problemas que se plantean hoy día (GS 46, 1) y es consciente del carácter provisional de su acercamiento a los más urgentes, que trata en dicha segunda parte, es de la mayor importancia pedagógica que los receptores del texto tengan un método, un *modus procedendi* para abordar las nuevas situaciones que se presentarán¹³. Tal *modus procedendi* tiene dos vertientes, una más afectiva y otra más intelectual. La primera proviene de ese eje del documento conciliar que consiste en el acercamiento al mundo contemporáneo a través de la capacidad de escucha de los cristianos, tal como hemos recordado. La vertiente intelectual se resume en el discernimiento-juicio que se convierte en "la ley de toda proclamación adaptada de la palabra revelada" (GS 44). La *Gaudium et Spes* intenta hacer de este *modus procedendi* el primer impulso del desarrollo de una conciencia hermenéutica que se vaya adaptando a la situación contemporánea del mundo y de la Iglesia.

¹¹Cf H. J. SANDER, *Theologischer Kommentar*, o. c. IV, 638 s, 644.

¹²*Enarrationes in Psalmos 145,5*, en J.P.MIGNE, *Patrología latina*, 37, col. 1887.

¹³Cf. *Acta Synodalia concilii oecumenici Vaticani II*, Ciudad del Vaticano 1970, Editora Vaticana, 4/6, 565.

De esta metodología inductiva se deriva una conclusión importante: la nueva forma de situarse ante el mundo de la Iglesia conlleva la aceptación de una continua reinterpretación de sí misma y de su mensaje a partir de la realidad cambiante de la historia. Trataremos de esta decisiva cuestión más adelante.

Otro aspecto importante referente a la metodología es la utilización del lenguaje del diálogo. Ya desde la introducción, que habla de la situación del hombre en el mundo actual, la percepción crítica de la misma no se propone con el objetivo de la confrontación y la condena, sino bajo el signo del diálogo, palabra "princeps" del concilio. El análisis de la situación quiere ser plenamente justo y se apoya para ello en los resultados científicos especializados, pero tiene al mismo tiempo una intención religiosa, a saber, descubrir los signos de los tiempos (n. 4), que son verdaderos signos de la presencia o de la intención de Dios en nuestra época (n. 11)¹⁴.

Hablamos del lenguaje del diálogo. En efecto, los redactores en la *Relatio*¹⁵ explicativa del texto apelan al discurso de apertura de Juan XXIII y a sus encíclicas, donde el papa estableció el lenguaje del diálogo con el mundo, afirmando que el mundo no es impermeable a la palabra de Jesús y puede ser orientado hacia El. Este texto ha querido ser más evangélico que técnico, utilizando palabras simples como lo son las palabras evangélicas. Ha querido ser más dinámico que abstracto y teórico, para estar cercano a los problemas humanos a los que se ha dado por objetivo abordar. En fin, se ha esforzado al máximo en ser fiel a la verdad de la fe y al mismo tiempo a la realidad de la vida humana. En el trasfondo de estas indicaciones de la *Relatio* se perfila la cuestión de la forma pastoral de la doctrina y del posicionamiento de ella en la relación kerigmática de la Iglesia con toda persona humana.

El lenguaje del diálogo afecta a la forma de presentar el contenido. Del discurso anterior, únicamente fundado sobre la ley natural y leyes morales positivas así como sobre la sumisión que ellas exigen, se pasa a un discurso parenético de inspiración sapiencial y diferenciado según las materias. Rahner ya anotó esta mutación, llamando la atención sobre los límites de toda ley general cuando se trata de tener en cuenta la situación concreta de la persona, utilizando entonces la terminología del consejo que apela sobre todo a la capacidad de discernimiento

¹⁴Cf. H. J. POTTMEYER (1996) "Modernisierung in der katholischen Kirche am Beispiel der Kirchenkonzeption des I. und II. Vatikanischen Konzils": F. X. KAUFMANN y A. ZINGERLE, editores (1996), *Vatikanum II. und Modernisierung*, Paderborn, Schöningh, 131-146 (139).

¹⁵*Acta Synodalia concilii oecumenici Vaticani II*, Ciudad del Vaticano 1970, Editora Vaticana, 4/1, 557.

de los individuos y de los grupos¹⁶. Esto representa sin duda un cambio de estilo importante introducido por la Constitución pastoral, puesto que se refiere a la posición de la Iglesia en el discernimiento moral del actuar y a la imagen que ella da de sí misma en la sociedad.

Después del Concilio se ha dicho que los padres conciliares no se daban cuenta del cambio de metodología, de que practicaban teología de una manera esencialmente distinta a lo que era corriente en la teología escolástica. La afirmación es plausible, al menos respecto a un buen número de obispos. Pero eso no equivale a ningún reproche. Quien actúa públicamente en coherencia consigo mismo, no siempre reflexiona sobre los presupuestos metodológicos que están implícitos en su acción.

En cuanto al contenido, probablemente el aspecto más innovador de la Constitución es el reconocimiento del valor positivo desde el punto de vista de la fe del proceso de secularización fundado sobre la autonomía relativa de la persona humana y de las realidades terrestres con respecto a la religión y a la Iglesia. La asunción de responsabilidades históricas por parte del ser humano es plenamente legítima y constituye un progreso. El Concilio acepta la característica más relevante del mundo moderno y de su cultura en relación con la Iglesia: la laicidad. Las realidades temporales aparecen en su singularidad y con sus propias leyes.¹⁷ He aquí un principio unificador de la enseñanza conciliar. Desde este punto de vista la Constitución pastoral ha de valorarse como el intento de comprender la ambivalencia de la modernidad. La exposición preliminar y el capítulo II de la 2ª parte dan una visión global de esa "edad nueva" de la historia de la humanidad, vivida bajo el signo de la mundialización. El eje del diagnóstico, sobre el que se vuelve en varias ocasiones, es el "antropocentrismo" lo que hace que a fin de cuentas el hombre no está más que frente a sí mismo (GS 2;4).

El hecho de que el Concilio no solo firmó una constitución sobre el misterio de la Iglesia, sino que añadió otra sobre la Iglesia "in mundo huius temporis" (GS, nota 1) es significativo y nuevo porque con ello se expresa la convicción de que para la Iglesia es esencial estar en el mundo. La Iglesia se experimenta estrechamente vinculada con la humanidad y su historia e injertada en ella (GS 1; 3). Es característico el subrayado de la mutua implicación de la realidad social e histórica y su dimensión trascendente, lo cual advertámoslo bien- es válido

¹⁶K. RAHNER (1968) "Reflexiones sobre la problemática teológica de una constitución pastoral": *La Iglesia en el mundo actual. Constitución «Gaudium et Spes»*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 19-43.

¹⁷K. LEHMANN, *Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil*, en: G. WASSILOVSKY (editor), *Zweites Vatikanum – Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*, Friburgo Br. (Herder) 2004, 71-89 (80-81).

tanto para el mundo como para la Iglesia. Los padres conciliares estaban convencidos de que la honrada confrontación con los problemas del mundo, así como la libre aceptación y afirmación de los nuevos conocimientos de la humanidad llevarían a una nueva posición en relación con la plausibilidad de la Iglesia y podrían enmarcar un nuevo proceso abierto, establecido sobre el consenso. En resumen: se superó ampliamente el enfrentamiento dualista entre la Iglesia y el mundo.

La actitud que aquí se pide presupone una apertura de la Iglesia al mundo, más aun, una verdadera y propia conciencia de que la Iglesia no se contrapone al mundo ni puede estar separada del mundo, sino que está en relación con el mundo, en una relación de co-pertenencia recíproca entre la Iglesia y el mundo: una co-pertenencia que deviene compartir solidario de todo cuanto en el mundo hay de verdadero, de justo, de bueno y de bello.

En estas páginas la Iglesia mira a las grandes transformaciones presentes con una actitud positiva, participante, apasionada y en ellas se advierte todo el impulso de una nueva fase que se ha abierto en la historia de la Iglesia. Es la fase de una atención que la Iglesia, en fidelidad a su Señor, cuya misión en la historia continúa, dirige a la humanidad entera, atención que se hace testimonio de la verdad y servicio desinteresado a la persona humana.

La Iglesia comprendió que la historia concreta de las personas en el mundo, su vida cotidiana y sus luchas son el lugar teológico en el que se da la salvación y tomó conciencia de que ella tenía que comprenderse como parte integrante de las iniciativas, los esfuerzos y las luchas en favor de la justicia social, de la paz del mundo, contra el subdesarrollo y el colonialismo. El Espíritu de Dios estaba presente ahí, en esos esfuerzos, precisamente donde la Iglesia muchas veces estaba ausente. La historia y la sociedad¹⁸ fueron comprendidas como el lugar teológico en el que estaba en juego la realidad del reino de Dios. El reino es de Dios, pero es preciso que la historia y la sociedad humana se transformen para que él acontezca. La Iglesia se entendió a sí misma como servicio a la humanidad por causa y en vista del reino de Dios. Su actividad pastoral y misionera nacen de esta comprensión teológica fundamental¹⁹. Es esta una especie de revolución copernicana que se presenta a la estupefacta consideración de todos desde el famoso *incipit* de la

¹⁸ Es sintomático el título de la obra de J. B. METZ (1979) *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid, Cristiandad (original de 1974).

¹⁹ A. DA SILVA MOREIRA (2006) *O legado do Concílio e os sinais do nosso tempo*, en: Id., *A primavera interrompida. O projeto Vaticano II num impasse*, servicioskoinonia.org/libros digitales II, 83-90 (83-88).

Constitución; es el sople renovador que atraviesa todas sus páginas²⁰.

La Constitución pastoral obedece a una estructura que se apoya sobre una percepción precisa de la cultura moderna y su diferenciación interna y sobre una redefinición del papel profético de la Iglesia en el seno de esta cultura. El texto ofrece un “reencuadramiento” de la doctrina clásica acerca de la persona humana, la sociedad y la acción humana en el mundo a partir de una relectura de la economía de la salvación según el pensamiento bíblico. En este punto se une al eje de pensamiento de la *Dei verbum*, aunque inaugurando al mismo tiempo otro tipo de lectura interpretativa que es la de los tiempos modernos, lectura comprometida bajo el título emblemático del discernimiento de los signos de los tiempos.

En conclusión: el Concilio hizo que la Iglesia cambiase radicalmente la concepción que tenía de sí misma. La desconfianza y el rechazo de los movimientos sociales y políticos dejaron de determinar la postura de la Iglesia en relación con el mundo. La Iglesia conciliar quiso comprometerse con radicalidad en el seguimiento de Jesús y no desanimarse ante los desafíos ni acomodarse ante las situaciones de injusticia y sufrimiento existentes, buscando con los hombres y mujeres de buena voluntad soluciones para los graves problemas de la humanidad. Quiso colocar en el centro de sus preocupaciones no a sí misma sino a todo aquello que es verdaderamente humano, dialogando con todos los que luchan por el bien y buscan la verdad.²¹

3.2. Limitaciones y debilidades

La valoración positiva fundamental de la Constitución pastoral no impide que se muestren sus límites. Estos pueden suponerse a través del proceso ya explicado de su gestación.

²⁰ Desde este punto de vista la Iglesia atravesó un umbral decisivo en el momento en que dio por vez primera un sentido propiamente teológico a la autonomía de la historia. En realidad este umbral se puede situar inicialmente antes de la *Gaudium et spes*, en el discurso de apertura del Concilio, *Gaudet mater Ecclesia*, en el que Juan XXIII propuso una lectura sapiencial de la historia humana y dio pruebas de una atención nueva a la capacidad de aprendizaje de los humanos. Se vuelve a encontrar en la “Exposición preliminar” de la *Gaudium et spes* sobre la condición humana en el mundo de hoy, donde sin utilizar el término “modernidad”, se habla de “una edad nueva de la historia del género humano” (GS 4) y luego en los célebres párrafos acerca de la autonomía de las realidades terrestres.

²¹ A. DA SILVA MOREIRA, *O legado do Concilio...*, ibíd.

No era fácil ganar la adhesión de los obispos en favor de una deliberación exhaustiva acerca de numerosos problemas mudables, vinculados a la época y condicionados histórica y sociológicamente²². La amplitud del documento probablemente superaba los límites posibles desde el punto de vista de la técnica del trabajo para un grupo de dos mil quinientos obispos.

En primer lugar hay que anotar el insuficiente entrelazamiento con los otros documentos conciliares. Extraña que apenas se hable de la dimensión de oración y celebración: no existe una seria conexión con la Constitución sobre la liturgia (solo se encuentra una referencia a *Sacrosanctum Concilium*). La correlación con la Constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* aparece extraordinariamente débil. La distinción, de la que ya hemos hablado, entre una Iglesia “hacia dentro” y una Iglesia “hacia fuera”, históricamente comprensible, pero objetivamente cuestionable, hubiera podido ser positivamente superada mediante un engranaje más fuerte precisamente con la Constitución sobre la Iglesia. Más grave resulta que dos documentos del Concilio de la más alta significación teológica, a saber, la Constitución sobre la divina revelación y el Decreto sobre el ecumenismo ni se citan. Si las orientaciones de sus conclusiones se hubieran aprovechado, hubieran sido más precisos los presupuestos del envío de la Iglesia al mundo y también las exigencias de su responsabilidad en él. Pues solo una Iglesia renovada y fortalecida desde su interior puede atreverse a asumir una misión intensiva en el mundo. A partir del modelo “revelación e historia”, tal como se explica en la Constitución *Dei Verbum* se hubieran podido comprender muchas afirmaciones sobre la unidad de la historia del mundo y de la historia de la salvación en la *Gaudium et spes*.

Aquí tocamos un punto importante: los límites de la estructura hermenéutica de la Constitución pastoral. En efecto, la historia de su redacción nos descubre que no aparece más que en algunos momentos la forma relacional del proceso de interpretación del evangelio, el llamado “círculo hermenéutico”. La afirmación de principio de que la predicación de la palabra revelada “acomodada” a las lenguas y culturas de los pueblos es *la ley de toda evangelización* (GS 44, 2) y la de que Dios se revela *según la cultura propia de las diversas épocas* (GS 58, 1) fueron introducidas a última hora, el 2.12.1965, sin poder refluir sobre el resto de la Constitución. Se trata, según la expresión de K. Rahner²³, de *perchas donde colgar elaboraciones ulteriores*. Quiere decir K. Rahner que la tarea de escrutar los signos de los tiempos con vistas a una evangelización contextualizada apela a una metodología de análisis y unos

²²Cf K. RAHNER, *Reflexiones sobre la problemática teológica...*, o. c., 20-21, 38-43

²³Carta del 27-IV-1964 a H. Vorgrimmler, en: H. VORGRIMMLER (1985) *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 218.

presupuestos en el campo de la teología fundamental que no han sido reflexionados como tales y, por tanto, no se pudieron asumir en la Constitución pastoral. Como ya reconocía el profesor J. Ratzinger²⁴, no disponemos todavía de reglas para una hermenéutica kerygmática; nos vemos obligados a atenernos solamente a las exigencias de la exégesis histórica, la cual, por ahora, no nos ayuda en la actualización de la Escritura. Pero precisamente el texto de la *Gaudium et spes* trata del problema de la actualización de lo que es ser cristiano. Es este un problema que ha quedado pendiente para la Iglesia de nuestro tiempo.

En segundo lugar, no puede negarse que en el texto se expresa una cierta euforia de nuevo comienzo, de la que también hay algún rastro en los discursos de apertura de Pablo VI en los correspondientes períodos de sesiones, y que también muchas afirmaciones están selladas por una credibilidad en el progreso un tanto ingenua²⁵. Era signo de la nueva esperanza que no deberíamos rechazar sin más; consistía en una especie de tributo al espíritu de la época, como puede verse claramente desde la distancia que proporcionan los cincuenta años pasados desde entonces.

Hay que reconocer que en aquel momento el episcopado fue bastante optimista en la apreciación de la situación contemporánea y confiado en el futuro. Dio la impresión de que pensaba que el sistema de la sociedad del bienestar podría lograr la solución a los problemas sociales del mundo. No previó –no podía prever– el retorno triunfal del liberalismo en la década de los setenta. Ciertamente nadie había previsto esa evolución, pero el Concilio podía haber sido más crítico respecto del sistema capitalista como tal²⁶.

Aunque el Vaticano II quiso que la Iglesia se abriese al mundo, sintonizase con los acontecimientos de su tiempo, ya marchaba con retraso para responder a su propio contexto, porque recibía un legado de siglos de conflictos de la Iglesia con el mundo moderno. Intentaba hacer las paces con la modernidad, pero ésta ya se encontraba marcada por profundas crisis y apuntaba al surgimiento de una posmodernidad desencantada con las promesas incumplidas de la modernidad.

²⁴LThK², *Das zweite vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, Friburgo de Brisgovia, 1968, Herder, 3, 313 s.

²⁵Como ejemplo de denuncia de esta ingenuidad u optimismo de la exposición preliminar de la Constitución, puede verse J. RATZINGER (1985) *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona, Herder, 456-459, así como en J. RATZINGER y V. MESSORI (1985) *Informe sobre la fe*, Madrid, BAC, 31-32.

²⁶J.Y. CALVEZ (2003) *Los silencios de la doctrina social católica*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (París 1999).

Ya antes de finalizar el Concilio se planteó una dura crítica en el interior mismo de los expertos del propio Concilio. La crítica se dirigía sobre todo a la toma de posición ante el progreso técnico y en general ante la civilización moderna. Se descubría en el texto una identificación cándida del progreso técnico con el “progreso cristiano”. La configuración del mundo por el hombre y la espera del Reino se vinculaban estrechamente entre sí. También se achacaba al texto que introducía un componente teológico discutible en la interpretación del progreso técnico vinculándolo estrechamente con él: a saber, el proceso creciente de humanización del mundo parece corresponderse con el desarrollo histórico del Cristo cósmico. Consecuentemente en las afirmaciones acerca de la relación entre bien y salvación, progreso y vida eterna, historia y eternidad, inmanencia y trascendencia eran predominantes las afirmaciones de convergencia, mientras que los aspectos de la diferencia más bien pasaron a segundo término. No se logró llamar por su nombre a los lados oscuros del progreso y a la permanente ambivalencia de muchos desarrollos. Esta característica es comprensible desde la intención de la Constitución pastoral, pues se quiso desmontar el resentimiento contra la civilización técnica. Sin embargo es claro que faltó la fuerza para decir este sí al mundo de tal forma que también se retuviera sin prejuicios y sobriamente tanto la ambivalencia como el retroceso en el desarrollo.

Una reflexión más profunda sobre la fuerza propia de la redención cristiana y del misterio de Cristo hubiera preservado de una conciliación algo apresurada entre cristianismo y modernidad y hubiera podido evitar una transfiguración de lo técnico que en alguna ocasión aparece demasiado luminosa. Precisamente los observadores de las Iglesias no católicas advirtieron claramente de tales peligros²⁷.

Siendo cierto todo lo dicho, no es menos cierto que la Constitución debe juzgarse con mayor justicia de lo que sucede en ocasiones. La modernidad no queda bautizada ingenuamente en la exposición preliminar y menos todavía se desconocen los efectos perversos de esta nueva situación, entre ellos, principalmente de la incertidumbre del ser humano en relación consigo mismo y de la crisis de orientación que resulta de ese antropocentrismo (GS 4, 3). El texto propone a continuación (GS 4, 4) una serie de paradojas provocadas por el problema de la orientación de la modernidad; se les vuelve a encontrar en GS 8 bajo el título de “Los desequilibrios en el mundo actual”, cuyas raíces últimas están situadas en el corazón humano (GS 10) y en GS 56, 1 que habla de las “múltiples antinomias”. Resumiendo: el texto insiste tanto sobre la ambigüedad de la situación del hombre contemporáneo como sobre su apertura radical. En el fondo la alternativa que se presenta al fin del n° 9 así como la tensión entre la esperanza y la angustia atraviesan toda la

²⁷Cf, por ejemplo, E. SCHLINK (1966) *Nach dem Konzil*, Munich-Hamburgo, Siebenstern, 135-164.

historia de estos cincuenta años de recepción del Vaticano II: según el polo que se subraye en los desequilibrios y antinomias del mundo contemporáneo, la esperanza o la angustia, el carácter situado de los problemas o las cuestiones eternas, etc., se llega a una interpretación diferente de los datos y a una visión distinta de la presencia del evangelio y de la Iglesia en la sociedad. La estructura del “sí... pero” con sus posibles inversiones, que fue característica de la recepción del Vaticano II en el pontificado de Juan Pablo II, es una manifestación de todo ello. Una prueba más de que las dificultades de la recepción no provienen de una hermenéutica deficiente, sino que se enraízan en última instancia en el carácter problemático del mundo contemporáneo que se refleja en el diagnóstico muy lúcido que hace de él la exposición preliminar.

La Constitución manifiesta claramente la fragilidad de la existencia humana, la ambivalencia del “progreso” y la fuerza del pecado más de lo que muchos teólogos recuerdan, quizá porque a menudo argumentan a partir de fases previas del texto. En el texto final hay bastantes frenos ante una interpretación en el sentido de una fe optimista en el progreso; el conocimiento de su lado oscuro y de la permanente ambigüedad de muchos avances está bien presente. Si nos fijamos en muchos de los problemas tratados como, por ejemplo, la relación entre la salvación y el bienestar humano, el progreso técnico y la fe, la *Gaudium et spes* es mucho más matizada de lo que algunos de sus críticos afirman. Hubo teólogos conciliares y ciertos obispos en la etapa final del Concilio que no percibieron correctamente las modificaciones de la última redacción. El texto aprobado tiene en cuenta plenamente la multiplicidad de experiencias de mundo, también desde la perspectiva de la fuerza del pecado en el mundo.

En resumen, la *Gaudium et spes* en muchas cosas no muestra una solución satisfactoria que deba mantenerse sin más para siempre. Hoy no se puede leer ingenuamente un texto de 1965, sino que se debe intentar comprenderlo en su amplia intención y estructura a través de la historia de sus efectos²⁸.

3.3. Algunas cuestiones pendientes

La Constitución pastoral planteó algunas tareas de carácter metodológico que solo fueron desarrolladas a medias: la criteriología para con los “signos de los tiempos”, el papel de la experiencia y del empirismo en la actuación de la Iglesia,

²⁸Cf A. LOSINGER (1989) “*Iusta autonomia*”. *Studien zu einem Schlüsselbegriff des II.Vatikanischen Konzils*, Paderborn, Schöningh.

el método inductivo, la cuestión de las formas de pensamiento, la problemática de una "constitución pastoral", etc.

En estas y otras muchas cuestiones la Iglesia de hoy tiene una tarea permanente que aun no se ha cumplido. Incluso se puede con buenas razones defender la tesis de que todavía no ha empezado la recepción real de la Constitución Pastoral. Una larga lista de conocimientos de carácter metodológico y de problemas han sido en cierto modo marcados oficialmente como tarea, porque no fueron resueltos satisfactoriamente por la Constitución.

Esto vale ante todo para la comprensión de los "signos de los tiempos" y para los criterios de juicio sobre ellos. Juan XXIII, al usar esa palabra clave, expresó que para la Iglesia no es decisiva solo una determinada época, sino que cada tiempo debe investigar a la luz del evangelio acerca de las huellas del Espíritu de Dios. Ya tal formulación muestra que la expresión equívoca "signos de los tiempos" solo puede hacerse fructífera para la fe y la Iglesia mediante el ensayo en el discernimiento de espíritus.

Otro importante cambio de horizonte es el hecho de que la Constitución pastoral, aunque metodológicamente se plantea "desde abajo", pone en juego experiencias que no se limitan solo a la realidad verificable. Con ello se planteaba la tarea, que humanamente no podía resolver al Concilio, de conjugar modos de conocimiento de las ciencias sociales con datos normativos fundamentales de la fe cristiana. Aunque ese propósito no se logró suficientemente, sin embargo con ello se aseguró un requisito metodológico impagable para la reflexión teológica pastoral.

Por fin, se avanzó poco en la tarea de integrar un pensamiento teológico renovado, las formas bíblicas de pensamiento y los conocimientos científicos logrados empíricamente. Pese a todas esas tareas pendientes, la carga profética de la *Gaudium et spes* no ha disminuido. Pensemos en las características del tiempo que estamos viviendo, o mejor, en las actitudes más profundas que habitan en el corazón de la humanidad de hoy. Nuestro tiempo es semejante en muchos aspectos y situaciones a aquel en el que se celebró el Concilio. Léase la alocución pronunciada por Pablo VI durante la sesión pública con que se clausuró el Concilio y se verá cómo en esa descripción se encuentran —aunque quizá con manifestaciones en parte diversas de entonces— rasgos que continúan caracterizando nuestra época²⁹.

²⁹ PABLO VI, *Alocución pronunciada en la Basílica Vaticana durante la sesión pública con la que clausuró el Concilio*, 7-XII-1965, n.º 6. *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid, Católica (BAC) 1965, 815.

Precisamente en un mundo como el nuestro, en el que muchos, privados del horizonte totalizador de las ideologías, quisieran reducir todo al fragmento, al instante, a la dignidad de ser humanos, solo humanos y nada más que humanos, y en el cual bastantes creyentes están tentados de contraponer a ese nihilismo posmoderno un cristianismo de certezas fáciles, precisamente en este tiempo aparecen con nitidez la importancia y la actualidad de una perspectiva e interpretación unitaria y unificante, eminentemente religiosa. La relectura de la Constitución se convierte en un punto de referencia para el futuro y un momento precioso para reencontrar de modo convincente algunas líneas para la misión de la Iglesia en el mundo de hoy.

Para concluir este epígrafe volvamos a afirmar que la *Gaudium et Spes*, el último documento aprobado antes de cerrarse las puertas del Concilio, es una ventana abierta de la Iglesia al mundo. Aquí encontramos de una forma paradigmática aquella actitud de interés, de atención, de amor al mundo que ha caracterizado todo el Concilio.

Fue precisamente esta la gran novedad solemnemente inaugurada por el Concilio y en particular por la Constitución pastoral. Una novedad significativa sobre todo si se tienen en cuenta las distancias y fracturas entre la Iglesia y la sociedad profana mantenidas en los últimos siglos. La apertura al mundo no era una tolerancia para con el relativismo, con la moda cultural o con el llamado “espíritu de la época”, sino la actitud sugerida por la misión salvadora esencial a la Iglesia. Actitud nueva que emerge de modo sintomático en la valentía con la que *Gaudium et Spes* ha afrontado los múltiples problemas que desde hacía mucho tiempo seguían ardiendo bajo las cenizas y que encuentran una consideración amplia y articulada sobre todo en las páginas de la segunda parte.³⁰

4. Recepción de la Constitución en el posconcilio

La distancia histórica que nos separa de la *Gaudium et spes* se refleja de manera directa en los contextos globales y locales que fueron presupuestos por el texto. La novedad de la situación presente es la de una mutación cultural sin precedentes. Hemos de preguntarnos si los cambios culturales que se han producido desde el final del Concilio no llegan hasta cuestionar la estructura hermenéutica de la Constitución, precisamente en razón de su condición inacabada. No hay duda

³⁰ D. TETTAMANZI (2005) *La missione della Chiesa nel mondo di oggi. Seguendo la bussola della Gaudium et spes*, www.vivailconcilio.it/Saggi_teorologici n° 50, 1.

alguna de que el escenario de nuestra sociedad ha evolucionado rápidamente en estos cincuenta años, que muchas cosas han cambiado desde entonces, que en el entretiem po han surgido otras problemáticas y se han presentado nuevos desafíos.

Se trata sobre todo de *un cambio de atmósfera*. Mientras que los años sesenta estaban atravesados de una voluntad de cambiar el mundo, hoy el horizonte de las grandes ideologías se ha derrumbado y se hacen presentes los escenarios de confrontaciones y de colisiones amenazantes con las nuevas culturas y las religiones. Ha cambiado también el sentimiento del hombre moderno: ya no está impulsado por una visión ideal del mundo, sino que está a la búsqueda de un sentido de la vida replegado sobre el fragmento, sobre las emociones, sobre los sentimientos y sobre las experiencias que aseguran una buena calidad de la existencia.

Aunque muchos desafíos surgidos en el posconcilio ya se anunciaban antes del Concilio, a partir sobre todo del año 1968 se produjo un cambio de clima espiritual que significó la irrupción de forma aparatosa de la creciente secularización.

Las ideologías en general, las religiones y sus tradiciones, así como el significado de toda institución, no solo de las religiosas, quebró de forma tremenda.

En este crucial momento histórico faltó desde muchos puntos de vista en la comunidad cristiana una transmisión adecuada de la Constitución pastoral y, sobre todo, un análisis diferenciado de las cuestiones fundamentales de carácter teológico, espiritual y pastoral en ella compendiadas. Hablando en general, incluso hasta el presente se han descuidado demasiado los medios formativos de acompañamiento en la iniciación a ese documento conciliar y a su recepción.

Puede uno preguntarse si ha habido fases diversas claras en el proceso de recepción de estos cincuenta años. No es tan fácil responder, porque los campos de problemas particulares y los acentos regionales son muy diversos. Se entiendan como se entiendan cada una de esas fases, la recepción ha constituido una ocasión para que se dilate universalmente la entera realidad de la experiencia conciliar. Ahí ha estado en juego la capacidad del cristianismo para discernir la fuerza que impulsó al Concilio, separando la sustancia viva de los accidentes muertos. No ha sido un discernimiento fácil ni rápido y, sobre todo, ha sido un discernimiento exigente que ha implicado disponibilidad y compromiso en la conversión y en la búsqueda.

4.1. Se abre una crisis en la relación de la Iglesia con el mundo

Es un hecho constatable que, a pesar de la *Gaudium et spes*, se produjo una crisis en la apertura de la Iglesia al mundo. Se había comenzado a practicar un diálogo responsable y una solidaridad realmente beneficiosa, aunque crítica. Pero pronto se pasó a veces de la necesaria apertura a una acomodación desafortunada. En algunos aspectos hubo una entrega ingenua al mundo, sin calcular la fuerza atroz del abrazo del oso. Una cierta línea de interpretación "progresista" desacopló la Constitución pastoral de los otros documentos conciliares que intentan una nueva interpretación de la identidad de la fe cristiana, descuidando en el diálogo con el mundo la diferencia (¡que no la separación!) entre el mundo secular y la fe.

Pero esto no debe cargarse en cuenta a la propia Constitución: un texto solo no crea tales cambios a partir de sí mismo. Una recepción seguramente unilateral de la Constitución -no sin conexión con sus propias zonas de sombra- no puede fundamentar esa crisis de apertura al mundo. Sucedió que durante el proceso posconciliar se manifestó todo lo que estaba represado en la Iglesia. En el mundo moderno se habían desarrollado fermentos de cultura y de vida social que ahora penetraron como un torbellino por las puertas abiertas de la Iglesia. Ella estaba de tal forma dispuesta para la defensa y la resistencia que prácticamente fue incapaz de apertura al mundo con el necesario discernimiento de espíritus. El gueto reclamó su precio: en el diálogo con el mundo moderno había pocas fuerzas vivas auténticas. Así de la necesaria apertura resultó no pocas veces una asimilación no buscada.

Ciertamente hay que preguntarse por el conjunto de los motivos. Análogamente a como la situación del "mundo de este tiempo" influyó en el contenido de la Constitución pastoral, su recepción fue influida por el contexto social en que se desarrolló. Una causa esencial de la difícil recepción es ante todo la ruptura extraordinariamente decisiva de los años 1968 a 1974, a la que nos hemos referido antes. No era solo crítica y destrucción, sino que detrás de esas formas de rechazo y negación en la sociedad establecida, se encontraba un amplio haz de necesidades: salida de toda servidumbre para ganar una libertad sin límites, liberación del peso de la historia y de la autoridad en favor de la búsqueda de una identidad sin mermas, aniquilación de las antiguas estructuras de dominio para lograr una existencia en proceso de emancipación constante. El "mundo" se había convertido de repente en algo muy distinto. Ya no tenía el brillo del progreso técnico imparable y de una libertad siempre creciente, sino que se experimentó como un conjunto de relaciones a transformar, cuya verdad y justicia ahora se impugna apasionadamente en protesta militante.

La Iglesia misma tuvo que experimentar muy rápidamente que con ella no se procedería de distinta manera que con las demás instituciones establecidas. Y lo experimentó más desde dentro que desde fuera. Si con la aprobación de la *Gaudium et spes* se pudo tener la impresión de que con dicho documento se abría en ayuda del mundo una Iglesia casi eximida de sus responsabilidades históricas, ahora hubo en su interior una resonancia totalmente inesperada de la gran ruptura cultural. No es casual que precisamente en esta época algunos teólogos que habían configurado el Concilio pusieran precisamente la palabra "crisis" o equivalentes como título de sus libros³¹.

El desarrollo posterior es conocido. A causa de una rígida polarización de múltiples formas la Iglesia pierde en muchos países su fuerza para la responsabilidad ante el mundo. Entre tanto en esos años decisivos de transformaciones sociales y culturales la Iglesia estaba fuertemente orientada hacia dentro y -al menos en occidente- ocupada de forma extraordinariamente intensiva consigo misma: con la reforma litúrgica, la renovación de las estructuras y ministerios en su propio ámbito, la puesta en marcha de los consejos, etc. Así perdió una vez más oportunidades para su tarea en el mundo³². El conflicto todavía se agudizó mundialmente en el año 1968 con motivo de la encíclica *Humanae vitae*.

4.2. Cambios en la concepción teológica del mundo

Los cambios en la teología del mundo que se han dado durante estos cincuenta años no siempre están en conexión directa con la problemática suscitada por la *Gaudium et spes* pero en última instancia no son comprensibles sin la ruptura conciliar.

Por una parte, se ha radicalizado la autonomía relativa de lo temporal, pasando a ser considerada como absoluta. A veces incluso se llega a afirmar la total emancipación del "mundo mundano", lo que conduce a una yuxtaposición indiferente de Iglesia y mundo.

³¹Por ejemplo, H. de LUBAC (1969) *L'Église dans la crise actuelle*, París, Cerf; J.Y. CONGAR (1972) *Entre borrascas: la Iglesia hoy afronta su futuro*, Estella (Navarra), Verbo Divino.

³²Esto es válido al menos para el catolicismo llamado occidental. Dar un juicio global es difícil, como lo muestra la evolución totalmente diferente en los países de Latinoamérica donde a causa del empuje del Concilio y particularmente en relación con la *Gaudium et spes* se realizó un cambio peculiar. Quizá es el cambio de las Iglesias latinoamericanas el acontecimiento más durable que ha tomado su punto de partida de la Constitución.

Por otra parte, se ha realzado la dimensión de futuro de la historia. El futuro es el constitutivo verdadero de la historia. El término "mundo" deviene una dimensión que se caracteriza por el "proceso histórico de hominización", el teatro de la actuación del hombre, actuación que le libera de la historia anterior. El mundo se identifica con la historia humana desde la perspectiva de la emancipación o la revolución.

A pesar de lo cual –he aquí otra característica- la orientación total al futuro es corregida por la figura de la "memoria" que se apoya en aquellas tradiciones que hasta ahora fueron oprimidas y que evocan lo peligroso y provocador de las esperanzas hasta ahora no cumplidas. Así, con la mirada hacia atrás, se intenta corregir el peligro de un mundo solo abstractamente futuro, al recurrir a las dimensiones del origen y de la historia.

Otro rasgo típico de esta nueva teología del mundo brota de la integración en ella de las promesas escatológicas de la tradición bíblica (paz, justicia, reconciliación) a cuya luz aparece su distancia de aquello que debe ser, su provisionalidad y la urgencia de su remodelación. Las promesas de la revelación son, por tanto, bajo las condiciones concretas del presente, imperativos críticamente liberadores, que muestran la contradicción del ideal con el mundo existente. La realidad ahora ya no se entiende reflexionando e imaginando, sino que solo puede realizarse en la activa transformación del mundo. Por ello la escatología cristiana es productiva, creadora y en activa expectación.

Finalmente la presente comprensión teológica del mundo incorpora una nueva corrección en otra dirección. El mundo es la creación y el cosmos en su totalidad. Con otras palabras, la naturaleza reprimida y manipulada exige sus derechos. El concepto de mundo de la *Gaudium et spes* no ayuda a comprender la realidad del mundo como "creaturalidad" y manifiesta un déficit serio respecto a las exigencias de la ecología. La conservación de la naturaleza no humana y de las condiciones de vida apenas tienen lugar en esta concepción del mundo³³. La Constitución pastoral fue pensada en la cultura del desarrollo, pero desde los años setenta se ha tomado conciencia cada vez más viva de la limitación de los recursos del planeta. En este punto concreto la *Gaudium et spes* es un documento de ayer. Hoy la teología se ha abierto a la dimensión ecológica, de salvaguarda del planeta tierra, de solidaridad con el futuro. La primera encíclica original y exclusiva del papa Francisco es mucho más que un documento sobre ecología, es una llamada de atención sobre la vida humana que estamos configurando en nuestro planeta.

³³ Cf K. LEHMANN, 1993 *Glauben Bezeugen, Gesellschaft gestalten*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 137-169

El Papa habla de la creación para hablar de la persona humana y así hablar de Dios. Está por ver si esta encíclica "green", que plantea la espinosa cuestión del cambio climático, responsable de la malnutrición, empobrecimiento, degradación y violencias ejerce una presión eficaz sobre los grandes de la tierra.

El panorama de los cambios descritos muestra los vacíos de la Constitución pastoral. Ciertamente no era su responsabilidad agotar y desarrollar en particular las mencionadas dimensiones del concepto de mundo. Ella de hecho solo resaltó algunas perspectivas y así favoreció indirectamente algunas tendencias que luego han reclamado su corrección. La teología de momento solo le ofrecía bocetos reducidos para un concepto teológico más pleno de mundo. Una reflexión teológica general sobre el concepto de mundo y más aun sobre la relación entre la Iglesia y ese mundo está todavía por llegar.

4.3. *Relectura de la Gaudium et spes a la luz de su recepción*

La consecuencia de lo dicho es que hoy día debe leerse la Constitución pastoral a la luz de la historia de la recepción durante estos cincuenta años, cuyo proceso debe estudiarse críticamente descubriendo los puntos de vista que han ido sucediéndose. Indicamos unos criterios para tal relectura tanto de carácter formal, como referidos al contenido.

4.3.1. *Criterios de carácter formal*

1. Es imprescindible interpretar de forma renovada desde las condiciones presentes las intenciones globales que se propuso la Constitución y el texto mismo aprobado. Las dificultades que entonces se encontraron en su redacción deben asumirse positivamente y conceptualizarse como indicadores de problemas para un trabajo teológico que hoy no es menos importante que hace cincuenta años. Hay que mejorar con las correcciones necesarias aquellas dimensiones que quedaron incompletas. Para ello conviene aceptar la forma provisional e inacabada del texto conciliar y ha de evitarse su fijación intocable.
2. Por esa razón se deben revisar y analizar algunos textos o enunciados que contienen varios estratos redaccionales, corresponden a la tensión de aquel momento y muchas veces parecen incluso contradictorios. Quizá sea el "ethos" del texto más importante que sus soluciones. Hay que favorecer

una reflexión permanente sobre su orientación central. La recepción futura no debe olvidar aquellas dimensiones del texto conciliar que hasta ahora se han considerado opuestas a la conciencia contemporánea y por ello se han marginado. Desde la perspectiva de la recepción un trabajo serio con la Constitución pastoral debe hacer valer los puntos de vista hasta ahora no integrados.

3. La Constitución pastoral es un documento abierto que fue asumido por el Concilio conscientemente en una forma provisional y no cerrada y muchos de cuyos impulsos están sin agotar. En razón del apremio de tiempo hubo problemas que se trataron sin profundizar, con evidentes faltas de equilibrio. En consecuencia la presentación de las cuestiones y necesidades compromete también a la Iglesia actual y futura. Por eso la *Gaudium et spes* exige un nuevo comienzo.
4. "Diálogo" y "solidaridad" son dos conceptos que configuran juntamente un eje central, una perspectiva que recorre toda la Constitución. Aunque esas dos palabras fundamentales siguen teniendo el peligro de convertirse en eslóganes, sin embargo deben pensarse conjuntamente una y otra vez y cimentarse más profundamente. La historia de la recepción nos enseña que ambas perspectivas no pueden reemplazarse.

4.3.2. Criterios referidos al contenido

Hay también algunos contenidos de la Constitución que necesitan revisión o complementación.

- 4.3.2.1. La comprensión del mundo debe contar mucho más que hasta ahora con la realidad llena de tensión entre historia y sociedad, entre persona humana y naturaleza. La asunción de la "mundanidad" del mundo no deroga su constitución histórico-salvífica. No existe un mundo teológicamente neutral; no puede ignorarse el carácter permanente decisivo de mundo e historia. El mundo o está ya abierto al Dios más grande, incluso si no lo sabe, o se ha cerrado a Él. Por ello están estrechamente vinculados ética y teológicamente el concepto de responsabilidad histórica y el pensamiento de juicio. Este planteamiento ampliado significa que las estructuras del mundo deben ser consideradas mucho más en su condición ambivalente, por decirlo así "mezclada": entre bueno y malo, entre inmanente y trascendente. La ambivalencia de la modernidad debe

reconocerse más profundamente, tomarse más en serio y reajustarse más a fondo. En definitiva debe reflexionarse sobre lo contradictorio de todas las estructuras, lo cual se contrapone a la idea de una ingenua transformación permanente hacia lo bueno³⁴.

4.3.2.2. Lo dicho nos conduce a recordar que la cruz de Jesucristo debe mantener una significación mucho mayor y ocupar un lugar central e irrenunciable en el cumplimiento de la tarea cristiana en el mundo: qué sentido tiene ser entregado a una realidad fatal e inevitable, la experiencia del sufrimiento, de la inutilidad, del fracaso. Sin embargo, precisamente por eso el cristiano, que vive una esperanza contra toda esperanza, no debe dejarse desalentar. La verdadera, desinteresada y únicamente exitosa transformación del mundo a la luz del evangelio sucede en la pasión del amor, en la "civilización del amor", como dijo Pablo VI. Cuanto más estrechamente se vinculan el cristiano y la Iglesia al centro de la fe, tanto más audazmente puede su valentía convertirse en transformación del mundo.

4.3.2.3. La Iglesia y el mundo no pueden diferenciarse netamente la una del otro. Están trenzados en la creación y en la historia de la salvación o de la condenación. No se los puede cortar limpiamente. Porque el Espíritu de Dios sopla también fuera de la Iglesia, en el mundo y la Iglesia misma es hasta el fin de la historia un trozo del mundo. El mundo es para el cristiano irreductiblemente y de forma dialéctica ambas cosas, patria y destierro. Por eso no hay un sí al mundo por parte de la fe, que la asimile a él. Quien apuesta por el mundo no de forma absoluta, o no lo diviniza, puede afirmarlo con mayor profundidad. Ya expresó todo esto de una forma resumida, acertada y válida para hoy un cristiano del siglo II: "Tal es el puesto que Dios les señaló (a los cristianos) y no les es lícito desertar de él"³⁵.

³⁴Aquí habría que hacer una reflexión acerca de esta contradictoriedad del mundo y su carácter de tentación. Cf. J. B. METZ, "Concupiscencia", en H. FRIES, director (1966) *Conceptos Fundamentales de Teología*, I, Madrid, Cristiandad, 255-264.

³⁵Discurso a Diogneto, en D. RUIZ BUENO, editor (2002) *Padres apostólicos y apologistas griegos*, Madrid Católica (BAC) 657.

5. *Gaudium et spes* replantea el tema eclesiológico de la recepción

La historia de los concilios da testimonio de que la dialéctica de su aplicación sufre fuertes resistencias y bastantes dilaciones. Los historiadores de la Iglesia saben que los períodos de recepción de los concilios siempre han sido amplios y que muy a menudo el período sucesivo a su clausura se ha distinguido por movimientos e intentos claramente contrarios a las deliberaciones conciliares. Estas deliberaciones, que hubieran podido ser de gran importancia dinámica e instructiva en la vida de la Iglesia, no reciben ningún relieve o, más aun, se retorna a la situación precedente.

Por una parte, no es fácil la recepción de un concilio como este, que fue de actualización y de reforma de la Iglesia. Los tiempos de realización en tales casos son muy largos. El proceso apenas ha comenzado; conlleva el descubrimiento de riquezas antiguas y nuevas, como ha sucedido después de los grandes concilios. El vuelco que se está dando es complejo y gradual; el Concilio solo puso las premisas y señaló el comienzo. Se necesita tiempo para asimilar la profunda experiencia conciliar.

Por otra parte, el hecho insoslayable de la recepción del Concilio por una comunidad cristiana cambiada profundamente en un plazo cronológicamente muy breve plantea cuestiones bien diferentes de las que se plantearon en la recepción de otros concilios. La nueva generación de creyentes, que no ha vivido el Concilio como acontecimiento fundante de su identidad cristiana, es muy distinta de aquella que fue su protagonista. Ha cambiado radicalmente la situación de hoy respecto a una Iglesia tal como fue en la época preconiliar, rica en practicantes, poderosa, con un papel en la sociedad -reconocido o criticado.

En lo que se refiere a *Gaudium et spes* su radical novedad nos obliga no solo a captar sus aportaciones concretas más fecundas, las líneas de fuerza del pensamiento y las indicaciones operativas que contienen sus decisiones, sino –cosa mucho más importante– sacar de ellas también una indicación global para caminar hacia el futuro.

5.1. Actualización acrecentadora de la enseñanza conciliar

Gaudium et spes, razonablemente hablando, no podía responder de manera satisfactoria a los múltiples interrogantes que había planteado la transformación histórica y antropológica de la Ilustración y que habían sido ahogados durante demasiado tiempo. El debate conciliar consiguió llegar al consenso acerca de las indicaciones de fondo sobre la dirección que debía asumir la reforma, pero no decidió reformas concretas verdaderas y propias; solo expresó un proyecto ideal

hacia el que moverse. Su realización efectiva exigía profundizaciones de carácter teórico y pastoral, relativas a la interpretación de los signos de los tiempos, que estaban por producirse. La Constitución pastoral dio un enfoque para responder a las necesidades del *aggiornamento*; pero no percibió las complejas cuestiones teóricas que muchas respuestas conllevaban objetivamente. Su texto no propone fórmulas mágicas para ponerse en práctica mecánicamente. Más bien debe ser interrogado de manera crítica y “reescrito” ininterrumpidamente según cada momento histórico.

Frente a la mentalidad católica anterior al Concilio según la cual la doctrina estaba fijada de una vez por todas y plenamente desarrollada, de forma que nada podía cambiarse, los padres conciliares se manifestaron claramente a favor de la evolución y la actualización doctrinal (GS 91).

Con el término “actualización” no se entiende la simple operación de alinearse respecto a los patrones intelectuales y culturales de hoy, ni una entrega incondicionada al “espíritu del tiempo”, cosa que resulta tan sospechosa a los vigías de la ortodoxia. Actualización significa encuentro vital, aunque también crítico, del pueblo de Dios con la totalidad de los fenómenos de la realidad del mundo creado por Dios. Es que el sujeto sobrentendido en esta opción es la Iglesia, una comunidad de vida y de doctrina, con una tarea a realizar; Iglesia que no es un museo que expone objetos antiguos, sino sujeto de la historia y en la historia; y, para ser ella misma, debe reaccionar a los desafíos de la historia. En nombre de ese postulado de actualización la Iglesia, fiel a su mandato, debe siempre de nuevo ponerse en camino en el tiempo mirando al futuro. En el Concilio buscó hacerlo; después del Concilio debe proseguir en esa tarea y andar hacia delante.

Después de la conclusión del Vaticano II es indispensable un proceso de asimilación de sus decisiones, proceso para el cual la eclesiología utiliza un término técnico: recepción. Nos encontramos ante una expresión clave que debe ser bien entendida. Hablamos de una recepción activa más bien que de una exigencia de aplicación soportada pasivamente. Una recepción fundada y animada por el patrimonio de esperanza evangélica que se consolidó en el Concilio.

Recibir el Concilio significa llevarlo a cabo. Es claro que el Concilio quería mostrar a la Iglesia un camino hacia el futuro; limitarlo a texto y doctrina significa negarlo.

La dinámica de la recepción exige hacer una distinción fundamental entre la mera aplicación, aunque sea fiel, de las decisiones conciliares y una interpretación evolutiva de las mismas por el simple hecho del acrecentamiento histórico que se verifica en el curso de su cumplimiento. Porque existe la posibilidad de que, sin traicionar la

letra, sino más bien para su mejor interpretación, se verifique un acrecentamiento de su mismo valor literal por efecto de interpretaciones constructivas, homogéneas con el propio texto. Hay una distancia cualitativa entre ambas posiciones: la segunda de ellas, la interpretación evolutiva, es la verdadera recepción. Lleva a plenitud y cumplimiento aquella experiencia de búsqueda de nuevas fronteras de la fe que se vivió en el concilio. Es una recepción acrecentadora. Y es diferenciada según las condiciones históricas en las que viven las comunidades.

El posconcilio es la ocasión de que la experiencia conciliar se dilate a toda la realidad eclesial. La historia de la recepción no es una calle de sentido único, ni tampoco es mera historia posterior o "historia de los efectos", sino un proceso que sucede según una dinámica circular y cruzada, una especie de "feed-back", en la que cada creyente y cada comunidad es sujeto y objeto al mismo tiempo. El proceso ilumina de nuevo el texto escrito, injertando y conjugando el fundamento puesto y su efecto ulterior. De esta manera el texto retorna siempre de nuevo y es un impulso permanente en el contexto de la vida eclesial.

Un gran desafío para la Iglesia de nuestro tiempo se encuentra en la verificación de ese empuje para la reforma y la conversión comunitaria, así como en la inserción del mismo en la vida entera del pueblo de Dios mediante una recepción activa y creativa.

En consecuencia, es urgente concebir y realizar con paciente fidelidad una recepción que sea selectiva y creativa a un tiempo. Selectiva, sobre la base de la decantación –hoy posible– de lo que está vivo y de lo que está muerto del Concilio. Creativa, o sea, diferenciada según las diversas condiciones históricas en las que viven las comunidades, "acrecentadora", en el sentido de valorizar y llevar a cumplimiento la experiencia de búsqueda de nuevas fronteras de la fe vivida por el Vaticano II.³⁶

La recepción acrecentadora de la que hablamos no significa de ninguna manera ruptura con el acontecimiento conciliar. El debate que se suscitó en el inmediato posconcilio, y en el que posteriormente intervino Benedicto XVI en su famoso discurso a la curia romana en diciembre de 2005, acerca de la discontinuidad o continuidad en relación con la interpretación de la asamblea conciliar, debe considerarse superado en razón de un concepto de tradición como acontecimiento producido por el Espíritu, una nueva *epiclesis*³⁷.

³⁶ G. ALBERIGO (2006) "Il Concilio Vaticano II e il rinovamento della Chiesa": *Adista Herder Korrespondenz*, 18-III-2006, n° 22, 2-7.

³⁷ U. RUH (2012) "Mutige Weichenstellungen", *Herder Korrespondenz* 66 11, 560-564.

La tradición cristiana ha expresado de manera reiterada su convicción de la permanente acción del Espíritu de Cristo en la Iglesia durante la historia. Y la Iglesia es el sacramento de esa acción del Espíritu. En la resurrección de Cristo y el envío del Espíritu ha comenzado ya la nueva condición prometida y esperada; ahí surge el impulso que da sentido a nuestra historia, afirma LG 48. En consecuencia la Iglesia toda, *cabeza y miembros*, tiene la obligación irrenunciable de asimilar tanto con fidelidad como con creatividad el gran regalo del Espíritu que fue el Concilio. Ese don sigue siendo hoy, como siempre que se trata del Espíritu, un impulso creativo para la Iglesia.

Por ello es necesario reflexionar de manera crítica sobre la actualidad del Concilio, no solo en función de sus textos, sino también de sus desarrollos y del camino histórico de su herencia. El Espíritu de Dios actúa, conduce a la Iglesia, no puede ser fijado materialmente, sino que siempre permanece libre en su actuación. El testificó en el acontecimiento conciliar su fuerza innovadora. La tarea de los creyentes en la Iglesia es la de llevar a su término y hacer fructificar las semillas presentes en aquel acontecimiento. Se trata de un movimiento que se desarrolla en direcciones diversas, con etapas más o menos largas o sintéticas y agrupadas, sin que sea perceptible a corto plazo una cosecha de tipo global.

5.2. La tradición como proceso creativo³⁸

Las anteriores reflexiones acerca de la recepción nos llevan de la mano a la necesidad de aclarar un término teológico crucial cuya entraña ha sido puesta a la luz del día en la reflexión teológica posconciliar, precisamente sobre la Constitución pastoral: el concepto de tradición.

Uno de los elementos decisivos de la secularización que caracteriza el período posconciliar, fenómeno al que antes nos hemos referido, es la llamada "desinstitucionalización" de lo religioso. Este proceso va hoy día vinculado al valor de la realización de sí mismo y conlleva la desarticulación de la alianza de la Iglesia con la cultura global y la dificultad de inscribir a los individuos en torno a la referencia común a un sentido dado de lo alto. En definitiva, la desinstitucionalización afecta ante todo a las creencias, lo cual implica una relación nueva de la persona con las

³⁸ Para las siguientes reflexiones nos hemos servido de los amplios trabajos de Ch. THÉOBALD, 2009 *La réception du concile Vatican II*. I. Accéder à la source, París (Cerf), 665-699; ID., *L'Herméneutique de réforme implique-t-elle une réforme de l'herméneutique?*, en RSR 100/1 (2012), 65-84; ID., "Tradition als kreativer Prozess. Eine fundamentaltheologische Herausforderung", en W.EISELE, C. SCHAEFER, H.U. WEIDEMANN, (Editor), *Aneignung durch Transformation. Festschrift für Michael Theobald*. Friburgo (Herder) 2013, 488-508.

tradiciones religiosas y concretamente con la tradición cristiana. La objetivación de la tradición, o sea su cristalización en fórmulas a repetir o a desarrollar según un principio de acumulación, se ha hecho inaceptable en nuestros días. Las indecisiones del Vaticano II a este respecto han marcado profundamente el período posconciliar. Debido a tal indecisión en muchas ocasiones las quejas acerca de la crisis de credibilidad del catolicismo por su falta de adaptación al presente, han sido rechazadas de forma taxativa desde las líneas conservadoras apelando a la tradición o al así llamado "derecho divino". Pero la tradición cristiana no es en primer lugar una enseñanza - incluso si el *Catecismo de la Iglesia católica* nn. 75-83 tiene el peligro de hacerlo entender- sino una vida o un proceso de acontecimientos y de relaciones en sus expresiones tanto singulares como plurales; es un manera de habitar el mundo. Ciertas formas de defender de entrada el carácter "irreformable" de las formulaciones dogmáticas de nuestra tradición (ligadas al contexto cultural de la antigua Europa) o de insistir unilateralmente en la objetividad de un conjunto de verdades a creer tienen el peligro de cerrar el camino de la inculturación.

La recomposición actual de la visión del mundo por parte católica, tal como la propuso la *Gaudium et spes* y el intento de inscribir la experiencia de fe de hoy en día en la vida humana cotidiana implica una relación creativa con la tradición. Ello no significa que se cuestione lo que llamamos la "irreversibilidad" de la autorrevelación de Dios; solo debe ser resituada. Para avanzar en este sentido es preciso trenzar algunos hilos que están presentes en los textos del Vaticano II pero que no fueron anudados. Ya lo indicábamos al hablar de las debilidades de la Constitución pastoral. Así, por ejemplo, *Dei Verbum* (7) propone una concepción diríamos "genealógica" de la tradición: designa el proceso relacional de transmisión que une íntimamente lo que ha de transmitirse ("traditum") con aquellos que lo transmiten ("tradentes"), indicando que estos últimos se encuentran en una posición simultáneamente de fidelidad y de aprendizaje ("discere") en relación con la novedad de la situación que es la suya. *Gaudium et spes* (44), y aún más audazmente *Ad gentes* (22, 2) dan una función constitutiva al contexto histórico de la transmisión y exigen en consecuencia un nuevo examen ("nova investigatio") de la revelación misma, aun reconociendo que nosotros no accedemos a ella más que leyendo las Escrituras, explicadas por los Padres de la Iglesia y por el magisterio. El corazón de la fe es, pues, lo que ese número de *Gaudium et spes* llama la "facultas exprimendi" que vincula intrínsecamente la capacidad de aprendizaje y la creatividad propia. Por lo tanto, la "irreversibilidad" de la autorrevelación de Dios ha de situarse en el seno de la relación originaria entre Jesús y sus discípulos y apóstoles, relación que suscita la fe. Tal relación no paraliza su creatividad interna, sino que la resucita constantemente, siendo el envío del Espíritu creador la raíz siempre actual de esta inspiración.

El nuevo subrayado de la relacionalidad entre el evangelio de Dios y su transmisión ("parádoxis") complejiza y pluraliza su presencia histórico-cultural, pero le da también un principio de credibilidad, la coherencia entre el fondo y la forma, entre la visión y la práctica, entre aquello que es transmitido y la manera de entregarlo como presencia del Dios santo en la historia.

La consecuencia de esta clarificación del concepto genealógico de tradición es una visión también genética de la misma Iglesia. La reflexión teológica acerca de la recepción del Vaticano II y específicamente de la *Gaudium et Spes* está sin duda llevando al catolicismo a visitar las primerísimas bifurcaciones que se llevaron a cabo en el cristianismo naciente. El hecho de que las Iglesias de occidente estos últimos años comienzan a descubrirse de verdad como país de misión³⁸ hace que adquiera toda su importancia la génesis de la Iglesia relatada en el libro de los Hechos, donde se propone una manera de proceder muy alejada del universalismo abstracto, aunque muy sensible al enraizamiento humano y cultural de la fe. Si se da tan gran peso como se merece a la creatividad de la comunidad primitiva, hay que dárselo también a nuestra propia recepción recreadora de esa tradición apostólica en un mundo radicalmente historizado y marcado por una pluralidad de culturas que nos recuerda a un nuevo Pentecostés.

La forma relacional del "kerygma" de Jesús y de la Iglesia conlleva la historicidad de toda la tradición apostólica, su vinculación intrínseca a tal lugar ("topos") y a tal momento ("kairós"). Esta afirmación repercute en la comprensión misma de la revelación: la autorrevelación de Dios no existe más que en su recepción histórico-cultural; pero, en razón de la universalidad propia del concepto bíblico de Dios, permanece al mismo tiempo abierta al "Otro" y tributaria de su misterio. Este trasfondo propiamente teológico se transparenta aquí y allí en el texto de la Constitución pastoral, pero el proceso de su recepción apenas ha comenzado.

Es insuficiente lo que solemos hacer habitualmente: yuxtaponer la revelación dada una vez por todas y el diagnóstico de la circunstancia histórica, que siempre es provisorio, aunque sea operado bajo la asistencia del Espíritu Santo. Es necesario integrar en la concepción misma de la revelación, no solo la relación entre Jesús, sus contemporáneos y todos los oyentes posibles, sino más aun su arraigo en un lugar y un tiempo determinados.

Tampoco la expresión "pastoralidad de la doctrina" por sí sola es suficiente para

³⁸Aunque tal expresión era común en Europa desde mediados del siglo XX, cf. H. GODIN e Y. DANIEL (1943) *La France, pays de mission?*, Lyon, l'Abeille

dar cuenta del proceso de interpretación que vincula el evangelio a la situación y al lugar de cada oyente, si tenemos en cuenta la forma plural que ese proceso toma ya en el Nuevo Testamento. En razón misma de su pastoralidad la doctrina no puede ser comprendida más que como regla de interpretación cuya exigencia de verdad se manifiesta solo cuando se logra distinguirla de la visión unitaria del mundo, que es lo que ha sucedido a lo largo de muchos siglos, sobre todo, en el integrismo católico. Pero en nuestra situación de pluralismo cultural una concepción "ideológica" de la doctrina como instrucción minimiza, o incluso suprime, el arraigo del kerygma en un lugar y en un tiempo salvífico, mientras que la concepción relacional de la que hablamos garantiza "hic et nunc" que el proceso de proclamación y de escucha no se interrumpa prematuramente. En esta función la doctrina no reemplaza a la Escritura, como ha sido muy ampliamente el caso en el integrismo católico, sino que invita a los transmisores a interpretarla en el espíritu de creatividad pastoral, aunque sin ninguna reducción.

Más aún. El problema de la actualización kerygmática de la Escritura no consiste solamente en establecer un vínculo sin más entre el anuncio de Jesús y los signos de los tiempos. El problema se ha radicalizado en estos cincuenta años y la pregunta es: ¿cómo vincular los diagnósticos del momento presente, ofrecidos por la sociología y por la historia, perfectamente autónomas en su orden, a una lectura teológica de los signos de los tiempos? La diferenciación de puntos de vista en las ciencias humanas y el conflicto de interpretaciones que ello entraña necesitan un tratamiento verdaderamente nuevo, para el que no tenemos reglas, como decíamos antes citando al prof. J. Ratzinger. Este obstáculo ya fue percibido en el Concilio por algunos padres conciliares, particularmente por los obispos alemanes, pero suena a muerto en la metafísica del integrismo.

Supuesto todo lo anterior, ¿qué podemos esperar hoy del Vaticano II? En esta pregunta hay que percibir la dimensión de "posibilidad" y la llamada a la libertad que ella representa. Esa "gran gracia de la que se ha beneficiado la Iglesia en el siglo XX"³⁹ ha relanzado la dinámica mesiánica de la tradición cristiana y ello precisamente en un mundo hoy globalizado y sellado al mismo tiempo por un pluralismo cultural y religioso radical, un mundo en el que el cristianismo, íntimamente vinculado a la cultura mediterránea y euro-atlántica, está amenazado de desaparecer de su tierra de origen. Esta situación paradójica exige que la referencia a la tradición sea resituada, más aun reconsiderada en su globalidad, como el resorte también de la historia de la recepción que la ha revelado como su principal dificultad.

³⁹Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte*, 2001 n° 52

Si tomamos nota de los “movimientos tectónicos” de orden cultural, social y eclesial que se han desarrollado a lo largo de estos cincuenta años, hemos de considerar los “umbrales” que la recepción conciliar debe pasar ahora; umbrales seguramente más radicales que los del pasado, a la medida de las pruebas atravesadas por nuestras Iglesias y a la altura de la fuente evangélica y de la promesa mesiánica y escatológica que ampara. Pero ello nos obliga a revisar la percepción del momento presente y el trabajo de reinterpretación que suscita a largo plazo la tradición católica, tal como ha surgido en los debates de estos cincuenta años de posconcilio.

El interés de la hermenéutica contemporánea por la recepción como problema teológico general se ha manifestado a partir de la reflexión sobre la recepción del Vaticano II y el “re-encuadramiento” como principio interno a la tradición. Se sigue como consecuencia que el contexto histórico-cultural del receptor tiene una función determinante en la escucha y la interpretación del evangelio. Por tanto es imposible comprender la tradición en términos de crecimiento “acumulativo”. Toda nueva situación cultural relanza con nuevos costes el proceso de recepción y de interpretación. Ciertamente es imposible “volver atrás de lo que ha sido formulado por el dogma”⁴⁰, pero esta regla nos ayuda poco cuando la misión exige la entrada en una escucha creadora o cuando la diferencia cultural, por ejemplo, entre occidente y el extremo oriente impone verdaderas rupturas.

6. Ante los desafíos del futuro

6.1. Un nuevo modelo de sociedad

Los cristianos estamos llamados a ser transparencia de Jesús no solo con una vida individual renovada por nuestra coherencia con el don de la gracia que recibimos en el bautismo, sino también con la presencia y la acción en todos los ambientes de vida social, en los múltiples y diversos espacios humanos y vitales en los que se desarrolla nuestra existencia cotidiana.

Es preciso decir de manera explícita que resulta imprescindible buscar un modelo radicalmente distinto de sociedad. Este no podrá construirse de una vez y será el resultado de muchos cambios parciales. Pero es preciso saber a dónde vamos, a dónde tenemos que llegar. Para ello hay que incentivar y apoyar todos los

⁴⁰ Comisión Teológica Internacional, *La interpretación de los dogmas*, 1989, n° 87

movimientos que elaboran un modelo alternativo de sociedad o que luchan para instalar nuevas estructuras inspiradas en un nuevo modelo. Es tarea de los creyentes, avanzando en la línea de la *Gaudium et Spes*, no solo afirmar los valores positivos del mundo y saberse responsables de toda la creación, sino también –de forma más clara de lo que lo hace la Constitución- ver la existencia crucificada de la persona humana en este nuestro mundo amenazado, aceptándolo y cargando con él comunitariamente. Es en este contexto en el que nos corresponde dar testimonio de Cristo como luz del mundo y salvador de toda la humanidad⁴¹.

En la perspectiva de la misión evangelizadora de la Iglesia interesa que los grandes temas de la segunda parte de la *Gaudium et Spes* entren en la vida cotidiana y se hagan operativos en el campo del testimonio de los cristianos de hoy. Ahora bien, si confrontamos los problemas más urgentes señalados por nuestro documento con aquellos que hoy se nos plantean, vemos que existe gran distancia entre la visión del tiempo conciliar y la del tiempo presente. En realidad la diferencia de visión es coherente con el espíritu del Concilio que nos invita a "aggiornare" nuestra mirada según los nuevos signos que hacen surgir y recomiendan la sensibilidad cultural y el cambio social. En este sentido la celebración de los cincuenta años de la clausura del Concilio no está destinada a agotarse en un recuerdo celebrativo, público y solemne, ni a empobrecerse en la realización de análisis históricos o profundizaciones teológicas –que por otra parte son útiles y necesarios-, sino que debe tener el importante objetivo evangelizador de relanzar el testimonio cristiano en todas sus formas.

Ahora bien, ese objetivo misionero exige para su consecución objetiva el relanzamiento convencido y determinado de protagonismo de los cristianos laicos. Una nueva época del testimonio tiene absoluta necesidad de creyentes apasionados que personalmente y asociados redescubran y profundicen la consciencia del don y de la responsabilidad bautismal en toda su grandeza y urgencia. Retornamos así a una idea eje de toda la enseñanza del Concilio, para quien, antes de cualquier distinción en el interior de la Iglesia, ella es, como pueblo de Dios, el sujeto de la misión.

Surge así de inmediato la importancia de la vocación bautismal, de la figura adulta de la fe y de la promoción de la calidad cristiana de la conciencia laical. Esta conciencia, que la *Gaudium et Spes* contribuyó a que se convierta en patrimonio común de los creyentes de hace cincuenta años, nos viene consignada como una

⁴¹J. COMBLIN, *Sinais dos novos tempos. 40 anos depois do Vaticano II*, en A. S. MOREIRA (org.), *A primavera interrompida... o. c.*, 59-66 (65)

herencia viva que no debemos malgastar sino vivir como una promesa de la que todavía esperamos frutos lozanos en el futuro⁴².

Viene ahora a cuento la tantas veces repetida frase de K. Rahner: "El cristiano del futuro o será un "místico", es decir, una persona que ha "experimentado" algo, o no será cristiano"⁴³. Absolutamente cierto. Pero, ¡atención!, esa experiencia no ha de buscarse en las alturas, reservadas a algunas elites, sino en los fragmentos de la existencia cotidiana donde la Bondad radical o siempre nueva de Dios no cesa de manifestarse a aquel que se deja enseñar por la fe para lograr percibirla.

6.2. Al servicio del Reino de Dios en el mundo

La Iglesia debe estar siempre al servicio del Reino de Dios y, por tanto, al servicio del mundo en el que el Reino se instauro. La concentración del Vaticano II sobre la Iglesia, nota distintiva suya sobre otros concilios de la historia, se ha precisado en el sentido de una existencia de la Iglesia toda ella orientada a entregar Cristo a los hombres y a conducir los hombres a Cristo. En ningún caso se trata de auto-preocupación eclesial porque para los cristianos comprometidos lo más urgente es el destino de su fe en las circunstancias presentes, sociales culturales y religiosas.

Este rasgo esencialmente relacional de la Iglesia y de su acción ha iluminado su rostro de tal forma que ella ha adquirido una clara conciencia de su natural e irrenunciable dimensión misionera. Esta dimensión aparece ya desde los primeros compases del documento (GS 3). La actitud de servicio señalada al final del número citado hunde sus raíces y encuentra su explicación en el misterio mismo de la Iglesia, "signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del género humano" (LG 1). Es precisamente esta su específica identidad y misión lo que la pone al servicio del mundo y en diálogo con el mundo. Un diálogo que lejos de ser una destreza táctica o pura argucia misionera, constituye la forma propia e insustituible del servicio que la Iglesia a imitación de su Señor y Maestro está llamada a prestar al mundo y a la historia.

Cincuenta años después quizá hay que repensar de forma más valiente la misión de la Iglesia y de los cristianos en el mundo interpretándola como inmersión en

⁴²D. TETAMANZI, *La missione della Chiesa nel mondo di oggi*, l. c.

⁴³K. RAHNER (1969) "Espiritualidad antigua y actual", en: *Escritos de Teología*, VII, Madrid, Taurus, 15.

él al servicio del reino de Dios, como signo e instrumento suyo. Signo, es decir, anticipación, su encarnación inicial aunque real, que con su mismo existir y estar dentro de la sociedad está llamada a mostrar cuál es el verdadero modo de vivir según los valores del Reino. Instrumento, es decir, una Iglesia llamada a ayudar a la sociedad entera a redescubrir, valorizar y promover todo aquello que de bueno está inscrito en su interior; y ello incluso ofreciéndole indicaciones o corrigiéndola. Ahí, precisamente en eso bueno está llamada a reconocer las “semillas del Verbo”, signos de la presencia de Jesús en el mundo, reverberaciones de la acción potente del Espíritu de Dios, y a darles un nombre, el nombre propio de Jesús y de su Reino.

Cuando se habla de la presencia de los cristianos en el mundo, el discurso a menudo, todavía hoy, es mal entendido como si se tratase de un proyecto de ocupación de la sociedad. No es así. La misión de la Iglesia y de los cristianos debe ser modelada sobre la misión misma de Cristo, que no tiene los rasgos de una conquista, sino los de un amor que sirve y se entrega, que es de orden religioso, no económico, social o político (GS 42).

Por tanto, lo que cuenta es la calidad del testimonio creyente en el interior de las formas de la vida y de la convivencia civil. Es la capacidad de transformar las relaciones humanas y sociales haciéndoles cada vez más humanas y humanizantes, y no la ocupación de los espacios sociales y el deseo y la voluntad de tener más autoridad o categoría. Todo ello conlleva que en el interior de los pliegues de las relaciones interpersonales y de las diversas estructuras y organizaciones sociales, los lenguajes, las reglas y las costumbres del vivir humano puedan abrirse cada vez más sobre el horizonte de un destino trascendente, sin el cual la persona humana sería un puro instrumento del poder o un simple mecanismo de una tecnología globalizada y la misma sociedad no estaría verdaderamente al servicio de la persona, de su dignidad, de la justicia y de la paz.

6.3. Las instituciones del pensamiento

A cincuenta años de la finalización del Concilio advertimos que la presencia de los creyentes en el mundo debe ser relanzada no solo con valentía, sino con inteligencia previsoras. La llamada que no puede desatenderse es la de desarrollar una reflexión seria y profunda acerca de los espacios en los que debe verificarse el ejercicio cotidiano del testimonio cristiano de Jesús resucitado, esperanza del mundo.

Es un ejercicio que debe iniciarse ante todo mediante un análisis cultural que no se limite a caminar detrás de las situaciones. No podemos olvidar que a la dimensión cultural del testimonio cristiano pertenece la interpretación del tiempo

presente y la prefiguración de nuevos recorridos para el futuro. Desde esta óptica todas las instituciones del pensamiento cristiano, en especial las universidades católicas, deberían advertir cada vez más la urgencia y la necesidad de dedicar, tanto individualmente como mediante un mayor diálogo y confrontación entre sí, nuevos espacios a la comprensión del presente a la luz de la fe.

Esta dimensión de la comprensión del tiempo actual y de sus dinámicas culturales es una tarea fundamental e irrenunciable para preparar de modo coherente una acción cristiana verdaderamente consciente y responsable. La elaboración cultural debe marcar hoy el paso, por delante de preocupaciones más inmediatas y de la facilidad de soluciones de corto aliento. Aquel arrojo apasionado de muchos católicos del tiempo del Concilio y del inmediato posconcilio, necesita hoy una continuación mucho más vigorosa y cuasi profética.

Según la perspectiva propuesta, el creyente debe saber leer las modalidades de la vida actual, respetar las reglas que presiden la convivencia civil y la organización social y política y producir una clarificación acerca de la idea de persona humana y de sociedad a la luz de la razón y específicamente de la fe. Es esta una operación indudablemente compleja que debe implicar a todos los creyentes, llamados a discernir y a actuar, ciertamente bajo la animación y la guía de los pastores, pero también poniendo en juego su inderogable responsabilidad y sus específicas competencias y experiencias de vida.

La indicada tarea del discernimiento revela toda su importancia si consideramos la presencia concreta y la acción de los cristianos en la vida social y política, así como sus opciones. Efectivamente, si de un lado los creyentes, individualmente o asociados, no pueden no reconocer las exigencias que derivan del evangelio y de la fe y, por tanto, no pueden obrar sin dejarse siempre guiar por la conciencia, por otro lado, saben que las opciones concretas para actuar con responsabilidad en la historia no derivan ni directa ni exclusivamente de los contenidos de la fe, sino que dependen también de la lectura debida e interpretación de la historia, así como de la escucha atenta de los impulsos que el Espíritu de Dios siembra en las vicisitudes del mundo.

Es grave la responsabilidad que corresponde a las universidades de la Iglesia en este proceso. Sólo una teología libre podrá realizar tal tarea, hablando con verdad y sinceridad por encima de las presiones y el miedo instalados en la Iglesia, introduciendo los nuevos temas que se vayan planteando. La Iglesia no alcanzará ningún resultado ante la nueva cultura global si sigue amordazada por presiones y coacciones de continuidad y no está dispuesta a comprender y explicar lo nuevo, lo inesperado, las rupturas. Una

característica fundamental de tal estilo de actuación ha de ser la confianza fundada en la gracia victoriosa de Cristo, de la que deriva un nuevo empuje para la misión: el mismo que movió a los padres conciliares a derribar los bastiones para hacer de la Iglesia un lugar abierto, donde las personas gozan al respirar porque advierten la presencia del Espíritu que es el principio de la libertad. Del Concilio hemos de obtener fuerza para encaminarnos hacia el futuro; nada de llorar el pasado, sino asumir el vigor entonces sentido. La perspectiva ha de ser estimular a vivir el Concilio, en lugar de limitarse a recordarlo como un acontecimiento fascinante pero ya fuera del tiempo.

Interesarse por la recepción del Vaticano II no es apartar la mirada de los desafíos que se nos plantean en el presente, sino impregnarse con resolución del espíritu del Concilio en el momento en que a los cincuenta años de su final, debemos renovar sus opciones. En relación con la recepción del acontecimiento del Concilio hoy está en juego el futuro próximo de la Iglesia. El representa para todos un punto de referencia y la postura que tomemos en relación con él determina el camino que vamos a recorrer.



UNIVERSIDAD
LOYOLA
ANDALUCÍA

Un proyecto de futuro con valores...

PASIÓN POR CONOCER
SERVICIO
UNIVERSALIDAD Y APERTURA
EXCELENCIA
EXIGENCIA
COMPROMISO
LIDERAZGO Y DIÁLOGO



UNIVERSIDAD
LOYOLA
ANDALUCÍA

Campus Córdoba
E TEA
Escritor Castilla Aguayo, 4
14004 Córdoba
Tel. 957 222 100

www.uloyola.es

Campus Sevilla
Palmas Altas
C/ Energía Solar, 1
41014 Sevilla
Tel. 954 371 888

ESTUDIOS

La huella de Juan XXIII en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*

Ildefonso Camacho Laraña S.I.¹

Resumen: El discurso de apertura del Concilio Vaticano II, *Gaudet mater Ecclesia*, es la primera clave que propone el autor para captar la relación profunda de *Gaudium et spes* y el magisterio de Juan XXIII. Las claves de aquel discurso, distinción de la fe y la forma de expresarla, la misericordia frente a la denuncia de los profetas de calamidades, los signos de los tiempos y la pastoralidad conciliar. La parte central el estudio se refiere al influjo de los dos grandes documentos sociales de Juan XXIII, *Mater et magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963) en el Concilio y en concreto en la *Gaudium et spes*, a la hora de esbozar una nueva relación entre Iglesia y sociedad. Por eso el autor afirma que esta constitución conciliar es “la mejor expresión” de que Juan XXIII quiso que fuera el concilio. En la asimilación de las novedades de *Gaudium et spes* tuvo un influjo determinante Pablo VI, obviamente. El estudio termina esbozando dos líneas de fuerza: la dialéctica de fondo establecida entre tradición y renovación, lo que lleva a afirmar que *Gaudium et spes* no fue un término de llegada sino un punto de partida.

Palabras clave: *aggiornamento*, depósito de la fe, *Gaudet mater Ecclesia*, *Gaudium et spes*, pastoralidad, relación Iglesia y sociedad, signos de los tiempos.

The imprint of John XXIII in the Pastoral Constitution *Gaudium et spes*

Abstract: Following the custom of our journal, analyze and evaluate the economic policies of Governments which end a legislature, this editorial is about the stage of Rajoy's

L'empreinte de Jean XXIII dans la Constitution pastorale *Gaudium et spes*

Résumé: Le discours d'ouverture du second concile du Vatican, *Gaudet Mater Ecclesia*, est la première clé proposée par l'auteur de saisir la relation profonde de *Gaudium*

¹Facultad de Teología de Granada. icamacho@probesi.org

Government from 2011 to 2015. There is a broad consensus on the obligation of an austerity policy imposed by the European framework in 2011 to avoid intervention. In the Spanish and European context of that year, the Government had no other way out than the budgetary stability with the containment of public expenditure. From the event that economic policy is primarily political, although one of their complex forms, and that all economic policy must take into account constraints of the immediate context that exerts more influence in that, our analysis of this attempt to explain the behavior of public officials, essentially the Government during that period.

Keywords: *aggiornamento, deposit of faith, Gaudet Mater Ecclesia, Gaudium et spes, pastorality, relationship Church and society, signs of the times.*

et spes et l'enseignement de Jean XXIII. Les clés de ce discours, la distinction de la foi et de la façon de l'exprimer, la plainte contre les prophètes de malheur et l'éloge de la miséricorde, les signes des temps et la pastoralité conciliaire. La partie centrale de l'étude concerne l'influence des deux grands documents sociaux de Jean XXIII, *Mater et Magistra* (1961) et *Pacem in Terris* (1963) au sein du Concile et en particulier sur la *Gaudium et spes*, quand décrivant une nouvelle relation entre l'Église et la société. Ainsi, l'auteur affirme que cette constitution conciliaire est "la meilleure expression" de ce que Jean XXIII voulait que ce soit le concile. Dans l'assimilation des nouveautés de *Gaudium et spes* eu évidemment une influence décisive Paul VI. L'étude se termine en décrivant deux lignes de force: l'arrière-plan dialectique établi entre tradition et renouveau, conduisant à dire que *Gaudium et spes* n'était pas un terme d'arrivée, mais un point de départ.

Mots clé: *aggiornamento, dépôt de la foi, Gaudet Mater Ecclesia, Gaudium et spes, pastoralité, relation Église et société, signes des temps.*

Recibido: 19 de julio de 2015.

I. Introducción: el discurso de Juan XXIII en la inauguración del Concilio y su reflejo en *Gaudium et spes*

Que el concilio Vaticano II no hubiera sido posible sin Juan XXIII es hoy comúnmente aceptado, aunque no por todos con el mismo entusiasmo. Pero cabría añadir algo más: tampoco *Gaudium et spes* hubiera sido lo mismo sin Juan XXIII, sus actitudes y sus dos encíclicas sociales, *Mater et magistra* y *Pacem in terris*. ¿Cuál es, pues, la huella de Juan XXIII en la constitución pastoral del Concilio?

Es cierto que *Gaudium et spes* (GS) comenzó a gestarse cuando ya Juan XXIII había muerto, pero su espíritu y su inspiración habían calado profundamente en el Concilio, quizás porque él había sabido interpretar y encarnar muchas demandas existentes en la Iglesia, que el centralismo de la época anterior no había dejado aflorar.

La huella de Juan XXIII en GS puede esquematizarse en tres niveles, que vamos a desarrollar en estas páginas.

Se dice que el papa Juan dedicó mucho tiempo a preparar esta intervención. Y es explicable, dada la trascendencia del momento y lo que se presumía iba a estar en juego en el día a día del Concilio después de las tensiones que se habían manifestado en toda la etapa preparatoria. Nos interesa detenernos en este discurso de Juan XXIII (*Gaudet Mater Ecclesia*), que Peter Hebblethwaite considera "resumía su vida entera"², porque sus orientaciones encontraron un eco indudable en GS (especialmente en la Exposición Preliminar y en la Parte I).

Para captar mejor lo esencial de su contenido reproduciremos tres pasajes del mismo donde se expresan sus tres ideas más destacadas³. Mostraremos además cómo se reflejan en GS.

1.1. Denuncia de los profetas de calamidades

En las palabras que siguen se nos descubren las dificultades que habría tenido que afrontar el papa en la preparación del Concilio. Su tono no es el acostumbrado en ocasiones tan solemnes como la inauguración de un concilio ecuménico. ¿Cómo resonarían en sus oyentes? Dijo Juan XXIII:

²HEBBLETHWAITE 2000, 550.

³Cf. ALBERIGO 1981; HEBBLETHWAITE 1983.

En el cotidiano ejercicio de Nuestro pastoral ministerio, de cuando en cuando llegan a Nuestros oídos, hiriéndolos, ciertas insinuaciones de algunas personas que, aun en su celo ardiente, carecen del sentido de la discreción y de la medida. Ellas no ven en los tiempos modernos sino prevaricación y ruina; van diciendo que nuestra época, comparada con las pasadas, ha ido empeorando; y se comportan como si nada hubieran aprendido de la historia, que sigue siendo maestra de la vida, y como si en tiempo de los precedentes Concilios Ecuménicos todo hubiese procedido con un triunfo absoluto de la doctrina y de la vida cristiana, y de la justa libertad de la Iglesia.

Nos parece justo disentir de tales profetas de calamidades, avezados a anunciar siempre infaustos acontecimientos, como si el fin de los tiempos estuviese inminente.

En contraste con estos profetas de calamidades, Juan XXIII muestra siempre una visión más benévola de la realidad, que le permite destacar, sin caer en ingenuidades, lo que de positivo hay en los tiempos recientes. Esta actitud de valoración positiva es la que domina también en la "Exposición preliminar" de GS cuando se describe la "Situación del hombre en el mundo de hoy". En ella se destacan los cambios acelerados en los últimos tiempos gracias al progreso reciente favorecido por la inteligencia humana, al desarrollo de la ciencia y de la técnica, a la industrialización y urbanización. Estos cambios no carecen de ambigüedades (las desigualdades crecientes, entre ellas). No faltan los desequilibrios, pero al mismo tiempo las aspiraciones de la humanidad se hacen más universales. En el terreno religioso, el espíritu crítico ayuda a una purificación de la religión y postula una adhesión verdaderamente personal a la fe (GS 7).

En resumen, el mundo moderno aparece a la vez poderoso y débil, capaz de lo mejor y de lo peor, pues tiene abierto el camino para optar entre la libertad o la esclavitud, entre el progreso o el retroceso, entre la fraternidad o el odio (GS 9).

1.2. Distinción entre el depósito de la fe y la forma de expresarlo

Se tocaba aquí una cuestión a la que se era especialmente sensible en los ambientes vaticanos. Oigamos las palabras de Juan XXIII:

La tarea principal de este Concilio no es, por lo tanto, la discusión de este o aquel tema de la doctrina fundamental de la Iglesia, repitiendo difusamente la enseñanza de los Padres y Teólogos antiguos y modernos, que os es muy bien conocida y con la que estáis tan familiarizados.

Para eso no era necesario un Concilio (...). El espíritu cristiano y católico del mundo entero espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando ésta y exponiéndola a través de las formas de investigación y de las fórmulas literarias del pensamiento moderno. Una cosa es la substancia de la antigua

doctrina, del "depositum fidei", y otra la manera de formular su expresión; y de ello ha de tenerse gran cuenta -con paciencia, si necesario fuese- ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter predominantemente pastoral.

Evidentemente Juan XXIII estaba pensando en un concilio muy distinto al que tenían en la cabeza muchos de los que intervinieron directamente en la preparación. Él era muy consciente de que se estaba en un tiempo de cambios rápidos y eso exigía mirar más a la realidad que a la doctrina. Nos encontramos al final de estas líneas con el término *pastoral*, al que recurría con frecuencia Juan XXIII para indicar la orientación que quería para el Concilio. Hay aquí una nueva vivencia de la Iglesia, que se coloca en una actitud de peregrina junto a la humanidad (compartiendo gozos y esperanzas, GS 1), que se siente impulsada a escrutar los *signos de los tiempos* (GS 4) y que reconoce no poseer respuestas acabadas para todos los problemas que se plantean.

Para calibrar la importancia de este enfoque es preciso recordar que el término "pastoral", que aquí se contraponen a "doctrinal", suscitó no poca inquietud en el entorno del papa. Un reflejo de ello es el hecho de que el texto que hemos reproducido fue matizado en la edición oficial que pasó a las actas para destacar más la irrenunciable referencia a la doctrina⁴. Volveremos más abajo sobre esta cuestión.

1.3. La medicina de la misericordia

Juan XXIII quiere que ésta sea otra novedad de "su" concilio a diferencia de todos los anteriores: que los errores se repriman con la medicina de la misericordia y no con la de la severidad. Con sus palabras:

Siempre la Iglesia se opuso a estos errores. Frecuentemente los condenó con la mayor severidad. En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia más que la de la severidad. Ella quiere venir al encuentro de las necesidades actuales, mostrando la validez de su doctrina más bien que renovando condenas. No es que falten doctrinas falaces, opiniones y conceptos peligrosos, que precisa prevenir y disipar; pero se hallan tan en evidente contradicción con la recta norma de la honestidad, y han dado frutos tan perniciosos, que ya los hombres, aun por sí solos, están propensos a condenarlos...

⁴ Cuando se menciona la doctrina se añade este inciso: *doctrina, cierta e inmutable, a la que hay que prestar una fiel adhesión*. Y luego se intercalan en la versión oficial latina estas palabras que van subrayadas: *Una cosa es la substancia de la antigua doctrina, del "depositum fidei", o verdades, en que se contiene nuestra venerable doctrina, y otra la manera de formular su expresión, pero manteniendo el mismo sentido y la misma acepción (...)*. Las palabras subrayadas no estaban en el discurso que Juan XXIII pronunció, tampoco figuran en la versión castellana que se puede consultar en la página web de la Santa Sede, pero sí están en las otras tres versiones que ofrece la misma web (la latina oficial, la italiana y la portuguesa).

De nuevo aquí aparece este sentido positivo: más que condenar (al error o al que yerra), mostrar el valor de la doctrina (la verdad). También aquí se encontró con una resistencia que tenía su apoyo en la praxis de todos los concilios anteriores, cuyo centro fue tantas veces el corregir y condenar los errores. Durante el Vaticano II no faltaron presiones para que se condenaran determinadas posturas. Dos particularmente: el ateísmo y, sobre todo, su concreción en el marxismo. Y fue a propósito de GS cuando esta demanda se hizo más fuerte por parte de un grupo no despreciable de padres. No lograron su intento. Y el tratamiento del ateísmo en la Constitución pastoral es bien significativo (GS 19-21). Su marco es el reconocimiento de la dignidad de la persona humana y el respeto debido a la misma, que es como el "leitmotiv" sobre todo en el capítulo 1 de la parte I de GS, pero también el relieve que se da a la conciencia y a la libertad. En los días en que este texto estaba discutiéndose en el aula, estaba también debatiéndose otro de los temas más difíciles en el Concilio, y que no carecía de relación con éste: el reconocimiento del derecho a la libertad religiosa.

2. La encíclicas sociales de Juan XXIII y su reflejo en *Gaudium et spes*

El objeto de esta parte es analizar la huella de las dos encíclicas sociales en la Constitución pastoral. Pero ello exige dos observaciones previas. Ante todo, la sorpresa porque, en un pontificado tan breve, Juan XXIII fuera capaz de producir dos documentos de este rango, cifra inusual si se compara con los papas que le precedieron. Lo segundo es más importante: destacar la novedad que estos dos textos representan para la línea dominante en la Doctrina Social de la Iglesia hasta Pío XII. Cabe adelantar que la doctrina social de Juan XXIII abrió el camino a muchos contenidos que luego el Concilio desarrolló.

Con estas premisas veamos cada una de las dos encíclicas por separado.

2.1. La doctrina social y económica de *Mater et magistra* (MM) y su eco en *Gaudium et spes*

Para ambientar este punto conviene señalar que con Juan XXIII cambia la actitud de la Santa Sede en relación con el conflicto ideológico que marca el siglo XX tal como se refleja en el escenario político italiano. Pío XII había mantenido una postura de oposición abierta al comunismo, recurriendo para ello a la Democracia Cristiana

italiana y a la Acción Católica. Pensaba que de este modo podría salvar a Italia de la amenaza comunista. Con Aldo Moro, sin embargo, se había iniciado una actitud de apertura a la izquierda, que llevaría al líder democristiano en 1960 a aliarse con el Partido Socialista. Juan XXIII tenía la clara convicción de que no debía intervenir, y así se lo hizo saber al Primer Ministro, Amintore Fanfani, en su encuentro de 11 de abril de 1961. Esta nueva situación produjo inquietud en los ambientes vaticanos. Personas como los cardenales Ottaviani, Siri y Tardini difícilmente aceptaban esta “apertura a sinistra”, en gran parte por miedo al avance del comunismo⁵. Y estas circunstancias deben ser tenidas en cuenta para calibrar mejor lo que supuso la publicación de MM⁶.

A la hora de sintetizar algunos aspectos significativos de MM, tanto por su novedad como por el influjo que pudieron tener en GS, nos gustaría fijarnos en cuatro, que pasamos a recoger.

- 1) *La aceptación no polémica de un sistema mixto de organización socioeconómica.* La Doctrina Social de la Iglesia nació en el contexto de un agudo enfrentamiento entre las dos grandes ideologías modernas, el liberalismo y el socialismo-marxismo: ambas se plasman respectivamente en el Estado liberal y el capitalismo liberal, por una parte, y en el modelo comunista instaurado tras la revolución rusa en 1917 y en las sucesivas fracturas que se dan en el movimiento comunista a lo largo del siglo XX. La apuesta por el derecho de propiedad privada había sido un reflejo de esto, al tiempo que se marcaba un claro distanciamiento, por una parte de la ideología comunista, pero por otra también de la liberal y de su tendencia a concebir las libertades humanas (las “libertades modernas”) prácticamente sin limitación en su ejercicio.

⁵Las dificultades de Juan XXIII con el cardenal Ottaviani fueron de diversa índole. Entre ellas destaca una institución que puso éste en marcha (el “Instituto San Pío V”) para la defensa y el fortalecimiento de los valores cristianos, que en realidad daba cobertura a actividades políticas contra el centroizquierda italiano que en nada agradaban al papa Juan. El propio papa, en sus notas del 23 de febrero de 1962, habla del cardenal como “questa grande croce del mio humile servizio di servus servorum Dei” (JUAN XXIII 2007, 352).

⁶Cf. HEBBLETWHATE 2000, 457-466. En la pág. 465 se informa que Juan XXIII consultó para escribir este documento a los cardenales Richaud (Burdeos) y König (Viena), a Mr. Cardijn y a Pietro Pavan. VILLAIN 196, 17-18, completó desde muy pronto estos datos siguiendo una información de la Agencia France Press: cita los nombres de Mr. Pavan y Mr. Ferrari-Toniolo, especialistas en cuestiones sociales, junto con Mr. Parente, teólogo y asesor del Santo Oficio. Y recoge otra información según la cual el primer borrador fue encomendado por Juan XXIII a cinco jesuitas (tres de la Universidad Gregoriana de Roma y dos de *Action Populaire* de París); a partir de ese primer esbozo la redacción del texto fue encomendada a Mr. Parente, con un equipo de varios expertos en cuestiones sociales; finalmente el texto fue consultado a una veintena de obispos.

Juan XXIII no se implica en esta confrontación más ideológica y busca fórmulas más equilibradas. Y así afirma la libre iniciativa privada de los individuos como base de la organización socioeconómica, pero añadiendo inmediatamente el necesario complemento de la intervención de los poderes públicos, la cual “fomenta, estimula, ordena, suple y completa” la acción de los particulares de acuerdo con el principio de subsidiariedad (MM 51-53). Así ha dejado claro que opta por un sistema mixto, mostrando a continuación cómo “cuando falta la actividad de la iniciativa particular, surge la tiranía política”, pero también cómo cuando “falta totalmente, o es defectuosa, la debida intervención del Estado, los pueblos caen inmediatamente en desórdenes irreparables y surgen al punto los abusos del débil por parte del fuerte moralmente despreocupado” (MM 57-48). Sin entrar en grandes polémicas las referencias son inequívocas.

GS se sitúa ya en esta estela. Esto le permite denunciar los problemas que se observan tanto en las economías colectivizadas como en las otras: por una parte, ese espíritu economicista que lo invade todo; por otra, las desigualdades crecientes (GS 63c).

- 2) *La socialización como fenómeno propio de nuestro tiempo*. El término mismo causó problema entre los que leyeron el borrador de la encíclica, porque “socialización” se relacionaba casi espontáneamente con “socialismo”, una palabra muy sospechosa para muchos oídos. En realidad, con la palabra “socialización” se quería aludir al incremento de las relaciones sociales, o sea la progresiva multiplicación de las relaciones de convivencia, con la formación consiguiente de muchas formas de vida y de actividad asociada. Pero muchos la interpretaron como un peligroso acercamiento al socialismo; incluso desde la izquierda fue interpretado así, no de forma desinteresada. Probablemente fue el punto más discutido de la encíclica⁷.

Ese contexto polémico explica quizás que el texto oficial latino nunca emplee la citada palabra y prefiera recurrir a diferentes circunlocuciones. Es el mismo criterio que sigue la versión castellana. Pero es significativo que el texto italiano, que es el original, emplea en todas las ocasiones la palabra “socializzazione”: de este modo se puede identificar de forma más clara el fenómeno al que se quiere aludir⁸. Estos titubeos sirven para mostrar cuán cauto se era hasta en el

⁷Los ecos de esta polémica pueden verse en SORGE 1963, que distingue entre el sentido económico-político y el social o sociológico del término. Y cita mucha de la abundante bibliografía aparecida en los dos primeros años. Véase también CALVEZ 1962.

⁸Cf. CAMACHO 1998, 231-234. Las versiones francesa y portuguesa han seguido a la italiana y emplean

uso de las palabras, sobre todo cuando éstas podrían tener connotaciones que las relacionaban con fenómenos ambiguos (el caso del socialismo).

Nada de esto encontramos ya en GS, donde el término “socialización” se emplea en el sentido que aparecía en MM, incluso empleando el neologismo latino “socializatio”. Pero con un matiz diferente: no se piensa tanto en un fenómeno social cuando en una dimensión constitutiva de todo ser humano, la dimensión social⁹.

3) *Un nuevo enfoque de los temas clásicos: trabajo y propiedad.* Los llamamos “temas clásicos” porque habían sido recurrentes en todos los documentos anteriores, como reflejo de la confrontación entre el capitalismo liberal y la alternativa que representaba el comunismo. Pero se abordaban colocando en primer término la afirmación de la propiedad privada, centro del debate con los movimientos socialistas desde el siglo XIX y exigiendo luego un trato digno para el trabajador (salario justo, condiciones de trabajo, etc.). MM introduce cambios significativos, cuyas novedades pueden sintetizarse en las tres que siguen:

- Se invierte el orden en que ambos temas son tratados: primero, el trabajo, al que se dedica un pasaje bastante extenso (MM 68-103); luego, la propiedad (MM 104-121). Este cambio de orden puede parecer irrelevante, pero supone una mejor jerarquización (la persona humana en el trabajo es anterior a los instrumentos que emplea para producir).
- Al trabajo se dedica un pasaje muy extenso, que lo contempla en su doble faceta de factor de producción (con una renovada reflexión sobre los criterios para una retribución justa) y como actividad humana (lo que implica una atención, que no existía en los documentos sociales precedentes, a la participación del trabajador en los procesos decisoriales de la empresa y de las instituciones socioeconómicas de más alcance). Es a este segundo aspecto al que se dedica la parte más extensa de este pasaje (MM 82-103).

respectivamente los términos “socialisation” y “socialização”; no así las alemana e inglesa, que siguen la latina.

⁹Así ocurre claramente en GS 25b, cuando se habla de las muchas asociaciones que nacen en la sociedad como expresión de la índole social de la persona. Las otras citas están en GS 6e (como uno de los cambios sociales más significativos de nuestro mundo), GS 42c (socialización civil y económica como expresión del dinamismo social actual), GS 75c (al hablar de la participación en la vida pública).

- En el tratamiento de la propiedad, que queda relegada a un segundo lugar, también se observan cambios sintomáticos: se destaca ante todo cómo en la economía moderna sus funciones son diferentes a las tradicionales; pero ello no es óbice para reafirmar que es un derecho natural, de acuerdo con la doctrina tradicional, expresada casi con mayor contundencia que en *Rerum novarum*; al mismo tiempo, sin embargo, se admite la compatibilidad de la propiedad privada con formas de propiedad pública (cosa que sería impensable en la concepción de la encíclica de León XIII, donde la afirmación de la propiedad privada es excluyente); por fin, hay un reconocimiento muy explícito de la función social de la propiedad. Todos estos elementos configuran una doctrina de la propiedad que pone acentos muy distintos de los dominantes en documentos anteriores.

El capítulo 3º de GS (“La vida económico-social”) recoge y profundiza todos estos cambios. Incorpora el orden de trabajo-capital ya introducido por MM. Pero donde mayor se percibe el avance es en la doctrina sobre la propiedad: aparece ya en primer término el destino universal de los bienes de la tierra, recuperando el enfoque más clásico de la tradición cristiana, que fue olvidado curiosamente en la segunda escolástica, justo cuando más aguda era la polémica con el liberalismo decimonónico¹⁰. Hay que destacar además cómo la propiedad, o cualquier otra forma de dominio, ocupa ya un lugar claramente subordinado al destino universal, lo que justificaría incluso el recurso a una eventual expropiación de bienes privados¹¹.

- 4) *La denuncia de las desigualdades en el mundo*. Si toda la mayor parte de MM se mantiene en el marco de los documentos sociales de los papas que precedieron a Juan XXIII, hay en esta encíclica una parte que abre un horizonte nuevo: la de aquellos problemas socioeconómicos que ya no pueden reducirse a las relaciones entre trabajadores y empresarios. Se trata de las desigualdades en diferentes dimensiones: entre los distintos sectores de la economía, entre las zonas de diverso nivel de riqueza en el interior de cada nación y entre países con diferente grado de desarrollo económico y social. Estamos, más que ante una elaboración doctrinal acabada, ante una constatación inquietante y una

¹⁰Sigue siendo esencial la lectura de SOUSBERGHE 1960.

¹¹La evolución de la doctrina sobre la propiedad desde *Rerum novarum* hasta GS es el ejemplo más elocuente del carácter dinámico de la Doctrina social de la Iglesia, que no puede ser entendida de ninguna manera como un cuerpo cerrado de principios inmutables. Cf. CAMACHO 2014.

denuncia. Pero ello supone que desde ahora el centro de atención está en otro lugar: en la realidad de las desigualdades, ya no producidas solo por las relaciones entre capital y trabajo, sino por dinanismos más amplios y complejos. Se va abriendo el horizonte a los grandes problemas del conflicto Norte-Sur.

Esta preocupación por las desigualdades en el mundo era muy aguda en tantos padres conciliares procedentes de países en vías de desarrollo, pero no llegó a quedar reflejada adecuadamente en los documentos que el Concilio aprobó. Es indudable que en éste tuvo más presencia y más peso la problemática propia de los países más desarrollados. Sólo en el capítulo 5º hay alusiones inequívocas. Su mensaje central es la necesidad de basar la paz sobre la eliminación, no sólo de la guerra, sino de todas las injusticias y desigualdades que están en la raíz de la violencia (GS 83), y eso implica los esfuerzos responsables de cada país pero también la cooperación de los más ricos (GS 85).

En relación con esta nueva conciencia de las desigualdades en el mundo, la aportación más interesante de GS a la doctrina socioeconómica es el colocar el concepto ético de desarrollo como punto de partida de todo el capítulo 3º de la 2ª parte: el auténtico desarrollo como desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres (GS 64). *Desarrollo integral y solidario*, podríamos traducir nosotros. En un contexto histórico de cierta euforia desarrollista la propuesta de Concilio es de un especial valor: toma distancia crítica de una forma de entender el desarrollo que lo vincula demasiado con crecimiento económico, al tiempo que cuestiona que de dicho desarrollo no se aprovechen todos por igual y ello esté provocando un incremento de las desigualdades.

2.2. *La doctrina política de Pacem in terris (PT) y su huella en Gaudium et spes*

La segunda encíclica de Juan XXIII supone en algún sentido una solución de continuidad con todo lo que había sido el magisterio social contemporáneo¹². Desde el siglo XIX éste había insistido en que la paz en nuestras sociedades solo era posible desde una vuelta al cristianismo y sus propuestas –al régimen de cristiandad–; para ello no había otro camino que el de renunciar definitivamente a la tan repetida “genealogía de los errores modernos”: Lutero y el libre examen, la revolución francesa y el liberalismo, el socialismo y el comunismo, el nazismo como reacción contra éste último.

¹²Cf. MELLONI 1996.

Juan XXIII parte de una experiencia vital diferente. Experimentó los horrores de la guerra como capellán de un hospital entre 1914 y 1918. Sus veinte años en Oriente (1925-1944: Bulgaria y Turquía) le llevaron a relativizar una visión de la Doctrina Social de la Iglesia demasiado acuñada desde la mentalidad occidental y europea. Y en los años de nunciatura en París (1944-1953) se confirma en la idea de que la nostalgia de la cristiandad no vale ya para responder a los problemas del mundo de la posguerra. En este sentido le resultaría insuficiente el borrador sobre el orden social que se había elaborado en la fase preparatoria del Concilio, en el que se volvía sobre las mismas ideas: la paz sólo puede ser resultado de la obediencia a los preceptos evangélicos y a la voz del magisterio de la Iglesia.

En este ambiente se produce la crisis de los misiles soviéticos en Cuba, un momento de fuerte tensión entre Estados Unidos y la Unión Soviética, en que la paz mundial se vio seriamente amenazada. Se dice que fue en aquel momento cuando concibió la encíclica sobre la paz. Su secretario personal, Loris Capovilla, se atrevió incluso a ponerle fecha: fue el 25 de octubre de 1962, cuando el papa trabajaba en la redacción del mensaje que habría de dirigir a Kruchev y a Kennedy¹³. En él no invoca su propia autoridad, sino el grito de la humanidad. El éxito de esta misiva, que contribuyó sin duda a evitar el conflicto abierto, provocó en el papa una cierta conciencia de su responsabilidad en este campo. Y fue en estas circunstancias cuando Pietro Pavan, entonces rector de la Universidad Lateranense, dirigió una carta a Loris Capovilla el 23 de noviembre sugiriendo la conveniencia de una encíclica papal en el campo "socio-político" que marcara líneas de acción claras y seguras, con un estilo positivo, un lenguaje sencillo y un modo de argumentar accesible. Incluso se ofrecía para elaborar un primer borrador¹⁴. La respuesta del papa tardó poco: Pavan recibió el encargo de redactar el texto, indicándosele además el deseo papal de que fuera la encíclica "de Pascua"¹⁵.

¹³Cf. HEBBLETHWAITE 2000, 572; con más detalle, MELLONI 2010, 26-37.

¹⁴El texto de esta carta está reproducido en: MELLONI 2010, 103-104.

¹⁵El mismo Pavan escribiría más tarde:

A comienzos de 1963, en una conversación confidencial, el papa Juan expresaba la convicción de que su mensaje había contribuido a salvaguardar la paz, y concluía: que eso era un signo de que cuando él hablaba de paz los hombres prestaban atención a lo que decía; era, por consiguiente, oportuno para él, incluso obligatorio, retomar el tema para indicar a la luz de la razón iluminada por la fe, y con un lenguaje sencillo, esencial y accesible al hombre de la calle cual es la auténtica paz y cuáles las vías seguras que conducen a ella. PAVAN 1984, 107.

Recientemente el historiador beneditino Hilari Raguer ha escrito que le oyó al mismo Pavan lo que el papa le dijo al hacerle el encargo: *No sabía que tenía tanto poder. Los dos hombres más poderosos del mundo han hecho caso de un telegrama mío. He de poner este poder al servicio de la humanidad.*

Ni siquiera la conciencia de la grave enfermedad que padecía le frenó en la iniciativa¹⁶, más bien le animó a acelerar su redacción. La encíclica estuvo lista en un tiempo record. El 7 de enero de 1963 Juan XXIII leía el primer borrador, que lo encontró "muy bien ensamblado y bien hecho"¹⁷. Siguieron las observaciones de dos teólogos consultados (el dominico Luigi Ciappi y el jesuita Georges Jarlot); para marzo ya estuvo lista la traducción latina que Juan XXIII estudió detenidamente el 17 de ese mismo mes; la firma solemne se produjo el 11 de abril (Jueves Santo) ante las cámaras de la televisión italiana. Juan XXIII moriría unas semanas después, el 3 de junio de ese año. Es lógico que PT fuese considerada como el testamento del papa Juan.

En la fase de elaboración se fue imponiendo con matices la intención y el enfoque originarios de Pavan: no quería sin más reproducir la doctrina de los pontífices anteriores; pretendía un modo nuevo, más atento a los signos de los tiempos para responder a los desafíos del momento. Los miembros de la curia vaticana (todos del entorno de la Secretaría de Estado) presionaron para que el texto no chocara con la doctrina anterior, lo que explica las citas frecuentes de los papas del siglo XX¹⁸.

No es posible analizar todo su contenido. Pero sí conviene recordar su esquema en cinco partes: las cuatro primeras estudian sistemáticamente los cuatro niveles en que actuar para construir la paz (relaciones entre ciudadanos; relaciones de los ciudadanos con las autoridades públicas del Estado; relaciones entre los Estados; comunidad mundial de todos los pueblos), mientras que la quinta tiene un carácter especial y estudia el papel de los cristianos en esa tarea de la paz. Con este esquema de fondo nos limitamos a comentar los puntos más sobresalientes y su reflejo en la constitución pastoral del Concilio.

He decidido escribir una encíclica sobre la paz. Cf. H. RAGUER, "De Roncalli a Bergoglio: la otra diplomacia vaticana", *Religión Digital* (15 marzo 2015).

¹⁶El 23 de septiembre de 1962 las pruebas médicas dieron un diagnóstico preocupante (cáncer de estómago), que fue comunicado a Loris Capovilla, el cual lo transmitió al papa. El 29 de noviembre de ese año el diario *Osservatore Romano* revela que el papa tiene que suspender audiencias como consecuencia de algunos "desgarros gástricos". Tomamos los datos de HEBBLETHWAITE 2000, 544 y 586.

¹⁷Anotación en su agenda, correspondiente a ese día: JUAN XXIII 2007, 482.

¹⁸Cf. MELLONI 2010, 38-82. Los textos con las observaciones de Ciappi y Jarlot, así como otros documentos de la fase preparatoria están también recogidos en este libro, pp. 104-118. Otros testimonios afirman que Pavan fue "el único redactor de la encíclica", el cual había rechazado todas correcciones que se le propusieron, incluso por quienes eran más amigos suyos: Cf. CONGAR 2002, 367.

1) *Los signos de los tiempos*. Los cuatro primeros capítulos (no el quinto) terminan con un apartado en que se enumeran los signos de los tiempos más significativos. Antes de presentar la lista de los mencionados en los distintos capítulos, conviene advertir que la expresión ha desaparecido en la versión castellana e incluso en el texto latino oficial¹⁹, a pesar de aparecer en el texto original, que es italiano²⁰. Por otra parte, falta una definición del concepto y tampoco se ofrece un tratamiento muy elaborado de los mismos. Vale, sin embargo, la intuición de base: que la atención a ellos es decisiva para construir la paz en el mundo. Por eso merece la pena tener una visión de conjunto de los signos de los tiempos mencionados al final de cada uno de los capítulos. HeLa aquí.

- En el capítulo 1 (“Ordenación de las relaciones civiles”) introduce tres: el progreso económico-social del mundo laboral, la presencia de la mujer en la vida pública, la independencia de todos los pueblos (ya no hay dominadores y dominados) (PT 39-42).
- En el capítulo 2 (“Ordenación de las relaciones políticas”) enumera otros tres: los derechos fundamentales están en la base de todas las constituciones políticas, las relaciones en la comunidad política se fijan en términos jurídicos, las relaciones entre ciudadanos y poderes públicos se establecen en términos de derechos y deberes²¹ (PT 75-77).
- En el capítulo 3 (“Ordenación de las relaciones internacionales”) sólo se señala uno: la convicción de que las diferencias hay que resolverlas, no con el recurso a las armas sino mediante la negociación y el convenio (PT 126-129).

¹⁹La expresión se mantiene en el texto francés (*Signes des temps*), en el alemán (*Zeichen der Zeit*) y en portugués (*Sinais dos tempos*), pero no en el inglés ni en castellano; tampoco en el latino, que ha eliminado todos los epígrafes, hasta los títulos de los capítulos (al menos en la web de la Santa Sede). No es una cuestión banal: ya sabemos que Pavan había querido un método nuevo, para el que los signos de los tiempos eran clave. De ahí que la supresión de dicha expresión en la versión oficial pueda interpretarse como una forma de quitar relieve a la propuesta de Pavan.

²⁰Aunque la encíclica se escribió en italiano, desde el momento que se hizo la traducción latina (marzo 1963), que daría lugar al texto oficial, las correcciones se hicieron sobre este último. Posteriormente se incorporaron al texto italiano. Esta circunstancia obliga a proceder con cautela a la hora de considerar el texto italiano como el original a todos los efectos. Cf. MELLONI 2010, 79.

²¹Llama la atención que la versión castellana formula estos tres puntos en términos de imperativos éticos (no sólo se utiliza en los tres casos la expresión “se requiere”, sino que el apartado lleva como epígrafe “Exigencias de la época”, en vez de “Signos de los tiempos”). Es un indicio más de que los responsables de la traducción a nuestra lengua no captaron del todo el sentido que se daba al término en la encíclica.

- En el capítulo 4 (“Ordenación de las relaciones mundiales”) se mencionan dos: la constitución de la Organización de las Naciones Unidas y su realización más importante, la Declaración de los Derechos Humanos (PT 142-145).

2) *Dignidad de la persona y derechos humanos, base para la paz.* Ésta es, sin duda, la principal aportación de PT: fundamentar la paz, no en la obediencia a la doctrina cristiana, sino en el recurso a una filosofía natural, aunque quede claramente afirmado que ésta encuentra su justificación auténtica en el designio de Dios.

En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanar inmediateamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto (PT 9).

Como decimos, esta fundamentación natural no es óbice para añadir la perspectiva cristiana, que la refuerza y enriquece:

Si, por otra parte, consideramos la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas por Dios, hemos de valorar necesariamente en mayor grado aún esta dignidad, ya que los hombres han sido redimidos con la sangre de Jesucristo, hechos hijos y amigos de Dios por la gracia sobrenatural y herederos de la gloria eterna (PT 10).

Esta “normalización” del discurso sobre los derechos humanos supone un giro revelador, que hay que valorar en contraste con la postura que había mantenido Pío XII. Si los derechos humanos fueron el horizonte al que recurrió la Organización de las Naciones Unidas para poner las bases de la paz en el mundo desde una perspectiva no confesional, Pío XII siempre se mostró reticente a mencionar a la ONU y a la Declaración Universal. Juan XXIII no sólo hace una referencia encomiástica a la citada organización sino que basa toda la doctrina de PT en los derechos humanos, reconciliándose así con una tradición que la Iglesia siempre miró oficialmente con reservas por el marco en que se desarrolló (la revolución de 1789 y el pensamiento moderno liberal).

Es más, este deseo de reconciliación justifica probablemente el interés de PT por mostrar que todos los derechos que se van enumerando tienen precedentes en documentos anteriores de la Iglesia, documentos que se van citando a pie de página a propósito de cada derecho que se enuncia²².

²² Los derechos son enumerados en PT 11-29, números a los que corresponden las notas 8 a 24.

Esta normalización es ampliamente asumida por GS, donde no hay ya rastros de aquellas reservas tradicionales. Llama la atención, con todo, que PT no se cite en GS sino en el capítulo 2° de la primera parte (dimensión social de la persona humana), y no en el 1° (sobre la dignidad de la persona humana).

- 3) *La concepción del Estado y la apuesta por la democracia.* PT supera la oposición en que se había visto encerrado el magisterio anterior entre Estado confesional y Estado laico²³. Texto que expresaba nítidamente esta contraposición fue la encíclica *Immortale Dei* de León XIII, publicada en 1885 sobre *la constitución cristiana del Estado*. Es ilustrativo este pasaje que explica cómo el mundo occidental se ha ido apartando del verdadero camino:

Sin embargo, el pernicioso y deplorable afán de novedades promovido en el siglo XVI, después de turbar primeramente la religión cristiana, vino a trastornar como consecuencia obligada la filosofía, y de ésta pasó a alterar todos los órdenes de la sociedad civil. A esta fuente hay que remontar el origen de los principios modernos de una libertad desenfadada, inventados en la gran revolución del siglo pasado y propuestos como base y fundamento de un derecho nuevo, desconocido hasta entonces y contrario en muchas de sus tesis, no solamente al derecho cristiano, sino incluso también al derecho natural²⁴.

En PT no queda rastro de esta crítica. Su doctrina política está formulada en términos positivos, no polémicos, subrayando cuáles son sus elementos constituyentes: la autoridad, su necesidad y su sometimiento al orden moral (PT 46-51), la democracia como forma de designar a los gobernantes (PT 52), el bien común y las obligaciones de Estado hacia él (PT 53-66), la división de poderes como garantía (PT 68-72), la participación de los ciudadanos en la vida pública (PT 73-74). Hay, como se ve, una sintonía completa entre esta presentación doctrinal y la moderna concepción del Estado. Es cierto que PT subraya más los aspectos morales, sin ignorar las referencias a una visión cristiana de la vida, pero elude el hacer de la Iglesia la garante reconocida del orden político.

GS reproduce esta doctrina, mejorando su estructura y formulación. Premisa fundamental es la afirmación del que el orden político-jurídico tiene como objeto la protección de los derechos de los ciudadanos (GS 73). Define luego lo que caracteriza a la comunidad política como distinta de la sociedad civil

²³ Pietro Pavan había ido elaborando su doctrina política sobre el Estado moderno, que es alternativo a esos dos modelos contrapuestos, en sucesivos textos que sistematizó en 1958 en una de sus obras más conocidas: *La democrazia e le sue ragioni*. Posteriormente, cf. PAVAN 1988, 71-75, sintetizará lo que es el *Estado moderno* en estas cuatro notas: Estado de derecho, social, democrático, laico y pluralista.

²⁴ LEÓN XIII, carta encíclica *Immortale Dei*, n. 10. Cf. CAMACHO 1998, 91-98.

y ordena mejor sus elementos subordinando explícitamente la función de la autoridad al bien común (GS 74). Aborda a continuación la participación de todos los ciudadanos en la vida pública (GS 75). Especial importancia tiene el número final sobre las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política (GS 76), donde aparece inequívocamente la independencia y la autonomía de ambas, partiendo del pluralismo fáctico de nuestras sociedades. Queda claro así que la Iglesia no se identifica con la sociedad, sino que vive en ella y acepta el status que le corresponde a cualquier asociación en su seno. Y ello le permite además rechazar cualquier tipo de privilegios, y sólo reivindicar la libertad necesaria para poder desarrollar su misión.

- 4) *Bases nuevas para una doctrina sobre la guerra.* La convicción de que las diferencias entre los pueblos hay que resolverlas, no con el recurso a las armas, sino mediante la negociación y el convenio es uno de los signos de los tiempos señalados al final de capítulos sobre las relaciones entre los Estados (PT 126). Esta convicción tiene que ver con el desarrollo del armamento nuclear:

Esta convicción, hay que confesarlo, nace, en la mayor parte de los casos, de la terrible potencia destructora que los actuales armamentos poseen y del temor a las horribles calamidades y ruinas que tales armamentos acarrearían. Por esto, en nuestra época, que se jacta de poseer la energía atómica, resulta un absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado (PT 127).

Esta última afirmación cuestiona la doctrina clásica de la guerra justa, que tradicionalmente se justificaba para resarcir derechos violados, siempre que no existiera otra instancia capaz de hacerlo sin tener que recurrir a las armas. Llama la atención que PT no haga ninguna mención expresa a dicha doctrina, que había sido tratada por tantos moralistas y en tantos documentos oficiales de los papas anteriores.

Cuando PT se publica circula ya en el Concilio un borrador de GS (el que se llamó en ese momento "Schema XVII"), y en él se había seguido la doctrina de Pío XII, el cual no había llegado a un rechazo tan general de la guerra. Las sucesivas redacciones de GS y los debates que se generaron terminaron por asumir la posición de PT²⁵. De este modo GS transcribe literalmente en una nota el texto de PT que acabamos de reproducir para ilustrar la posición del Concilio, que queda formulada así después de mencionar los enormes riesgos de las armas científicas:

Todo esto nos obliga a examinar la guerra con mentalidad totalmente nueva (GS 80).

²⁵ Cf. TURBANTI 2005, 571-582. Alude también a las discrepancias entre el texto italiano de PT y la versión oficial latina, que suaviza las expresiones.

Esta “mentalidad totalmente nueva” parece excluir la doctrina de la guerra justa²⁶, que había ido endureciéndose a medida que la guerra aumentaba en crueldad como consecuencia de las nuevas estrategias bélicas y las nuevas armas²⁷. En los escritos de Pío XII sólo se justificaba ya la guerra estrictamente defensiva. Aunque el rechazo moral de toda acción bélica tampoco se recoge en GS, sí hay una condena solemne de la “guerra total”. Es la única condena de un concilio, que sabemos había excluido por principio toda condena siguiendo las orientaciones ya citadas de Juan XXIII. Sin embargo la llamada “guerra total”, la que pone como objetivo bélico las poblaciones civiles, queda así condenada:

Teniendo esto es cuenta, este Concilio, haciendo suyas las condenaciones de la guerra total expresadas por los últimos Sumos Pontífices, declara: Toda acción bélica que tienda indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de extensas regiones junto con sus habitantes, es un crimen contra Dios y la humanidad que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones (GS 80).

El texto es inequívoco y su contundencia destaca en contraste con los debates que se produjeron entre los padres conciliares a propósito de la carrera armamentista y la estrategia de disuasión, que fue uno de los momentos álgidos en la cuarta sesión²⁸.

- 5) *La necesidad de una autoridad mundial*. Si en el tema de la guerra el Concilio avanzó sobre la postura de PT, no ocurrió lo mismo con la propuesta de Juan XXIII de una autoridad mundial que velara por el bien común universal. PT establece un paralelismo fuerte entre el orden político de un país y el de la comunidad internacional: si allí la tutela del bien común exige una autoridad política a su servicio, la creciente interdependencia de la sociedad mundial permite hablar ya de *bien común universal*, el cual postula una autoridad con competencia en ese nivel supraestatal sobre todos los pueblos de la tierra. Se detallan también algunas de las características de esta autoridad insistiendo sobre todo en el principio de subsidiaridad y sin ocultar los peligros que una instancia de este rango podría acarrear (PT 130-141).

²⁶ DUBARLE 1970, 713: *Discretamente, pero de manera consciente, [el Concilio] abandona la concepción clásica de la guerra justa. Había habido numerosos obispos que lo habían pedido expresamente durante los debates conciliares.*

²⁷ Para una visión histórica de conjunto, véase JOBLIN 1990, reducido y actualizado en JOBLIN 2012; cf. también VIDAL 2007.

²⁸ ROUTHIER (2008), 167-170.

La constitución GS es mucho más cauta en este punto. Se reconoce la mayor interdependencia entre todos los pueblos y se habla del bien común universal, pero sólo se alude a un ordenamiento que garantice el progreso de todos y a las instituciones internacionales ya existentes (GS 84). Se propone además la necesidad de mayor cooperación y coordinación (GS 83, 85). Este silencio respecto a la propuesta reciente de una autoridad mundial, hecha por Juan XXIII, puede entenderse desde las reservas que ya suscitó la propuesta de PT, que se veía como demasiado idealista²⁹.

- 6) *El papel de los cristianos, su colaboración con otros y las consecuencias de todo esto para la concepción de la sociedad y las relaciones de ésta con la Iglesia.* Nos referimos ahora al capítulo 5º y último, que tiene por título en la versión italiana "Richiami pastorali" (traducido al castellano por "Normas para la acción temporal de cristiano"). Este capítulo fue el que más agradó a Juan XXIII cuando leyó el primer borrador que le fue presentado³⁰.

Esta actitud favorable del papa contrasta con las reservas que suscitó. Ya el P. Jarlot al revisar el texto, y dentro de su preocupación por la continuidad con el magisterio anterior, puso de manifiesto que hablar de colaboración de los cristianos con los que no lo son implicaba una forma novedosa de entender el compromiso de los católicos en la construcción de la ciudad temporal. Y se refería a Pío X, el cual insistió en el deber de *desplegar con valentía la bandera católica* y en la necesidad de unirse los católicos entre sí. Reconoce, sin embargo, Jarlot que las circunstancias han cambiado y que en los trabajos conciliares se está trabajando en esta línea³¹.

Efectivamente el cambio es importante, y pretendido. Supone una nueva forma de situarse ante la sociedad moderna reconociendo en ella su pluralismo ya irreversible que tiene que ver con la secularización creciente. PT se refiere a ella cuando, junto al enorme progreso científico-técnico de nuestra época, constata cómo en las instituciones civiles hay síntomas de *un debilitamiento del estímulo*

²⁹ Georges Jarlot había propuesto lisa y llanamente la supresión del capítulo 4º de PT completo. Lo consideraba "utopique et non fondé en raison". Cf. MELLONI (2010), 114-115.

³⁰ *Ho poi consacrato tutto il Vespero, circa tre ore nella lettura della enciclica di Pasqua in preparazione, fattami da Mgr. Pavan: "La pace fra gli uomini nell'ordine stabilito da Dio e cioè: nella verità, nella giustizia, nell'amore, nella libertà". Manoscritto di 111 pagine dattilografate. Ho letto tutto, solo, con calma e minutissimamente: e lo trovo lavoro assai bene congegnato e ben fatto. L'ultima parte poi: §Richiami pastorali' in pienissima risonanza col mio spirito.* Cf. RONCALLI (2007), 482.

³¹ Cf. MELLONI (2010), 115-116. Se refiere Jarlot a la Comisión preparatoria de apostolado social.

y de la inspiración cristiana (PT 151). Y es a la hora de aplicar los principios de la sana doctrina a este nuevo mundo cuando se plantea la colaboración de los católicos con los que no lo son. Después de recordar la recomendación de MM de tener un espíritu de comprensión para las opiniones ajenas y de colaboración en obras en sí buenas o que puedan conducir al bien (MM 239, citado en PT 157), se formula ese doble criterio:

- *Distinguir entre el error y quien lo profesa* (PT 158). Es un criterio que contrasta abiertamente con la postura mantenida en el magisterio desde el siglo XIX de que solo la verdad tiene derechos³².

- *Distinguir entre filosofías y corrientes históricas* (PT 159): éstas son adaptables a las circunstancias, cosa que no ocurre con las teorías filosóficas que le sirven de inspiración.

Pero estos dos criterios van más allá de su estricto contenido. Suponen situarse en una perspectiva nueva: la de aceptar que en la sociedad moderna, que no es religiosamente confesional, a la Iglesia le corresponde un lugar diferente al que se le reconocía en la sociedad tradicional cristiana. Éste es el punto de partida, ya no discutido, del Concilio, como tendremos ocasión de comprobar de inmediato.

2.3. Una nueva relación de la Iglesia con la sociedad moderna

Pietro Pavan cree que el pontificado de Juan XXIII constituye un giro histórico. Y el giro consiste en concebir las relaciones humanas en todos los ámbitos partiendo de lo que se posee en común, y no de aquello en que unos se distinguen de otros. Este enfoque le sirvió también para reenfocar las relaciones de la Iglesia con la sociedad. El eco de todo esto se percibe en PT: el papa no quiso exponer directamente la doctrina de la Iglesia; prefirió partir de la constatación de esa conciencia que la humanidad toda ha adquirido de la dignidad de la persona³³. El mismo Pavan, redactor principal del texto; estaba convencido de que la Iglesia debía

³² ZIZOLA 1975, 40, da una gran importancia a esta distinción por las puertas que abre en cuanto a las relaciones de los católicos con los que no lo son: la considera la *página fundamental de la encíclica* y afirma que *había sido escrita personalmente por el papa*. Pero este dato no parece concordar con el texto del borrador entregado por Pavan al papa, que reproduce MELLONI 2010, 206.

³³ Cf. PAVAN 1984, 111-112. Para Pietro Pavan, la creciente conciencia de la dignidad humana y de sus derechos, así como de su pertenencia a la única familia humana, es el dato más sobresaliente de la época moderna. Cf. BIFFI 1990, 17-30.

situarse de una forma inédita en medio de la comunidad humana: la idea de que la sociedad coincide con la Iglesia resulta ya obsoleta, y eso le permite abrirse a la imagen de la Iglesia como fermento, o como sacramento, que terminará por imponerse en la eclesiología del Concilio³⁴.

Esta nueva forma de enfocar la relación de la Iglesia con la sociedad moderna queda de algún modo reflejada en el capítulo final de ambas encíclicas: el capítulo 4º de MM ("Las relaciones de convivencia y la aportación de la Iglesia") y el ya mencionado capítulo 5º de PT ("Normas para la acción temporal del cristiano", "Richiami pastorale" en el italiano). A primera vista ambos capítulos parecen de menor importancia, casi como una conclusión tras los desarrollos doctrinales de una y otra encíclica. Pero el alcance de las ideas contenidas en estas páginas procede de la preocupación que sentía Juan XXIII por abrir vías de colaboración a los católicos con quienes no lo eran. Esta preocupación chocaba de algún modo con las reservas de tantos en la Iglesia frente al comunismo en general y frente a la izquierda (comunista o socialista), una inquietud muy viva en Italia en años en que la izquierda estaba en claro ascenso.

Pues bien, todo lo que queda recogido en esos dos capítulos puede verse como en el sustrato de una nueva postura del Vaticano II que se refleja en GS: la Iglesia deja de ocupar un lugar privilegiado en la sociedad plural, que todos debieran reconocer a priori; ahora es una comunidad religiosa dentro de otra comunidad más amplia, la de toda la sociedad; y en su seno los miembros de una y de otra se relacionan en términos de igualdad. Por tanto, ya no es la autoridad doctrinal la que ocupa el primer plano, sino el contacto múltiple de los cristianos con sus conciudadanos; ya no son las relaciones Iglesia-Estado al estilo tradicional, sino las relaciones entre Iglesia como comunidad cristiana y sociedad general como comunidad humana (relaciones entre personas, creyentes o no creyentes).

En GS este enfoque está muy presente en el capítulo 4º de la Parte I ("Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo"); pero también en una cuestión concreta que se trata en el capítulo anterior a éste: la autonomía de las realidades temporales.

El citado capítulo 4º es muy representativo de una eclesiología que explicita aquellas intuiciones implícitas en PT: la Iglesia *no está frente al mundo, tampoco es el mundo sin más, sino que está en el mundo*. Es la comunidad fundada por Jesús

³⁴ Toso 2013, 704, considera que ésta es una de las grandes aportaciones de Pavan al pensamiento social de la Iglesia, que deja su huella en las dos encíclicas de Juan XXIII y en documentos conciliares tan importantes como GS y la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*).

como depositaria del Evangelio y con la misión de anunciarlo. Congar subraya cómo GS, en consonancia con la constitución *Lumen gentium*, cambia radicalmente la forma de relacionar lo espiritual y lo temporal que habíamos heredado de la Edad Media y que todavía inspiraba el primer borrador sobre la Iglesia elaborado por la Comisión teológica preparatoria del Concilio. Lo espiritual y lo temporal se entendían en términos jurídicos y políticos como dos poderes, pero también como dos niveles de la realidad sobre los que dichos poderes actúan, de forma que la subordinación de lo temporal a lo espiritual justificaba el dominio de los clérigos sobre el resto de la sociedad. Pero *Vaticano II ha vuelto definitivamente la página de la Edad Media*³⁵. La Iglesia es, no una instancia de autoridad que representa lo espiritual, sino una comunidad, el Pueblo de Dios, no separado del mundo, sino viviendo en medio de él, viviendo y actuando con él. Ya no se trata de relaciones de autoridad a autoridad, de estructura a estructura, sino de relaciones entre la fe y la historia, entre el Evangelio y la civilización. Decir entonces, como se afirma en ese capítulo 4, que la Iglesia ayuda a la persona y a la sociedad y, a la vez, que recibe ayuda del mundo de hoy resulta fácil de comprender.

Con esto conecta el tema de la *autonomía de las realidades temporales*. GS habla de “justa autonomía” y, para concretar a qué se refiere, distingue una autonomía que sería no solo correcta sino querida por Dios de una autonomía que no se podría aceptar (GS 36). Se parte del temor de muchos contemporáneos a una excesivamente estrecha vinculación entre actividad humana y religión, que limitara la autonomía del hombre, de la sociedad y de la ciencia. Y se reconoce, citando en nota el caso Galileo, que algunos cristianos no entendieron adecuadamente esta autonomía. Todo ello se explica desde la historia de una sociedad identificada con la Iglesia, donde la autoridad de ésta ha controlado el desarrollo del pensamiento y del saber científico. El Concilio reacciona ante este pasado reconociendo que las realidades temporales (“las cosas creadas y la sociedad misma”) tienen sus propias leyes que el ser humano debe descubrir, emplear y ordenar, aunque sin olvidar que todo, en última instancia, procede de Dios y está subordinado a sus designios. Lo que falta, en cambio, en este pasaje es la referencia a la autoridad de la Iglesia, que siempre fue tenida como la intérprete autorizada ante la sociedad de este designio de Dios. Tal enfoque, inédito, está en coherencia con ese nuevo lugar que el Vaticano II ha aceptado para la Iglesia en la sociedad moderna. El tema de la “justa autonomía de la realidad terrenal” no es, pues, sino una concreción más de esta nueva concepción de las relaciones entre Iglesia y sociedad moderna, que se cuenta entre los avances más trascendentales del Vaticano II.

³⁵CONGAR 1970, 382.

3. *Gaudium et spes*, la mejor expresión de lo que Juan XXIII quiso que fuera el Concilio

Quizás con esta última parte se va a completar y va a adquirir su verdadero sentido todo lo que precede en estas páginas: la constitución pastoral acabó siendo la mejor concreción del objetivo último que movió a Juan XXIII a poner en marcha el Concilio. Pero esto no estaba claro desde el principio para todos, ni siquiera para los padres y para los peritos conciliares: fue algo que se fue aclarando por la convergencia de distintos aspectos que queremos recoger ahora. Todo ello fue incidiendo en el complicado proceso de elaboración de GS y en su texto final.

3.1. Tres indicaciones de Juan XXIII que pretendían orientar el proceso

Desde el primer anuncio de la convocatoria el papa Juan dio pistas sobre cómo y por qué había llegado a esta decisión que muchos consideraron arriesgada o innecesaria. Estas pistas pueden concretarse en tres términos abundantemente repetidos en estos años, cuyo sentido y alcance se fue progresivamente esclareciendo: el *aggiornamento*, la atención a los *signos de los tiempos*, un concilio *pastoral*³⁶.

La palabra italiana *aggiornamento* fue popularizada por Juan XXIII con motivo del Concilio que se preparaba. Fue la orientación más precisa, que se fue imponiendo tras unos primeros momentos en que se insistió más en la unión de los cristianos. Consta que el cardenal Roncalli ya venía utilizando la expresión desde sus años

³⁶ Estos tres aspectos suscitaron reservas no sólo en aquellos años sino hasta hoy porque afectan a la interpretación de todo el Concilio. La novedad que este enfoque suponía, en relación incluso con todos los concilios anteriores, ha permitido hablar del Vaticano II como un acontecimiento, que implica algo de ruptura respecto a la tradición anterior (sobre todo, la que se consolida en la edad media). Se abre así un amplio debate en la Iglesia posconciliar sobre la interpretación auténtica del Concilio: unos insisten en el Concilio como *acontecimiento* (un buen exponente es la obra en cinco volúmenes dirigida por G. Alberigo *Historia del Concilio Vaticano II*, que hemos citado varias veces), mientras que otros se oponen a dicha lectura para fijarse sobre todo en los textos aprobados y subrayar su continuidad doctrinal con toda la tradición de la Iglesia. Exponente de esta segunda corriente es Agostino Marchetto, que ha criticado insistentemente a la Escuela de Bolonia (Alberigo, etc.) acusándola de dejarse llevar de presupuestos ideológicos y de atender más a lo que se discutía en las comisiones que a lo que ocurría en el aula, más a los diarios particulares de los que participaron en el Concilio que a los documentos oficiales emanados del mismo (cf. MARCHETTO 2008, 413-425 y *passim*). Benedicto XVI, en su discurso navideño a la curia romana de 22 de diciembre de 2005, quiso terciar en este debate oponiendo a la hermenéutica de la discontinuidad la "hermenéutica de la reforma": según él, puede hablarse de un "proceso de novedad en la continuidad", que se manifiesta como discontinuidad y que se explica si se distingue debidamente las situaciones históricas concretas y sus exigencias de los principios que les sirven de base.

como patriarca de Venecia. En esta etapa de madurez de su vida, la necesidad de *aggiornamento* concreta una larga y rica experiencia eclesial en diferentes países³⁷.

La propuesta de *aggiornamento* fue recibida con grandes expectativas en la sociedad en general y en la Iglesia, lo que explica la popularidad que el término alcanzó. También caló entre los padres conciliares, aunque la marcha del Concilio conoció momentos de resistencia a lo que era una actitud permanente de búsqueda.

Con todo, la palabra *aggiornamento* resultó ser la vía menos problemática para asumir la necesidad de *cambio* o de *reforma*, términos ambos que suscitaban reservas considerables, en especial después de la encíclica de Pío XII *Humani generis* (1950) sobre los errores modernos. Ese término, que puso en circulación el papa, hay que relacionarlo con otros dos que se emplearon para aludir al cambio necesario: *ressourcement* (o vuelta a las fuentes) y *desarrollo* (se entiende que de la doctrina): si el primero busca en el pasado criterios para el presente, el segundo recurre al presente como clave para interpretar y juzgar al pasado. Con estas expresiones se evita la palabra *reforma*, que todavía algunos relacionaban con la reforma protestante, mientras que otros las vinculaban a cambios en determinadas prácticas de la vida de la Iglesia en ámbitos como la liturgia, el derecho canónico o la pastoral. Lo que estaba en juego detrás del término *aggiornamento* y los otros emparentados con él era mucho más: quería ser expresión de prontitud y disposición para hacerse presente en un mundo distinto y nuevo³⁸.

El camino indicado para esta actualización había de ser la atención a los *signos de los tiempos*, una expresión cuya presencia en PT ya analizamos. También fue un término que Juan XXIII empleó en relación con la tarea que esperaba al Concilio y, más en general, a la Iglesia toda. En este caso el término llegó a ser objeto de debates enconados en el Concilio mismo, no sólo en torno a su verdadero sentido, sino también en relación con su papel en la elaboración precisamente de GS.

Fue el dominico Marie-Dominique Chenu quien más abogó por hacer de la lectura de los signos de los tiempos el método a seguir en GS³⁹, frente a propuestas

³⁷ Cf. ALBERIGO 2008, 512-515.

³⁸ Cf. O'MALLEY, 2012. El mismo año que la encíclica de Pío XII apareció la conocida obra de J.Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, traducida como *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1953. Son conocidas las dificultades que encontró su autor pocos años después, cuando se le prohibió enseñar y escribir y se le ordenó alejarse de París.

³⁹ El dominico Marie-Dominique Chenu fue desde sus primeros estudios filosófico-teológicos un entusiasta

de carácter más doctrinal que procedían de otros ambientes teológicos también centroeuropeos⁴⁰. El debate sirvió para precisar mejor el recurso a los signos de los tiempos. El propio Chenu distinguía un sentido más sociológico de otro más teológico. De acuerdo con el primero, se trataría de hechos significativos que han tenido una influencia decisiva en la evolución del mundo, pero de modo que lo que importa en ellos no es tanto el hecho bruto, cuanto la toma de conciencia que eso ha provocado en la humanidad. Desde un punto de vista teológico, los signos de los tiempos quieren subrayar la conexión entre los acontecimientos del mundo y la presencia de la Iglesia, evitando así que ésta considere los hechos y los problemas del mundo como desde fuera. En palabras de José M. González Ruiz, *la Iglesia no viene a crear un mundo de valores propios para ofrecer a los hombres el refugio de su extraterritorialidad salvadora*⁴¹.

El debate permitió clarificar este doble sentido. Según una comprensión más histórico-teológica (que es la que está presente en el texto tan veces invocado de Mt 16,4), la perspectiva es más cristológica y escatológica, con una clara referencia a los tiempos mesiánicos del Reinado de Dios y con una invitación a la Iglesia a discernir en la historia la presencia de Dios que actúa por medio de su Espíritu. Pero hay otra comprensión más sociológica que alude a los síntomas y notas características de cada época, con el fin de que la Iglesia pueda responder adecuadamente a ellos. En este sentido se expresó el Concilio en la "Exposición preliminar" de GS ("Situación del hombre en el mundo de hoy"):

Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad

del método histórico, que aprendió con el exegeta, también dominico, Marie-Joseph Lagrange en Le Saulchoir y luego aplicó a los diferentes campos del saber teológico, convencido que ninguna doctrina puede entenderse ignorando el contexto histórico en que se formuló. Pero ello le costó algunas sanciones de las autoridades vaticanas, la última de las cuales estuvo relacionada con la supresión del movimiento de los sacerdotes obreros en Francia (1954). Aunque no fue perito oficial del Concilio, participó por distintas vías en los debates y en la elaboración de textos. Gracias al P. Congar fue incluido en la subcomisión encargada de estudiar los signos de los tiempos. Su artículo con ese mismo título (CHENU 1965) fue publicado coincidiendo en el tiempo con esos debates conciliares. Cf. CARAM 2012.

⁴⁰ Este fue uno de los puntos donde se rompió un cierto consenso entre los padres franceses y los alemanes, que tanto marcó la marcha del Concilio en momentos decisivos. Ahora bien, los teólogos alemanes, que apostaban por un enfoque más doctrinal y teológico, tampoco querían verse alineados con los grupos más integristas, que también se oponían a este método, aunque por razones distintas.

⁴¹ El tema puede verse desarrollado en el artículo ya citado: CHENU 1965, donde se recoge la frase citada de González Ruiz, pág. 36.

sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas (GS 4).

El sentido más histórico-teológico queda, en cambio, reflejado en la introducción a la Primera Parte de GS:

El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios (GS 11).

Pero en ambos casos se apunta en la misma dirección: que la Iglesia no puede quedar encerrada en el pasado ni en lo intemporal de las verdades eternas, sino que tiene que estar abierta al devenir histórico: y no sólo por razones estratégicas, también por motivos teológicos⁴².

Los signos de los tiempos (que ya vimos cómo se atendían en PT) ocupan ahora un lugar muy destacado y marcan una forma novedosa de hacer teología. Pero fue a lo largo de su desarrollo como el Concilio fue comprendiendo en qué consistía eso de interpretar los signos de los tiempos: una experiencia bajo la autoridad única de la Palabra de Dios que se realiza de forma colegiada como expresión del gobierno pastoral⁴³.

Un tercer indicador de la voluntad de Juan XXIII sobre el Concilio fue el que éste tuviera un claro talante *pastoral*⁴⁴. También el término escogido por el papa suscitó debates y resistencias. En algún momento fue interpretado en contraposición a *doctrinal*, despertando seria inquietud en quienes habían asignado al Concilio, por propia convicción o como expresión de una cierta inercia histórica, la función tradicional de corregir errores.

Esta directriz del papa de celebrar un Concilio *pastoral* apenas fue tenida en cuenta por quienes tuvieron mayores responsabilidades en la elaboración de los documentos en la fase preparatoria. Para los trabajos de esta fase se hizo una distinción nítida entre cuestiones pastorales y cuestiones doctrinales. Esta separa

⁴² Para un análisis del tema en el Concilio y en la Iglesia posconciliar hasta hoy, cf. MERINO BEAS 2006.

⁴³ Cf. THÉOBALD 2012.

⁴⁴ Cf. ALBERIGO 2008, 516-519.

ción subrayaba que el objetivo fundamental del Concilio debía ser la clarificación doctrinal, aunque había muchas cuestiones prácticas que también serían tratadas⁴⁵.

Las dudas sobre qué enfoque debería predominar pueden considerarse como una de las causas que más frenaron la marcha de los trabajos. Y hubo que comenzar casi de nuevo una vez que el Concilio arrancó y los padres fueron comprendiendo y haciendo suya con gusto esta nueva orientación que el papa había querido.

Cuando se habla de enfoque *pastoral* no hay que contraponerlo a enfoque doctrinal, porque lo pastoral no es sino el criterio primordial utilizado, no ya para decisiones sobre cuestiones prácticas que afectan a la vida de los creyentes, sino para la misma formulación y presentación de la verdad que se quiere comunicar al mundo contemporáneo. La Iglesia está adquiriendo una conciencia nueva de cuál es su misión. Aunque algunos lo utilizaron como síntoma de la debilidad del Concilio, que no había sido capaz de entrar en los temas más trascendentes, o para quitarle autoridad a sus documentos, el término *pastoral* viene a expresar en el fondo que éste es un concilio distinto de todos los anteriores.

3.2. *La novedad del Concilio y la novedad de Gaudium et spes*

Esta novedad del Concilio, que había quedado formulada programáticamente en el discurso de Juan XXIII en la inauguración solemne, se refleja en GS quizás como en ningún otro documento. Tan conscientes eran los padres de que estaban ante un documento de un género diferente e inédito en los concilios, que todavía en la cuarta sesión del Concilio había una cierta presión para que no se publicara.

Las razones para no publicarlo eran diversas. Ante todo, no se acaba de ver cuál habría de ser el método a emplear en él. Por otra parte, los sucesivos borradores presentados no acababan de convencer: se echaba de menos un contenido teológico más elaborado, por ejemplo en cuestiones tan delicadas como el concepto de mundo, la relación entre natural y sobrenatural, la dimensión escatológica; había un optimismo excesivo que ignoraba la realidad del pecado... Además los problemas que se querían abordar eran excesivamente complejos y no se había previsto la colaboración de expertos que pudieran ayudar: entre estos temas se

⁴⁵ En la etapa preparatoria se impuso esta distribución de competencias entre comisiones reservándose la comisión teológica todo lo relativo a la doctrina. El estudio detenido de los trabajos de todas las comisiones y las dificultades que surgieron de esta división de competencias está muy documentado en KOMONCHAK 1999.

señalaban una eventual condena del ateísmo y del comunismo, el control de la natalidad, la guerra y la paz, la carrera armamentista. El capítulo sobre la economía era criticado por su sesgo excesivamente occidental. No gustaba el capítulo sobre la cultura, mientras que el de la política había sido improvisado en la última intersección ya que no figuraba en los borradores anteriores.

No eran pocas ni banales las dificultades. Y a todas ellas se añadía la más determinante: el tiempo. En la tercera sesión ya se planteó la posibilidad de renunciar al que todavía se conocía como el Esquema XIII. Se optó finalmente por continuar una vez que Pablo VI decidió que se celebrara una cuarta sesión. Cuando se anunció que ésta sería ya la última, nuevamente surgió la cuestión. Y ahora ya con carácter irremisible ante la insatisfacción que despertó el texto que se presentó en el aula en septiembre de 1965.

Sin embargo, era más fuerte la conciencia de que este documento era esencial para comprender lo que el Concilio estaba queriendo ser. No era un documento más: renunciar a él significaría un golpe duro para las expectativas de inaugurar una relación nueva de diálogo con el mundo moderno, que Juan XXIII y el mismo desarrollo del Concilio habían despertado.

Se buscaron distintas alternativas. La más radical, como ya hemos dicho, consistía en no publicarlo, y dejar que su temática fuera abordada posteriormente, bien por las distintas conferencias episcopales, bien en un futuro sínodo. De publicarlo, algunos abogaban por hacerlo como una “declaración”, fórmula más modesta y de menos pretensiones⁴⁶. Otros cuestionaban llamarlo “constitución”, término que el propio Concilio había reservado para cuestiones dogmáticas. Añadir el calificativo de “pastoral” no hacía sino incrementar la ambigüedad inherente al significado de esta palabra, como ya hemos indicado: algunos pensaban incluso que de este modo se era inconsecuente con la distinción que se hacía hasta entonces entre afirmaciones dogmáticas y aplicaciones pastorales.

Terminó imponiéndose la denominación de *Constitución pastoral*, echando mano de un adjetivo que había querido expresar la novedad del Vaticano II respecto a los concilios anteriores, y que ahora se escogía para calificar el tenor propio de este documento tan representativo de esta novedad⁴⁷.

⁴⁶ Eco de este debate en el aula: cf. Cf. ROUTHIER 2008, 139-141.

⁴⁷ Karl Rahner reflexionaría más tarde sobre el sentido de la expresión *Constitución pastoral*, tan nueva y, para muchos casi contradictoria: *Una constitución pastoral es un conjunto de directrices de la*

3.3 El apoyo de Pablo VI

Si GS llegó a feliz término fue sin duda gracias al apoyo que le prestó Pablo VI. Este apoyo puede concretarse en una triple coordenada.

La primera fue la encíclica *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964), en la que suele verse como un texto programático del sucesor del Juan XXIII. Su título ya es significativo: *Sobre los caminos que la Iglesia católica debe seguir en la actualidad para cumplir su misión*.

La encíclica se articula en torno a una triple tarea que concreta esa misión hoy según Pablo VI: profundizar la conciencia de sí misma, renovarse, abrirse al diálogo con el mundo moderno. La importancia que adquiere el tratamiento del diálogo en ella y las directrices que se dan para lo que ha de ser un auténtico diálogo han hecho que este documento sea considerado como "la encíclica del diálogo". Está fuera de duda que Pablo VI pretendió con su documento reforzar la orientación que Juan XXIII había dado inicialmente al Concilio.

Una segunda coordenada de este apoyo fue la visita de Pablo VI a la ONU y el discurso que pronunció ante su asamblea general (5 octubre 1965). Coincidió con los días en que se discutía en el aula el texto de GS. Su presencia en aquel foro mundial era la mejor expresión del deseo de la Iglesia de abrirse al diálogo con el mundo y de trabajar por la paz. El papa iba como mensajero del Concilio universal a ofrecer su colaboración a una institución también de dimensiones universales, a la que reconocía el servicio que estaba prestando a la humanidad⁴⁸.

Iglesia, válidas ante todo para sus propios miembros, pero también, en cierta manera, para todos los hombres dispuestos a prestar oído a su voz. Y estas directrices, elaboradas como consecuencia de un análisis de la situación presente, en la que entra algo de carismático, se presentan como decisiones de la Iglesia en respuesta a la llamada carismática de Dios. (RAHNER 1968, 36). Él habla de "directrices" por contraposición a lo estrictamente "doctrinal": carecen del rigor de la doctrina, y por consiguiente no admiten una verdadera demostración; son, más bien, *llamadas dirigidas a los cristianos de hoy con vistas a ciertos compromisos de alcance histórico* (*ibid.*, 40-41).

⁴⁸ Cuando Pablo VI se dirigió a los padres conciliares después de aterrizar de vuelta en Roma, estos decidieron por unanimidad que su discurso en Nueva York fuera incluido en las actas del Concilio como dejando constancia que en él se había hecho realidad el objetivo último de la asamblea. Incluso algunos llegaron a proponer que el discurso sustituyera al documento que estaba en discusión, que era la constitución *Gaudium et spes*. Cf. HÜNERMANN 2008, 355-357.

Por último Pablo VI prestó un apoyo incalculable para que GS llegara a buen puerto con su seguimiento continuo a través de los que presidían las comisiones encargadas de la redacción, especialmente con Mons. Garrone. Ello es muestra de que consideraba el futuro texto como uno de los objetivos más importantes del Concilio⁴⁹.

3.4 Las dialécticas de fondo

La novedad de GS como herencia de la impronta de Juan XXIII al Concilio y a la Iglesia que salió de él se comprende mejor si se tienen en cuenta ciertas tensiones subyacentes. En el fondo pueden considerarse manifestación del pluralismo que siempre ha existido en la Iglesia. Pero en estos momentos expresan también un cambio de rumbo que abre paso a una nueva actitud ante el mundo.

Una primera tensión tiene que ver con la actitud ante el mundo, ante la creación y las realidades terrenas. Unos tienen una actitud positiva y optimista, que se fija más en lo que se da en él de progreso y de desarrollo, actitud que en algunos momentos marcó tanto el texto que justificó el que se tachara de ingenuamente optimista. Otros lo ven como una realidad negativa. El cardenal Ruffini lo describía así en una de sus intervenciones en el aula:

(...) una confusa masa de pecados y delitos que está corrompiendo a gran parte de la sociedad, especialmente en los países que se jactan de poseer una civilización humana sumamente refinada (...); moralidades bajas, hostiles incluso a la ley natural, se están difundiendo más y más a diario, porque los medios de corrupción se están incrementando incesantemente (AS IV/2, 21).

Estas dos lecturas del mundo apelaban también a la autoridad de la Iglesia. Y, a decir verdad, ambas encontraban donde apoyarse: si la primera se reflejaba mejor en Juan XXIII, la otra podía estar más en sintonía con muchos textos de Pío XII.

En algún momento el problema se quiso relacionar con el concepto bíblico del mundo (sobre todo en la teología joannea), que se consideraba demasiado ausente en los sucesivos borradores de GS. Sin embargo, el método escogido para este documento no pedía tanto una teología del mundo (para lo que hubiera sido necesaria alguna referencia al menos a la teología de Juan), sino una lectura del mundo de hoy a partir de los signos de los tiempos.

⁴⁹ Cf. HÜNERMANN 2008, 339-340.

Relacionada con esta dialéctica de dos actitudes ante la realidad de este mundo puede considerarse también la contraposición de dos eclesiologías. Para algunos el mundo es esencialmente malo, está poseído por el demonio, constituye una amenaza: para éstos la Iglesia representa una fortaleza. Esa Iglesia se identifica más con la Jerusalén celestial que ha descendido ya a la tierra. Frente a esa vivencia de la Iglesia aparece otra que subraya más su realidad histórica, la condición peregrina del pueblo de Dios. Esta Iglesia no se aferra a esas certezas en las que podría haber encontrado seguridad en la época moderna y contemporánea como reacción contra los traumas que le produjo primeramente la Reforma protestante y luego la Revolución francesa.

De nuevo el cardenal Ruffini expresa bien cómo concebía el Concilio desde su visión de la Iglesia como fortaleza y fuente de seguridad:

El próximo concilio –si lo cree oportuno– podrá dotar a sus principales enseñanzas [de los últimos papas] de aquel valor definitivo que los situaría fuera y por encima de toda discusión⁵⁰.

El Concilio no siguió esta senda, que había sugerido el cardenal Ruffini pocos meses después del primer anuncio hecho por Juan XXIII. Pero no faltaron los que se aferraban a esta idea y no acababan de entender el nuevo giro que la mayoría quería imprimir a sus trabajos. En todo caso, hay una estrecha relación entre la concepción de la Iglesia y la concepción de las relaciones de la Iglesia con el mundo. El Concilio rechazó pronto la idea dominante en la teología que inspiró los textos elaborados en la etapa preparatoria tan marcados por la polémica antimoderna: en ese marco, la función de la Iglesia (o mejor, del magisterio eclesiástico) era la de conservar el depósito de la fe. A lo largo del Concilio se fue imponiendo una visión distinta de la Iglesia que incorporó nuevos elementos: la misión de evangelizar (gracias a la teología francesa y, sobre todo, a Congar), la contribución a la tarea construir la ciudad terrena, el sentido de servicio a la humanidad, la apertura al

⁵⁰ En un discurso en la Universidad Lateranense el 28 de octubre de 1959, el cardenal Ruffini recordaba cómo ya le había sugerido al mismo Pío XII la conveniencia de convocar un concilio:

Los profundos cambios sociales, derivados de los progresos de la técnica y de la expansión de la civilización, el acentuado espíritu de crítica que lleva a revisar y en parte a socavar las tradiciones antiguas, las nuevas formas de contradecir a las verdades reveladas, la desbordada autonomía de pensamiento y de acción de las personas individuales y asociadas frente a las leyes de la moral hasta ayer fuera de discusión con la consiguiente confusión de ideas en muchos que incluso se llaman católicos, hacía sentir a las personas rectas desde hace algún tiempo la necesidad de decisiones y orientaciones seguras. Se deseaba por tanto que al menos algunos principios fuesen sancionados por la máxima autoridad y quedase prácticamente reforzada su validez mediante el sufragio del episcopado. Que, junto con el papa, y bajo su suprema jurisdicción, constituye el magisterio de la iglesia, la Iglesia docente. Cf. Ruffini 1960.

diálogo (aquí fue decisivo el impulso de Pablo VI). En la fase final este enfoque eclesiológico se complementó con una insistencia en lo cristológico (teología de la encarnación), que subraya cómo la humanidad entera participa en una historia común y está destinada toda ella a la salvación: la Iglesia es solidaria de toda la humanidad, y en su seno está llamada a descubrir los signos de los tiempos⁵¹.

4. A modo de conclusión: *Gaudium et spes* como punto de partida, no como término

Lo había dicho Mons. Garrone en el aula al terminar el debate sobre el texto presentado en septiembre-octubre de 1965: reconocía que las críticas habían sido duras, pero ello era sólo expresión de que la labor estaba incompleta porque los temas revestía una extraordinaria dificultad y era la primera vez que un concilio trataba de entrar en diálogo, de manera totalmente nueva, con el mundo⁵².

En este sentido era difícil que se llegara a un texto final que dejara satisfechos a todos. Sin embargo, el miedo a que los resultados no fueran los deseados, que llevó a que algunos propusieran renunciar a un documento de este estilo y remitir los temas que se pretendían tratar en él al magisterio ordinario de la Iglesia, no fue suficiente para que el Concilio renunciara a explorar esta vía inédita. El texto de GS no va a ser un texto definitivo ni el término final de un camino, sino sólo un punto de partida, o la primera etapa de un camino que se inaugura.

Así lo reconoce también de algún modo Pablo VI en su alocución del 7 diciembre 1965 durante la última sesión pública tras la aprobación de GS, un texto donde encontramos resumidas las claves de lo que ha sido el Concilio. Reconoce que han sido múltiples las cuestiones relativas al bienestar humano que han sido tratadas y no con la amplitud deseada: por eso muchas quedan reservadas para estudios ulteriores porque son susceptibles de mayor profundización y de nuevas aplicaciones.

Pero no hay duda que Juan XXIII está en el punto de partida de este largo proceso, que al final de Concilio se consideraba sólo como la primera etapa de un nuevo camino que se abría. Hemos querido mostrarlo desde el anuncio del Concilio y las primeras orientaciones que dio en el momento inaugural, desde sus dos grandes

⁵¹ Cf. TURBANTI 2000, 802-809.

⁵² Tomamos la referencia de HÜNERMANN 2008, 351.

documentos sociales, desde sus profundas intuiciones que llevaron a revisar la visión del mundo y del lugar que la Iglesia ocupa en él.

GS fue un hito en ese camino, un hito que estuvo a punto de no hacerse realidad. Hoy nos alegramos de que, a pesar de sus limitaciones, siga marcando un punto de inflexión y siga constituyendo un estímulo de renovación para la Iglesia 50 años después.

5. Bibliografía

ALBERIGO, G. (1981) "Del bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo", *Cristianesimo nella Storia* 2, 487-521.

ALBERIGO, G. (2008), "La transición hacia una nueva era", en G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. V: Un concilio de transición. El cuarto periodo y la conclusión del Concilio (septiembre-diciembre 1965)*, Salamanca, Sígueme, 509-569.

BIFFI, F. (1990), *Il cantico dell'uomo. Introduzione al pensiero sociale del card. Pietro Pavan*, Roma, Città Nuova.

CALVEZ, J.-Y. (1962), "La socialisation dans la pensée de l'Église", *Revue de l'Action Populaire* n. 158, 517-528.

CAMACHO, I. (1998), *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid, San Pablo.

CAMACHO, I. (2014) "Propiedad", en J. SOLS LUCIA (ed.), *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in veritate*, Santander, Sal Terrae, 223-257.

CARAM, M. J. (2012), "Marie Dominique Chenu. Un teólogo en la historia", *Anatélei* n. 28, 121-133.

CHENU, M.-D. (1965), "Les signes des temps", *Nouvelle Revue Théologique* 87, 29-39.

CONGAR, Y. (1950) *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf (en castellano, con el título *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953, nueva edición con el título *Verdadera y falsa reforma de la Iglesia*, Salamanca 2014, Sígueme).

CONGAR, Y. (1970), "El papel de la Iglesia en el mundo de hoy (1ª parte, capítulo IV)", en: Y. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dir.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral "Gaudium et spes" - Tomo II: Comentarios*, Madrid, Taurus, 373-403.

CONGAR, Y. (2002), *Mon Journal du Concile I*, Paris, Cerf.

DUBARLE, D. (1970), "La salvaguarda de la paz y la construcción de la comunidad de naciones", en: Y. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dir.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral "Gaudium et spes" - Tomo II: Comentarios*, Madrid, Taurus, 705-779.

HEBBLETHWAITE, P. (1983) "Le discours de Jean XXIII à l'ouverture de Vatican II", *Recherche de Science Religieuse* 71, 203-212.

HEBBLETHWAITE, P. (2000), *Juan XXIII, el papa del Concilio*, Madrid, PPC.

HÜNERMANN, P. (2008), "Las semanas finales del Concilio", en: G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. V: Un concilio de transición. El cuarto periodo y la conclusión del Concilio (septiembre-diciembre 1965)*, Leuven, Peeters / Salamanca, Sígueme, 331-434.

JOBLIN, J. (1990), *La Iglesia y la guerra. Conciencia, violencia y poder*, Barcelona, Herder.

JOBLIN, J. (2012), "Elements pour une réflexion sur la théorie de la guerre juste", *Gregorianum* 93, 809-829.

JUAN XXIII (2007), *Pater amabilis. Agende del pontefice, 1958-1963*. Edizioni critica e annotazione a cura di Mauro Velati, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose.

KOMONCHAK, J. (1999), "La lucha por el Concilio durante la preparación", en: G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. I: El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación*, Salamanca, Sígueme, 166-280.

MARCHETTO, A. (2008), *El Concilio Ecueménico Vaticano II. Contrapunto para su historia*, Valencia, Edicep.

MELLONI, A. (1996), "Il contesto e il significato storico della *Pacem in terris*", en: A. CAVAGNA (ed.), *I cristiani e la pace. Rivivendo la "Pacem in terris"*, Bologna, Dehoniane, 21-35.

MELLONI, A. (2010), *Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni*, Bari, Laterza.

MERINO BEAS, P. (2006) "La categoría teológica 'signos de los tiempos': usos e implicancias en el Magisterio y en la teología católica": *Anales de Teología* 8, 65-167.

- O'MALLEY, J. W. (2012), "Ressourcement y reforma en el Vaticano II": *Concilium* 48, 361-371.
- PAVAN, P. (1958), *La democrazia e le sue ragioni*. Studio introduttivo di Mario Toso, Roma, Studium 2003.
- PAVAN, P. (1984), "Il momento storico di Giovanni XXIII e della Pacem in terris: sua incidenza negli atti conciliari e nella vita della Chiesa e sua influenza nella società contemporanea", en P. PAVAN (1992), *Scritti – IV: La Chiesa luce e fermento dell'umanità*, Roma, Città Nuova, 106-112.
- PAVAN, P. (1988), "Acuta e stimolante rilettura dell'enciclica 'Pacem in terris'. A veinticinque anni dalla sua pubblicazione", en P. PAVAN (1992), *Scritti – IV, l. c.*, 52-105.
- RAHNER, K. (1968), "Reflexiones sobre la problemática de una Constitución pastoral", en: *La Iglesia en el mundo actual. Constitución "Gaudium et spes"*. Comentarios al Esquema XIII, Bilbao, Desclée de Brouwer, 17-43.
- ROUTHIER, G. (2008), "Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto periodo, una experiencia que ponía a prueba", en: G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. V: Un concilio de transición. El cuarto periodo y la conclusión del Concilio (septiembre-diciembre 1965)*, Salamanca, Sígueme, 59-177.
- RUFFINI, E. (1960), "Il Santo Padre Giovanni XXIII nel primo anno di pontificato": *Divinitas* 4, 7-27.
- SORGE, B. (1963), "Socializzazione e socialismo", *Civiltà Cattolica*, vol. 114/1, 326-337.
- SOUSBERGHE, L. (1960), "Propriété de 'droit naturel'. Thèse néo-scholastique et tradition scolastique", *Nouvelle Revue Théologique* 72, 581-600.
- THÉOBALD, C. (2012), "El Concilio Vaticano II frente a lo desconocido. La aventura de un discernimiento colegiado de los signos de los tiempos": *Concilium* 48, 373-382.
- TOSO, M. (2013), "Il cardinale Pietro Pavan: Protagonista del Concilio Vaticano II e della rinascita del pensiero sociale cristiano. Profezia e testimonianza", *Lateranum* 79, 701-722.
- TURBANTI, G. (2000), *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino.
- TURBANTI, G. (2005), "Il tema della guerra al concilio Vaticano II", en: M. FRANZINELLI – R. BOTTONI (eds.), *Chiesa e guerra. Dalla benedizione delle armi alla "Pacem in*

terris", Bolonia, Il Mulino, 563-606.

VIDAL, M. (2007), "Hacia el cambio de paradigma en la moral de la respuesta a los conflictos interestatales y mundiales": *Moralia* 30, 79-111.

VILLAIN, J. (1961), "L'Encyclique Mater et magistra. L'Église et les problèmes sociaux": *Informations Catholiques Internationales*, 151, 17-31.

ZIZOLA, G. (1975) *La utopía del papa Juan*, Salamanca, Sígueme.

ESTUDIOS

Papa Francisco y la economía civil: una vía para el bien común en la economía global

Leonardo Becchetti¹ y Massimo Cermelli²

Resumen: Un cambio en el estilo de vida puede ejercer una sana presión sobre aquellos que ostentan el poder político, económico y social. Es lo que ocurre cuando los movimientos de los consumidores logran modificar el comportamiento de las empresas, forzándolas a considerar el impacto ambiental y los modelos de producción.

“Comprar es siempre un acto moral, además de económico”. Con estas palabras el papa Francisco subraya, en la última encíclica *Laudato si'*, la relevancia del “voto col portafoglio” (el voto con la cartera), es decir, la importancia de las decisiones de consumo en la era de la economía global.

Tal y como se afirma en la encíclica *Gaudium et Spes* la economía, así como la vida socioeconómica deben estar al servicio del hombre y no al contrario.

La economía civil y el “voto col portafoglio” representan a día de hoy una trayectoria que desde la *Gaudium et Spes* a papa Francisco sugieren al hombre contemporáneo como gobernar la economía global a través del bien común.

Palabras clave: bien común, consumo, economía civil, eficacia, equidad, fraternidad, reduccionismo antropológico, “voto col portafoglio”.

¹ Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”, Roma. becchetti@economia.uniroma2.it

² Universidad de Deusto - Deusto Business School, Bilbao. massimo.cermelli@deusto.es

Pope Francis and the civilian economy: one way for the common good in the global economy

Abstract: A change in lifestyle can a healthy pressure on those who hold political, economic and social power. It is what happens when the movements of consumers manage to change the behavior of the businesses, forcing them to consider the environmental impact and the production models. "Buying is always a moral action, as well as economic". With these words Pope Francis underlines, in his last encyclical *Laudato si'*, the relevance of the "voto col portafoglio" (voting with the wallet), i.e., the importance of the consumer decisions in the era of the global economy. As stated in the document *Gaudium et spes* the economy as well as the socio-economic life must be at the service of man and not vice versa. The "civil economy" ("economia civile") and the "voto col portafoglio" represent today a path from *Gaudium et spes* to Pope Francis suggests contemporary man as govern the global economy through the common good.

Keywords: good common, consumption, civil economy, efficiency, equity, fraternity, anthropological reductionism, «voto col portafoglio».

Recibido: 1 de septiembre de 2015.

Le Pape François et l'économie civile: une manière pour le bien commun dans l'économie mondiale.

Résumé: Un changement de vie peut une saine pression sur ceux qui détiennent le pouvoir politique, économique et social. C'est ce qui arrive quand les mouvements de consommateurs parviennent à modifier le comportement des entreprises, les obligeant à tenir compte de l'impact environnemental et les modèles de production. «Acheter est toujours un acte moral, aussi bien économique». Avec ces mots pape François souligne, dans sa dernière encyclique *Laudato si'*, la pertinence du «voto col portafoglio» (droit de vote avec le portefeuille), c'est-à-dire, l'importance des décisions de consommation à l'ère de l'économie mondiale. Comme indiqué dans l'encyclique *Gaudium et spes*, l'économie, mais aussi la vie socio-économique doit être au service de l'homme et pas l'autre. L'économie civile et «voto col portafoglio» représentent aujourd'hui une trajectoire qu'à partir de *Gaudium et spes* le pape François suggère l'homme contemporain comme gouverner l'économie mondiale par le biais du bien commun.

Mots clé: bien commun, consommation, économie civile, efficacité, équité, fraternité, réductionnisme anthropologique, «voto col portafoglio».

I. Introducción

Es necesario meter de nuevo al centro la *civis*, la ciudad, en la cual se desenvuelve el mercado dirigiendo el mismo al originario lugar de intercambio donde la reciprocidad y el encuentro no suceden si no es a través de la presencia del ser humano. Esto es, en extrema síntesis, el tema clave de la economía civil: meter al hombre, la ciudad y la reciprocidad en el centro del debate, volviendo a considerar el mercado como el lugar en el cual estos tres aspectos se encuentran para buscar una armonía en la economía global.

La economía para ser armónica y equilibrada necesita de tres dimensiones: eficiencia, equidad y fraternidad, pero desafortunadamente cada etapa histórica tiene su lado corto/cojo que limita el potencial para crear las condiciones del bien común.

En los libros de economía actuales aprendemos, sobre todo, de eficiencia. Por tanto, ¿dónde situamos las dimensiones de equidad y fraternidad? ¿Cómo podemos afirmar, con la *Gaudium et spes*, que la economía, así como la vida socioeconómica, deben estar al servicio del hombre y no al contrario, sin tomar en consideración de forma contemporánea las tres dimensiones de la eficiencia, la equidad y la fraternidad?

El voto con *il portafoglio* y el redescubrimiento de una ciudadanía activa resultan aún más relevantes, a la luz de las exhortaciones de papa Francisco, para reconducir y gobernar la economía global después de la reciente crisis financiera, económica y social vivida en los últimos años. La crisis y la interdependencia de los problemas (económico, ambiental, financiero y antropológico) y su superación, a través del análisis de las causas de los tres reduccionismos (antropológico, empresa y valor), representan por otra parte una vía para el bien común en una época en la que la economía global dicta la agenda de la política internacional.

2. El escenario de las cuatro crisis: de la mano invisible a los pianos

Actualmente, es de sobra conocido que el escenario socio-económico en el que vivimos presenta diversas crisis o problemáticas estructurales interconectadas entre sí (crisis económica, financiera, ambiental y de felicidad o sentido de la vida) que se encuentran rigurosamente documentadas a través de numerosos datos.

El problema estructural de fondo de los sistemas económicos es la inmensa brecha en los estándares de vida en las diversas áreas del planeta que se traduce,

asimismo, en otra grandísima brecha respecto de los costes de trabajo, a paridad de cualificación profesional, especialmente si atendemos a la situación de los trabajadores menos especializados.

Es posible verificar fácilmente estas desigualdades a través de los numerosos datos disponibles. El *Bureau of Labour* de los Estados Unidos documentó, en el año 2011, una diferencia de alrededor de 30 a 1 en términos de costo promedio por hora antes de impuestos en el sector manufacturero entre Italia y países como India o China, si nos referimos al sector formal y llega hasta 60 si nos referimos al sector informal¹. En economías cerradas el problema de la pobreza quedaba confinado al interno del área geográfica, y solo algún intelectual iluminado como John Rawls, basándose en los principios de bienestar y la sensibilidad de los misionarios, apoyaba con hechos el valor de ocuparse de “los últimos”.

La globalización, rompiendo las barreras y moviéndose rápidamente hacia la creación de un mercado de trabajo y de bienes y servicios a nivel global, ha propiciado que esas enormes brechas que se mencionaban anteriormente se conviertan en un “boomerang” descargando las contradicciones sobre los propios países más ricos.

Como las empresas maximizadoras de beneficios buscan, en coherencia con sus objetivos, los costes de trabajo más bajos posibles, en los últimos decenios hemos asistido a un gigantesco proceso de deslocalización de la manufactura y no solamente en los países con bajos costes de trabajo. Este proceso nos “descuenta” el “pecado original” (por la parte de responsabilidad que nos toca) por haber creado bienestar y tutela en el trabajo para nosotros mismos pero no para el resto de los países y transforma la pobreza de esos otros países en una amenaza para nuestro propio bienestar. La globalización es, por tanto, una gran convulsión que hace que explote esa contradicción y que nos impide desentendernos de “los últimos”. Hasta que este gigantesco ejército de reserva de mano de obra a bajo coste no sea absorbido las conquistas de nuestros trabajadores no podrán considerarse como seguras.

¹ La comparación se realiza sobre el denominado “hourly labour compensation cost”, es decir sobre un coste de trabajo bruto que incluye, además del salario las contribuciones que la empresa paga al trabajador, aquellas que deposita directamente en el erario público y los impuestos relativos al trabajo pagados por cada hora de trabajo. Los últimos datos disponibles en lo que se refiere a China e India son 1,36 y 1,17 respectivamente para el sector formal, y en torno al 0,50 y 0,60 para el sector informal. El dato italiano es de 33,4 euros (U.S Bureau of Labour Statistics, 2011, Division of International Labor Comparisons www.bls.gov/ilc Annual Labor Force Statistics, Adjusted to U.S. Concepts, 10 Countries, 1970-2010).

No resulta casual que en todos estos años, desde el inicio de este gigantesco proceso, hayamos asistido a una progresiva erosión de tales conquistas y tutelas. Si en el periodo anterior a la globalización ocuparse de “los últimos” era una virtud de los misioneros, a día de hoy se ha convertido en una necesidad ineludible si queremos defender los niveles de bienestar adquiridos. En este sentido la globalización hace que “los últimos” se conviertan en nuestro prójimo y nos impide desinteresarnos de los mismos².

En una visión ultraliberal de *laissez faire* de la economía existe aún la tentación de afirmar que no es necesaria ninguna intervención porque existen mecanismos automáticos de reajuste que permiten, a largo plazo, que cada cosa vuelva a estar en el lugar que le corresponde. Las empresas deslocalizan, y en los países en los que la mano de obra cuesta poco, la demanda, mayor que la oferta, hace que los salarios se eleven de forma progresiva. Por otra parte, los trabajadores pobres, atraídos por el bienestar de los ricos, con los que se comparan de forma cada vez más opresiva gracias a la difusión de los medios de comunicación de masa y las redes, se sienten atraídos de forma irremediable a migrar hacia nuestros países transfiriendo de ese modo mayores ganancias en forma de remesas a sus países de origen.

Resulta innegable, para un observador atento, que existen al interno del sistema económico mecanismos que la Providencia ha puesto a disposición para poder alcanzar el bien común, mecanismos que dejan, a la vista del creyente que los observa, vislumbrar pistas de “algo” divino. El problema es que esos mecanismos necesitan de nuestra colaboración para la co-creación de un mundo más equitativo y sostenible. Usando una metáfora podemos decir que el sistema económico cuenta con numerosos pianos diseminados que pueden emitir armonías excepcionales, (pensemos también en el reciente flujo de las innovaciones ambientales que nace de la intuición de imitar la ecología de los ecosistemas en la creación de redes urbanas inteligentes que son capaces de gestionar de la mejor forma posible los recursos energéticos) pero nada puede suceder si no contamos con la presencia de músicos. En particular, y volviendo al problema de la brecha existente respecto de los costes de vida y trabajo, los mecanismos de reequilibrio, denominados auto-

² Resulta evidente que los países con costes de trabajo más altos deben hacer todo aquello que se encuentre dentro de sus posibilidades para centrarse en otros factores competitivos (calidad del producto, de los servicios, productividad total de los factores, factores competitivos no deslocalizables tales como bienes históricos-culturales, paisajísticos, productos doc/dop, etc.). A pesar de todo ello es presumible que la persistencia del gap de los elevados costes de vida y de trabajo continuarán a hacer difícil la creación de valor económico en el territorio en las economías globalmente integradas.

máticos, son excesivamente lentos y su funcionamiento depende, de modo crucial, de los comportamientos de los actores y de las reglas del juego. La metáfora del piano resulta por tanto más eficaz y adecuada que aquella que menciona la mano invisible. Como todos los economistas bien saben no existe una mano invisible que resuelve mecánicamente nuestros problemas transformando de forma mágica los egoísmos privados en el bienestar de toda la sociedad. Si resulta cierto que en unas determinadas condiciones, que prácticamente son irrealizables, en muchos sectores la competencia perfecta genera beneficios para los consumidores, la difundidísima presencia de externalidades negativas, bienes públicos, asimetrías informativas, tendencias monopolistas y oligopolistas de los sistemas abandonados a sí mismos, son elementos que llevan a otra dirección. Una visión más realista de la economía nos dice, por el contrario, que los pianos emiten sonidos en la medida en que los elementos mecánicos con los que han sido construidos son activados por actores socialmente responsables (empresas y ciudadanos) que son capaces de tener una visión a largo plazo.

Al problema económico de fondo, la inmensa brecha de los costes, se añade, y superpone, el problema ambiental. En extrema síntesis es prácticamente imposible que una población de más de 7.000 millones, que aún se encuentra en crecimiento, en un mundo con recursos ambientales de los cuales muchos son difícilmente renovables, o no renovables, pueda proveer a toda la población los niveles de bienestar de los países más ricos a través de los modelos de desarrollo utilizados antes de que explotase el problema ambiental en toda su gravedad. Una simple descomposición contable nos revela que el nivel de sustancias contaminantes agregado en un concreto ecosistema es producto de tres factores: población, producción (y consumo) "per cápita" y cantidad de contaminación por cada unidad producida (y consumida). Ello implica que la tan deseada reducción en el tiempo de las sustancias contaminantes podrá realizarse únicamente a través de tres vías (o una combinación de las tres): reducción de la población, reducción del producto (y consumo) "per cápita" y aumento de la eficiencia energética de la producción y del consumo.

También en este caso existen algunos pianos que no pueden emitir sonidos solos. Las mismas empresas maximizadoras de beneficios son conscientes de que el problema ambiental corre el riesgo de convertirse en algo más grave aún, aumentando de ese modo la sensibilidad de los ciudadanos. Invertir para innovar en este ámbito permitiría estar preparados ante la posible presencia de regulaciones más estrictas y generaría un flujo de innovación que posibilitaría, por sí mismo, el ahorro de energía ganando al mismo tiempo el favor de los ciudadanos más sensibles a esta cuestión. Se trata también en este caso de mecanismos que funcionan más

rápidamente en presencia de regulaciones virtuosas y ciudadanos y empresas socialmente responsables.

El desafío ambiental nos induce también a modificar en profundidad nuestro concepto de bienestar reorientándonos, de forma natural, en direcciones más coherentes con estilos de vida más humanos y espirituales. Para vencer este desafío las actividades más inmateriales, sean capaces de generar rédito o no, son las más valiosas. Arte, filosofía, religión, sobriedad en el estilo de vida y de consumo o consumos colaborativos y participativos, a través de los cuales la comunidad aprende a compartir bienes reforzando sus redes relacionales, son vías preciosas para vencer este desafío que nos ayuda a tomar lo esencial. En particular el consumo colaborativo nos hace entender que aunque mantengamos el consumo de bienes y servicios, lo que verdaderamente importa no es la propiedad (que puede ser compartida) si no la fruición y el acceso, que puede ser participativo. ¿Es realmente necesario que en un determinado barrio todos posean un bien de consumo que utilizan muy pocas veces? O quizás debemos movernos hacia el concepto de la "capacidad de consumo utilizada" tratando de intensificarla.

Actualmente, este desafío nos empuja a comprender mejor que la "riqueza de las naciones" no depende del flujo de los bienes y servicios producidos y facturados por unidad de tiempo. A pesar de que se trata de un factor importante, depende de forma sustancial de bienes y servicios no contabilizados porque han sido producidos por voluntarios, en el interior de las familias o por el stock de recursos económicos, naturales, culturales o religiosos que una comunidad tiene a su disposición. Por ello, el primer paso necesario para vencer este desafío es el de cambiar las "gafas estadísticas" con las que miramos la realidad.

La crisis financiera de la que son víctimas especialmente las economías occidentales es el resultado de estas dos problemáticas de fondo. La crisis ambiental impulsa la búsqueda de nuevas formas de creación de valor inmaterial que sean capaces de mantener los niveles de bienestar en un mundo dotado de recursos físicos difícilmente reproducibles. El esfuerzo prometeico de la finanza de multiplicar su capacidad de generar recursos de la nada (y creer haberlo conseguido creando en numerosas ocasiones burbujas que cuando explotan provocan un retroceso ruinoso) puede interpretarse desde la propia urgencia.

Las desigualdades entre ricos y pobres, que en la globalización se convierten en una amenaza para nuestro propio bienestar, erosionan de forma progresiva los salarios y el poder de adquisición de las clases medias-bajas en las economías ricas. El funcionamiento de las economías depende de los consumos masivos, pero en

tales condiciones claudica. Así se puede verificar el imperativo de la imposibilidad de consumir más ganando menos, imperativo que únicamente puede resolverse a través de un endeudamiento creciente (público o privado).

Llegamos por tanto a la crisis financiera global cuyo punto álgido se ha registrado en septiembre de 2008, cuando se produjo la caída de una de las grandes bancas de inversiones americanas, Lehman Brothers. Las causas que han llevado al estallido de la crisis a día de hoy son de sobra conocidas. Numerosas crisis financieras nacen de un problema de "overlending" (exceso de préstamos) y esta crisis no fue diferente. La anteriormente mencionada urgencia de gastar más ganando menos impulsó al sistema bancario americano a conceder préstamos a clientes que no se encontraban en situación de restituirlos, superando de forma más que amplia el límite prudencial que tradicionalmente se asumía entre el montante de la *ratio* a pagar y las cuotas mensuales. Los nuevos descubrimientos de la ingeniería financiera hicieron creer que esta situación podía llevarse a cabo sin que ello supusiese un aumento sustancial del riesgo para la banca prestamista si se realizaba a través del pasaje del modelo *to hold* al modelo *to distribute*. En el viejo modelo (*originate to hold*) el banco que presta sigue siendo responsable, razón por la cual tiene un gran interés en verificar la sostenibilidad del cliente. En el modelo *originate to distribute* la banca puede deshacerse del préstamo una vez que el mismo se haya realizado vendiéndolo a un intermediario financiero que se ocupa del proceso de titulización. Este intermediario financiero colecciona muchos préstamos similares (de alto riesgo), los mezcla con préstamos más seguros y genera nuevos activos financieros derivados (derivados el crédito), cuya sostenibilidad deriva de la sostenibilidad de los préstamos subyacentes recogidos. Estas actividades son, presumiblemente, de menor riesgo porque se aprovechan del principio de la diversificación entre préstamos de la misma y de diversa calidad.

Como los préstamos de alto riesgo poseen un riesgo de quiebra no correlacionado, o escasamente correlacionado entre ellos, no se producirá la quiebra de todos ellos al mismo tiempo y esto hace que el derivado del crédito tenga un menor riesgo. La falacia de este razonamiento es la chispa que hizo que explotase la crisis. En realidad la sostenibilidad de todos esos préstamos de alto riesgo dependía de un factor sistemático no diversificable que era el valor de los inmuebles, que se encontraban inmersos en una burbuja especulativa desde hacía mucho tiempo con el consecuente alto riesgo de colapso. Cuando dicho valor efectivamente se colapsa una gran parte de los prestatarios de riesgo (cuya solvencia dependía de las hipotecas de las casas que estaban adquiriendo o del valor de la parte ya adquirida al contado) se colapsan también provocando el colapso del valor de los derivados del crédito. Para comprender lo dramático de lo sucedido es necesario recordar que los activos de los mayores bancos internacionales habían sido

inflados por el valor de los derivados, que aún hoy, a distancia de la crisis, valen menos del 10% del precio de adquisición. Y en muchos estados (pueden tomarse en consideración a modo de ejemplo Islandia e Irlanda, aunque existen otros muchos casos) el valor de los activos bancarios eran varias veces superior al PIB del país³. El problema se agravó por la importante difusión de otra categoría de títulos derivados (los *credit default swaps*) es decir, los seguros adquiridos por los poseedores de los derivados del crédito como póliza en caso de que estos últimos colapsasen. Eran adquiridos a través de poquísimos intermediarios, siendo AIG el principal de todos ellos. Inmediatamente fue evidente que AIG, como asegurador, no podía hacer frente a la situación y cumplir con todos los contratos repagando a todos los poseedores de *credit default swaps* (sin valor alguno ya en este momento) generando de esa forma otra gran falla en el sistema.

Uno de los efectos más graves producidos de forma inmediata después de la caída de Lehman Brothers fue el riesgo de contraparte y la incertidumbre (hasta aquel momento se pensaba que los grandes bancos eran “demasiado grandes” como para dejarlos caer, por lo que en cualquier caso serían ayudados). La falta de transparencia en las cuentas bancarias y la dificultad para computar el peso de las sociedades vehículo que se encontraban ligadas a las principales pero no consolidadas en el balance, en el cual se anidaban gran parte de las operaciones con más riesgo, hizo que resultase muy difícil entender cuántos títulos tóxicos poseía cada banco entre sus activos. Todo ello hizo que se produjese una parálisis en el mercado interbancario, donde las instituciones bancarias intercambiaban liquidez entre ellas, paralizando de ese modo todo el sistema financiero y económico. Llegados a este punto la intervención de los bancos centrales y de los estados con medidas “electroshock” para reanimar la circulación financiera resultó imprescindible. Sin embargo, esta intervención supuso que un problema de deuda privada, de los bancos, se convirtiese en un problema de deuda de los estados, transfiriendo la carga del ajuste en su totalidad a las finanzas públicas. En términos cuantitativos, desde la explosión de la crisis hasta el momento actual se calcula que para salvar la banca, y el sistema, ha sido necesario utilizar una suma de dinero que oscila entre los 5 y los 15 billones de dólares si atendemos a como se computan las diversas inyecciones directas de capital en los bancos, la

³ El total de los activos bancarios de los tres mayores bancos islandeses en el año 2008 representaban una cifra cercana a 9.8 veces el valor del PIB del país. En los Estados Unidos el valor representaba 1,2 veces el valor del PIB. En el caso de Islandia el crecimiento de esta cifra se había producido en los años inmediatamente precedentes a la crisis. En el 2003 los activos bancarios representaban solo el 1,7 veces el valor del PIB. En Irlanda los mismos activos bancarios crecieron del 1,8 en el 2003 al 3.8 en 2007 y los costes de la crisis para las finanzas públicas supusieron un valor cercano al 40% del PIB. ADALET MCGOWAN, M. (2011).

proporción de garantías o la compra de activos tóxicos por parte de los bancos centrales para retirar los mismos de los activos bancarios. Según los cálculos del Fondo Monetario Internacional ya a finales del 2009 habían sido gastados 7,1 billones de dólares. Para entender la envergadura de dichas cifras basta señalar que el total de la deuda italiana asciende a casi 1,9 billones de euros y que para financiar las obligaciones en el mundo bastaría con 10.000 millones al año, mientras que con una cifra que oscila entre los 36.000 y los 45.000 millones de dólares podría eliminarse la mortalidad infantil a lo largo del año 2015. Es evidente, por tanto, que vistas las dinámicas de la crisis, la responsabilidad de los diversos actores y las sucesivas intervenciones de salvación junto con la recaída de las consecuencias de los ajustes sobre los bienes y servicios públicos por parte de los estados, incluyendo aquellas partidas que hacían referencia a las personas más débiles, la crisis financiera ha supuesto un grave problema de equidad y de reparto de los costes del ajuste, poniendo además en clara evidencia la necesidad de una reforma urgente respecto de las reglas de los propios mercados financieros.

Debe remarcarce asimismo, que la situación post-crisis de los mercados financieros no parece que haya mejorado sustancialmente. La oleada de fusiones y concentraciones producida, que era necesaria para salvar e incorporar los grandes intermediarios que habían fracasado, ha provocado, de forma posterior, que el mercado se concentrase y como resultado puede apreciarse que actualmente, y respecto de años anteriores, son menos los operadores que controlan gran parte de la emisión de los derivados⁴.

Hemos estado acostumbrados a concebir los mercados financieros como lugares en los que una cantidad enorme y pulverizada de compradores y vendedores anónimos fijaban los precios. A día de hoy, sin embargo, de forma habitual leemos en la prensa financiera que los mismos precios bajan o suben únicamente porque uno de los mayores "players" ha decidido comprar. Aquello que llamábamos mercado no lo es más y son muchos los que hablan de los intereses de grandes grupos. Los verdaderos partidarios del mercado son aquellos que luchan, desde abajo, para aumentar la competencia y la democracia, como son los grupos de consumidores que se alían con los productores para competir con las grandes distribuidoras. Otro ejemplo de ello son todos aquellos que abren nuevos caminos para la inclusión y el acceso al mercado de "los últimos" a través de nuevas filiales solidarias y las

⁴Desafortunadamente debemos constatar que mientras que sumas ingentes de dinero han sido utilizadas, sin establecer condición alguna, para salvar los bancos, nuestra civilización no considera importante gastar sumas mucho menores para la consecución de otros objetivos mucho más importantes. Desde este punto de vista pueden apreciarse los datos que presentan BLUNDELL, A. y ATKINSON, P. (2010).

microfinanzas. Realmente, el problema de los mercados financieros no es ya un problema de racionalidad y prepotencia de los más fuertes sino un problema de voluntad de poder que ha adquirido unas dimensiones incontrolables incluso para los propios actores. En la última, y gravísima, crisis financiera prácticamente todos los grandes actores habían fracasado y fueron salvados de forma incondicional (sin establecer siquiera reglas para una futura estabilidad). Dentro de las mayores organizaciones no encontramos, por tanto, una racionalidad que se encuentre en grado de tutelar la propia supervivencia, sino únicamente un embrollo de intereses individuales (de “managers”, grandes accionistas, “traders”) que sobre la base de incentivos a corto plazo mal contruidos ponen en peligro la supervivencia de las propias organizaciones. Desde este punto de vista, hasta que tales incentivos (“bonus”, “stock options” sin sanciones en caso de pérdidas (“clawbacks”), indemnizaciones multimillonarias) sigan siendo instrumentos para remunerar a los beneficiarios en caso de éxito sin imponer sanción alguna en caso de fracaso, los actores seguirán incentivados a correr riesgos cada vez mayores con la certeza de que podrán descargar las eventuales pérdidas en la sociedad.

No es casual que en un sistema de este tipo, que escapa al control del hombre, que a los problemas económicos estructurales, la crisis ambiental y financiera se le superponga una gravísima crisis del sentido de la vida. Efectivamente, gran parte de la humanidad vive una condición laboral que es una dimensión constitutiva de su propio ser y siendo plenamente conscientes del profundo cisma existente entre sus ideales más profundos y la finalidad de muchas de las realidades laborales, sufre profundamente. Todo esto tiene consecuencias negativas relevantes respecto de la posibilidad de vivir plenamente la propia vida de relaciones y de fe porque estos vínculos descorazonan, empobrecen y reducen la libertad de movimiento y la disponibilidad del corazón que son necesarias para vivir la riqueza de una vida relacional y espiritual plena. Mientras que las vías de fuga de la indiferencia vienen anestesiadas por pequeños placeres y transgresiones, que en realidad se han convertidos en nuevos conformismos.

El naufragio del sentido no es una invención porque ha sido constatado con datos y evidencias (y no solo con los datos, extremos, de la tasa de suicidios). En nuestro país, a lo largo del último decenio el consumo de antidepresivos se ha duplicado poniendo en evidencia la necesidad de apoyo artificial para vivir.

3. La superación de los reduccionismos: antropológico, empresa y valor

La profunda raíz filosófica de las cuatro crisis se identifica con una matriz reduccionista del hombre, de la organización productiva y del concepto del valor. El reduccionismo antropológico recibe el nombre de “homo economicus”. El hombre posee una dimensión cuya satisfacción dependería únicamente del crecimiento de los ingresos y del consumo, un modelo antropológico que se encuentra en la base de casi todos los modelos interpretativos de la realidad y que los propios economistas liberales critican, como por ejemplo Hayeck que admite que este *homo oeconomicus* es “la vergüenza de la familia” o Sen que lo denomina como “el loco racional” porque es una persona desprovista de dos componentes fundamentales de la naturaleza humana representados por el deber moral y la pasión por los otros.

Los resultados, a gran escala, de la economía experimental nos dicen que afortunadamente el hombre no es esto⁵, aunque corre el riesgo de serlo, porque la cultura reduccionista con su mirada descorazonadora trata de plasmar los objetos reduciéndolos a ser únicamente aquello que se ve. Decía Toniolo⁶ que

el interés personal ejercita una gran función en el magisterio de la vida individual y colectiva: en armonía con una de las leyes físicas supremas del universo, que representa la fuerza de gravedad del mundo moral, que no solo es condición y medio de equilibrio sino también uno de los elementos del progreso,

y resulta igualmente cierto, como nos recuerda Toniolo, considerando una análoga sugestión de Schumpeter, que la dictadura del autointerés acaba por alejarnos de la propia energía que hace que sea posible la existencia de grandes empresas en el ámbito económico, porque

la energía del trabajo, la virtud del ahorro, la idea de aquellas grandes empresas cuya duración supera la vida del individuo... repiten sobretudo el impulso de los afectos de la familia, del deseo de poner de manifiesto su importancia, de hacer crecer el decoro no solo desde el punto de vista de un simple cálculo de interés personal.

⁵ ENGEL, F. (2010) en una revisión de los resultados de 328 diversos experimentos por un total de más de 28.000 observaciones calcula que solamente el 36% de los individuos se comporta como un *homo oeconomicus*, revelándose desprovisto totalmente de las actitudes pro-sociales. La cuota más alta es aquella relativa a los estudiantevntes de las facultades de economía (en torno al 40%) mientras que dicha tasa desciende sensiblemente en el colectivo de adultos y ancianos.

⁶ “Dell’elemento etico quale fattore intrinseco delle leggi economiche” del 5-XII-1873, Universidad de Padua

Estas consideraciones han sido actualizadas y dotadas de un mayor significado a través de los recientes descubrimientos del pensamiento económico que admite que el centro de la vida económica está formado por dilemas sociales (dilema del prisionero, juegos de confianza, dilema del viajero) donde el capital social (confianza y merecimiento de confianza) es la savia fundamental que hace posible la vida económica misma, que en presencia de asimetrías informativas y el inevitable carácter incompleto de los contratos quedaría completamente paralizada por las interacciones entre los *homines oeconomici*⁷. Sin elementos de don, de gratuidad y de reciprocidad las interacciones económicas entre sujetos que no se conocen a fondo y que no pueden tutelarse con contratos que cubren cada posible eventualidad, resultarían, simplemente, imposible.

El reduccionismo en la concepción de la empresa es otro de los gravísimos problemas que nos encontramos. Puede captarse la gravedad del problema en su totalidad si se analizan las causas y las dinámicas de la crisis financiera. Si existen solamente empresas cuyo objetivo es la maximización de los beneficios se genera una escala de valores alterada en la cual la creación de valor para el accionista se convierte en el criterio al cual subordinar el bienestar del resto de los portadores de intereses influenciados por la vida de la empresa ("in primis" clientes, trabajadores, proveedores, comunidades locales del territorio en el cual la empresa opera y se encuentra localizada). Esa escala de valores alterada solo puede traer consigo consecuencias negativas cada vez que el interés del accionista entra en conflicto con valores superiores (como la tutela del trabajo o la salud de los clientes). La crisis nos demuestra que los intermediarios financieros orientados a la maximización del beneficio (a diferencia de los bancos éticos o las cooperativas) abandonan, de forma progresiva, su misión originaria de financiar con el crédito las inversiones de las empresas (reduciendo progresivamente la cuota de beneficios que derivan de tal actividad) cuando, tal y como sucede en nuestros días, el crédito se convierte en una "commodity" de escaso interés porque se trata de una actividad con bajos rendimientos y costes fijos elevados. Los intermediarios financieros reduccionistas que maximizan el beneficio, además de tener una gran

⁷ Una descripción intuitiva y fácilmente comprensible de estos dilemas sociales de la parálisis de la confianza que bloquea la posibilidad creativa de la propia economía la encontramos en este apólogo de Hume que recita *Tu grano está maduro hoy, el mío lo estará mañana. Resultaría útil para ambos si hoy yo trabajase para ti y tu mañana me dieras una mano a mi. Pero yo no percibo ningún particular sentimiento de benevolencia hacia tu persona y se que tu tampoco lo sientes por mi. Por tanto yo, hoy, non trabajare para ti porque no tengo garantía alguna de que tu, mañana demostraras gratitudo hacia mi. Así te dejo trabajar hoy solo y mañana tu te comportarás de la misma forma conmigo. Pero llega el mal tiempo y siendo así acaba que ambos terminamos por perder la cosecha por falta de confianza recíproca y una garantía.* HUME. D. (1740).

responsabilidad en la generación de la crisis, representan justamente lo contrario de lo que ahora necesitamos para poder resolver las consecuencias de la crisis producida en la economía real, no existiendo bancos que posean la vocación de invertir recursos y energías en el territorio aun a costa de ganancias menos elevadas.

Finalmente el reduccionismo del concepto del valor nos recuerda que la búsqueda de indicadores cualitativos (desarrollo económico y social) por encima de los cuantitativos (crecimiento económico y producto interior bruto) marca la dirección hacia la cual queremos que se encamine nuestra sociedad. El largo debate sobre la oportunidad de utilizar determinados indicadores para medir la riqueza de las naciones en lugar de utilizar otros es cada vez más actual, y la necesidad de añadir la dimensión cualitativa, junto con la cuantitativa, a día de hoy parece que cobra más relevancia en el debate académico e institucional.

4. Eficiencia, equidad y fraternidad.

La economía para ser armónica y equilibrada necesita de tres dimensiones: eficiencia, equidad y fraternidad, pero a día de hoy, lamentablemente, cada etapa histórica tiene sus propias restricciones, que limitan el potencial para crear las condiciones del bien común.

En los libros de economía actuales aprendemos, fundamentalmente, la eficiencia. Conceptos como el "surplus" del consumidor y esquemas como la caja de Edgeworth nos explican, en modo claro, que el intercambio de mercado produce un aumento de la eficiencia generando en los contrayentes un nivel de satisfacción no inferior a aquel que sentían antes de llevar a cabo la transacción. Las elecciones de consumo de bienes por parte de los consumidores, de asunción de mano de obra por parte de la empresa y de asignación entre trabajo y tiempo libre por parte del individuo son considerados óptimos en base al principio de eficiencia, es decir la asignación óptima de los recursos escasos. En los mercados financieros las reglas se dirigen hacia la maximización de la eficiencia aumentando la liquidez y reduciendo los costes de transacción. Esta aproximación todavía soporta el impacto de un mundo donde el desafío principal es aumentar al máximo posible nuestra capacidad de producir bienes y servicios en ausencia de vínculos con los recursos naturales.

¿Y la equidad? Viene después. Una vez que hayan sido cubiertas las condiciones de eficiencia nos podemos preocupar de los que tienen más y de los que tienen menos y redistribuir parte de la riqueza. En cualquier caso la equidad es algo

menos "cool" y parece que se trata de la excusa que esgrimen los holgazanes para quitar *algo* a las personas talentosas y meritocráticas que han creado riqueza, salvo por la particularidad de que los resultados dependen de las condiciones iniciales, que no son iguales para todos. Por ello el mérito de los meritocráticos no es todo mérito suyo.

¿Y la fraternidad? Desaparecida del radar, lejos de la vista y confinada al ámbito más privado y al tiempo libre. Aunque también es cierto que a pesar de su invisibilidad, la fraternidad aparece como un elemento más "cool" y menos demodé que la equidad. En el famoso ciclo de vida del magnate americano sucede habitualmente que después de haber creado riqueza no existe la voluntad de morir rebosante de dinero y por ello una fundación se convierte en el instrumento idóneo para restituir dinero a la comunidad.

Todas las veces que alguno de los tres lados (eficiencia, equidad y fraternidad) se queda corto, el sistema se vuelve asfixiante.

Un mundo hecho solo con eficiencia se parece a ese modelo tantas veces promocionado por tantos colegas economistas, que casi sin darse cuenta se transforman en deshumanos sacerdotes de la diosa Eficiencia. Basta ocuparse de la eficiencia para producir, de modo óptimo, los recursos, y después, aun sin equidad y fraternidad, el sistema automáticamente hace que la riqueza gotee hacia abajo llegando por tanto a "los últimos". La teoría del "trickle down" se convierte así en la extrema justificación de un mundo creado solo con la eficiencia, sin equidad y sin fraternidad.

También la equidad sin eficiencia y fraternidad es deshumana. Las experiencias históricas a las que probablemente nos hemos acercado más han sido aquellas relativas al socialismo real. La igualdad en los resultados humilla el espíritu humano de emprendimiento. La equidad es fría e inhumana si no viene acompañada de la fraternidad y lleva al colapso económico si no presta suficiente atención al problema de la eficiencia.

Nosotros, los economistas civiles que apoyamos la fraternidad, no podemos dejar de reconocer que un mundo hecho solo con fraternidad, sin eficiencia y sin equidad es falso, ficticio y abre la puerta a todos esos fenómenos de nepotismo, clientelismo, mafia... en los cuales los intereses de los miembros del grupo, al que la persona se encuentra ligado por vínculos fraternales, se persiguen a expensas del bienestar de terceros.

Pero si prestamos atención a un mundo hecho solo de eficiencia y equidad, admirablemente sintetizado a través del concepto de la igualdad de oportunidades y que parece ser el horizonte al que pretenden encaminarse muchos de nuestros colegas socialmente sensibles, es limitante y asfixiante. Mercado para la eficiencia es “welfare” para la equidad. Pero se trata, siempre y en todo caso, de un sistema en el que faltan reciprocidad, gratuidad e intercambio de dones que son el lubricante fundamental para producir y poder disfrutar de unas relaciones sociales de calidad, que son el ingrediente esencial de la vida humana, y que a su vez alimentan ese capital social que es el adhesivo fundamental de cada sistema económico.

Solo por poner un ejemplo podemos pensar en la receta de “cero derroche-sprechi zero”, iniciativa que se propone resolver, en términos logísticos, el problema del hambre en el mundo, transfiriendo las sobras a aquellos que sufren el hambre. Posiblemente, desde un punto de vista meramente ingenierístico podría funcionar, pero ciertamente esta medida no produce dignidad ni permite el autodesarrollo.

Trabajar en el aspecto que se enfatiza de menos (aquel que queda más cojo) es la elección óptima para cada etapa histórica y para cada modelo. El socialismo real necesitaba de mayor eficiencia y fraternidad, la economía medieval, por el contrario, adolecía de eficiencia y equidad y la economía moderna de mercado precisa de una mayor fraternidad. Trabajar el aspecto que queda más desprotegido no es solo una obligación atribuida a los políticos y científicos sino que se trata de un deber que ocupa a los ciudadanos, que votando con la cartera (“voto col portafoglio”) podemos hacer que venzan y prevalezcan en el mercado las empresas que son líderes en la capacidad de llevarnos hacia una sociedad armónica en grado de desarrollar una medida igual de las tres dimensiones.

5. El “voto col portafoglio” y los nuevos “consum-actores”

Frente a estas crisis estructurales y a estos macro-fenómenos, donde parecía que solo los grandes actores contaban, se presenta el riesgo de sentirse aplastados. Se trata de una sensación equivocada y con consecuencias negativas que mortifican nuestro sentido de la iniciativa, nuestro espíritu de libertad y el deber de esperanza. Los muros caen en cuestión de segundos y en un momento todo puede cambiar rápidamente si así lo deseamos y entendemos, con inteligencia, cual es la vía más eficaz para actuar. Los mercados somos nosotros, o dicho de otra forma, los mercados están compuestos por la oferta y la demanda, y en uno de los dos lados siempre nos encontramos con ciudadanos que consumen y ahorran.

Existe por tanto una solución huevo de Colón que es capaz de resolver los problemas que hemos mencionado previamente y es el “voto col portafoglio”. Esto es, la decisión de premiar con el propio consumo y ahorro a aquellas empresas socialmente responsables y eficientes en las tres dimensiones, que se revelan particularmente capaces de internalizar el problema de creación de valor económico socialmente y ambientalmente responsable, que resulta vital para salir de las cuatro crisis. Si los ciudadanos toman conciencia del hecho de que sus elecciones de consumo y ahorro son actos políticos a través de los cuales expresan su agrado respecto de las empresas que venden sus productos, el mundo podría cambiar. Es necesario señalar que enfatizando la importancia y el papel del “voto col portafoglio” en los sistemas económicos contemporáneos, no se pretende, de ninguna manera, devaluar o restar importancia a los instrumentos tradicionales de participación política (como el voto electoral, el referéndum o la actividad política tradicional). Al contrario, partiendo de la observación desencantada de la realidad, algunos consideran que la política se encuentra subordinada a la economía y a su vez la economía está subordinada a las finanzas, para descubrir que la urna más importante en la cual puede ejercitarse nuestro derecho al voto, cada día y no cada cuatro años, es el propio consumo y ahorro responsable. Desde este punto de vista el “voto col portafoglio” y la buena política son complementarias y no sustitutivos, y a través de la sociedad civil y los representantes iluminados de las instituciones pueden ayudarse a alcanzar juntos el objetivo del bien común.

Si para ser luz en el mundo basta la gesta de algunos grandes santos o héroes aislados, para provocar una transformación política virtuosa y duradera, que actúe como levadura al interno de una sociedad, necesitamos de gestos coordinados y continuados de una mayoría de personas de buena voluntad y, por tanto, de estrategias o propuestas que no exijan de niveles muy elevados de altruismo de tal modo que puedan ser secundadas por grandes masas. Y esta es una de las ventajas del “voto col portafoglio”, que para su activación no precisa de una condición de socialidad particularmente fuerte, bastando con una forma de autointerés con visión a largo plazo. Cuando un consumidor/ahorrador escoge un bien o un servicio de una empresa a la vanguardia en la sostenibilidad ambiental está reduciendo para sí mismo y para la sociedad las consecuencias negativas de la insostenibilidad, como son la contaminación, las enfermedades, el calentamiento global, etc. Cuando se escoge un bien o un servicio producido por una empresa a la vanguardia en sostenibilidad social se está premiando una sociedad que tutela los derechos del trabajo, lanzando al mercado y a las otras empresas una señal de estímulo para proceder en esa misma dirección, con los posibles beneficios que al mismo tiempo puede reportar al trabajador.

Llegados a este punto la objeción más común es que el “voto col portafoglio” en el fondo es un voto de “casta” (solo pueden ejercerlo aquellas personas que disponen de recursos), ya que en numerosas ocasiones esta elección exige un plus de recursos económicos que muchos ciudadanos no pueden permitirse.

Evidencias empíricas a gran escala respecto de los hábitos de los consumidores demuestran que el consumo es un acto profundamente simbólico a través del cual las personas satisfacen necesidades complejas (de estatus, de exclusividad, de sociabilidad o de conformidad con ciertos grupos de referencia) yendo más allá de la búsqueda del precio mínimo. Si nos centramos en el ámbito específico de la responsabilidad ambiental, existen evidencias consolidadas que demuestran que un tercio de la población estaría dispuesto a pagar más por las características socioambientales del producto y casi la totalidad de los ciudadanos prefiere un producto “ético”. Ese tercio de la población de la que hablamos resulta más que suficiente para generar enormes procesos de contagio y de transformación que permitan orientar los sistemas económicos a la búsqueda del bien común.

El autointerés con vistas al futuro del “voto col portafoglio” está construyendo y construirá progresivamente una sociedad más empática, sostenible y participativa, pero para poder llegar a este objetivo los consumidores deben crecer con la conciencia de la importancia de sus propias decisiones, mientras que del lado de la oferta es necesario organizar, de la mejor manera posible, las condiciones que facilitan el “voto col portafoglio”. La conciencia de los consumidores podrá madurar si ellos mismos, hasta el final, perciben y acogen la potencialidad de contagio que ofrecen los pequeños gestos al interno del sistema. Las evidencias empíricas de los últimos años demuestran que la alianza inicial entre las empresas pioneras (dedicadas al 100% a la sostenibilidad social y ambiental) y los ciudadanos que votan “col portafoglio” ha provocado, que de forma progresiva, emerjan pequeñas cuotas de mercado que contradecían, con hechos, los dos siguientes reduccionismos: el reduccionismo antropológico y el reduccionismo de empresa (si todos somos *homo economicus* y existen o sobreviven solo empresas maximizadoras de beneficios, tales cuotas de mercado no pueden existir). El efecto más importante de esas cuotas de mercado ha sido el de generar procesos de contagio que a su vez han generado un proceso de imitación por parte de otras empresa tradicionalmente maximizadoras de beneficios.

Estas empresas ante el descubrimiento de la invalidez de los reduccionismos, han constatado que la respuesta óptima, coherente con su objetivo de maximización de beneficios, era imitar parcialmente los pioneros introduciendo entre la gama de sus productos algunos social y ambientalmente responsables. Todo ello ha

generado lo que se ha venido a denominar como *mainstreaming* de la responsabilidad social, que comienza a ser evidente en nuestros días⁸. Por ejemplo hay sectores específicos en los que los productos ecosolidarios han entrado de forma abrumadora conquistando en algunos casos cuotas de mercado notables. Un ejemplo de todo ello viene representado por el caso de las bananas en el Reino Unido, que han sido elegidas como producto símbolo de las más importantes cadenas de distribución tradicionales (Tesco y Sainsbury). Con el resultado de que, a día de hoy, esas grandes cadenas venden exclusivamente, o prevalentemente, bananas ecosolidarias que han conquistado rápidamente un 25% de la cuota de mercado global nacional. El "mainstreaming" presenta como obvios aspectos controvertidos. Eso genera una cierta crisis entre los pioneros que se encuentran con que deben competir con los colosos del sector, que gracias a las economías de escala pueden hacer "dumping" social y vender el producto ecosolidario a un precio más bajo. Llegados a este punto, los pioneros para poder competir no pueden centrarse en la diferencia relativa al producto sino que deben concentrarse en la verdadera ventaja competitiva que poseen, que es su dedicación, al 100%, a la causa de la responsabilidad social, una ventaja que si bien la empresa maximizadora de beneficios imita parcialmente, no podrá copiar nunca. Esta ventaja competitiva es "ya y no todavía", puesto que en parte se está llevado a cabo, pero en parte aun cuenta con una potencialidad futura a desarrollar. Los pioneros pueden, efectivamente, prometer que una vez que hayan crecido hasta alcanzar el tamaño de sus actuales competidores, esto es, las empresas maximizadoras del beneficio, dedican más recursos y energía al objetivo de la responsabilidad socioambiental, como algo implícito a su "governance", sus objetivos y los principios estatutarios. Un aspecto controvertido, pero importante, del "mainstreaming" es que ayuda a crecer en modo imponente el conocimiento y los hábitos de adquisición de los productos socialmente responsables respecto del gran público. Los análisis de mercado del Reino Unido documentaban que frente a un tercio de ciudadanos sensibles, que estaban dispuestos a pagar por los contenidos de responsabilidad socioambiental de los productos, existía una masa de dos tercios que seguían servilmente los hábitos de consumo de las marcas. En el momento en el que las grandes marcas comienzan a vender productos de marca ecosolidarios también esos dos tercios de consumidores comienzan a adquirir dichos productos y sobre todo, gracias a

⁸ Según KPMG (2005) el 90% de las empresas japonesas, el 71% de las empresas de Reino Unido y el 32% de las empresas estadounidenses cuentan con un presupuesto social. En el 2010 el ICCA Global Report Survey (2010) muestra que el 31% de las empresas que se encuentran entre las 500 primeras del mundo, según Fortune poseen un departamento separado de responsabilidad social de la empresa. El Global Consumer Report de Nielsen (2012) documenta que el 46% de la muestra de ciudadanos entrevistados se encuentra dispuesto a pagar más por productos socialmente y ambientalmente responsables.

la inversión en marketing de los imitadores parciales se da a conocer la economía solidaria y la potencialidad del “voto col portafoglio”⁹.

Volviendo al cuadro de referencia con el cual empezábamos, esto es, la brecha existente en los costes de vida y de trabajo en las diversas áreas del planeta (véase nota uno), observamos que el “voto col portafoglio” representa una estrategia en la dirección correcta para afrontar esas desigualdades. No se trata de una reacción proteccionista, un portazo a “los últimos” o un simple aprovechamiento de las ventajas de precio ofrecidas al consumidor por la diversidad de los costes de trabajo gracias a la deslocalización productiva. Se trata de estimular un reequilibrio, hacía arriba, lo más rápido posible, de esas brechas premiando aquellas empresas que más rápidamente transfieren las tutelas y los derechos a los trabajadores más desheredados. Si queremos atacar el problema más importante (la inmensa brecha creada entre los diversos coste de vida y de trabajo en las diferentes áreas del planeta) que se encuentra en la raíz de las cuatro crisis, necesitamos urgentemente el “voto col portafoglio”.

Es necesario poner en evidencia que la Iglesia Católica, en su más reciente reflexión sobre la Doctrina Social de la Iglesia, ha reconocido plenamente el valor del “voto col portafoglio”, y lo ha puesto en práctica en diversas ocasiones a través de organizaciones de inspiración eclesial y religiosa, reconociendo su importancia estratégica y su profunda coherencia con las aspiraciones del estilo de vida cristiana, inspiradas por el Evangelio, que desde la óptica de una plena encarnación reivindican que la dimensión económica y social no quede al margen de la vida cristiana.

⁹ Un importante reconocimiento a la capacidad de contagio del “voto col portafoglio” vino por parte de la Comisión UE, que en el año 2009 afirmó a propósito del comercio equitativo y solidario (uno de los ámbitos con más éxito) que “el comercio equitativo y solidario ha jugado un papel pionero a la hora de iluminar cuestiones de responsabilidad y solidaridad, impactando de esa manera en otros operadores y estimulando la creación de otros regímenes de sostenibilidad. Iniciativas privadas sobre la sostenibilidad, ligadas al comercio, utilizan a día de hoy varios estándares de sostenibilidad social y ambiental que han crecido en número y cuota de mercado.

Los principios del “voto col portafoglio” son, efectivamente, citados en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*¹⁰ y posteriormente mencionados en dos pasajes de *Caritas in Veritate*¹¹.

También hay que destacar como de este principio, y del acento que pone sobre la promoción de los pioneros, emerge una profundización del propio concepto de “caritas” en el comercio ecosolidario, la banca ética y las microfinanzas. La “caritas” o la ayuda a “los últimos” no se considera un óbolo que mantiene las distancias sino un estímulo a la inclusión y a la laboriosidad que pide corresponsabilidad y respuesta ofreciendo a cambio dignidad. Si en la óptica de *Caritas in Veritate* la “caritas” debe encontrar su correspectivo en la “veritas” de la naturaleza humana, y si esa “veritas” es la antropología del don y de la relación a imagen y semejanza divina, se hace bien al pobre si se le facilitan las condiciones necesarias para la realización plena de su naturaleza humana. Es decir, si se encuentra en condiciones de dar y de donar, reintegrándole plenamente en sus derechos y deberes, ofreciéndole un papel activo en la sociedad.

El “voto col portafoglio” representa, por tanto, un aspecto importante de la encarnación. Si la encarnación es un aparente oxímoron (un Dios que se hace hombre), también en economía el progreso llega a través de aparentes oxímoron (comercio equitativo, finanzas y banca ética, economía de comunión) en los cuales el plan

¹⁰ La utilización del propio poder adquisitivo debe ejercitarse en el contexto de las exigencias morales de la justicia y de la solidaridad, y de responsabilidades sociales precisas: no se debe olvidar «el deber de la caridad, esto es, el deber de ayudar con lo propio “superfluo” y, a veces, incluso con lo propio “necesario”, para dar al pobre lo indispensable para vivir». 745. Esta responsabilidad confiere a los consumidores la posibilidad de orientar, gracias a la mayor circulación de las informaciones, el comportamiento de los productores, mediante la decisión —individual o colectiva— de preferir los productos de unas empresas en vez de otras, teniendo en cuenta no sólo los precios y la calidad de los productos, sino también la existencia de condiciones correctas de trabajo en las empresas, el empeño por tutelar el ambiente natural que las circunda. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n. 359.

¹¹ Es necesario un cambio efectivo de mentalidad que nos lleve a adoptar nuevos estilos de vida, a tenor de los cuales la búsqueda de la verdad, de la belleza y del bien, así como la comunión con los demás hombres para un crecimiento común sean los elementos que determinen las opciones del consumo, de los ahorros y de las inversiones *Caritas in Veritate* n. 51 y *La interrelación mundial ha hecho surgir un nuevo poder político, el de los consumidores y sus asociaciones. Es un fenómeno en el que se debe profundizar, pues contiene elementos positivos que hay que fomentar, como también excesos que se han de evitar. Es bueno que las personas se den cuenta de que comprar es siempre un acto moral, y no sólo económico. El consumidor tiene una responsabilidad social específica, que se añade a la responsabilidad social de la empresa. Los consumidores deben ser constantemente educados para el papel que ejercen diariamente y que pueden desempeñar respetando los principios morales, sin que disminuya la racionalidad económica intrínseca en el acto de comprar.* *Caritas in Veritate* n. 66.

ideal en lugar de quedar separado del “business as usual” se encarna en el mismo fecundándolo y transformándolo, desde dentro, convirtiéndose en pan partido dentro de los bienes y servicios que son el fruto de la actividad económica ordinaria.

Bibliografía

BECCHETTI, L. y CIAMPOLI, N. (2012), *What is new in the finance-growth nexus: OTC derivatives, bank assets and growth*, mimeo.

BECCHETTI, L. y CERMELLI, M. (2014), “Reduccionismos económicos y “voto con la cartera”, *Revista de Fomento Social* 69, 121-135.

BLUNDELL-WIGNALL, A. y ATKINSON, P. (2010), “Global SIFIs, Derivatives and Financial Stability”, *OECD Journal: Financial Market Trends* 1.

Encíclica *Caritas in Veritate* (29 de junio del 2009).

Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (7 de diciembre de 1965).

MANNARO, K., MARCHESI, M. y SETZU, A. (2008), “Using an artificial financial market for assessing the impact of Tobin-like transaction taxes,” *Journal of Economic Behavior & Organization*, 67 (2), 445-462.

MATHESON, T. (2011) “Taxing Financial Transactions. Issues and Evidence”, *IMF Working Paper* n. 11/54, marzo, 8.

PELLIZZARI, P. y WESTERHOFF, F. (2009), “Some effects of transaction taxes under different microstructures” *Journal of Economic Behavior & Organisation*, 72 (3), diciembre, 850-863).

Pontificia Comisión Justicia y Paz (2005), *Compendio de Doctrina social de la Iglesia*, Roma, Libreria vaticana.

ROUSSEAU, P. y WACHTEL, P. (2009) “What is happening to the impact of financial deepening on economic growth?”: *Economic Inquiry* 48, DOI:10.1111/j.1465-7295.2009.00197.x

TONIOLO, G. (1873), *Dell 'elemento ético quale fattore intrinseco delle leggi economiche*, Padua Università.

U.S. BUREAU OF LABOR STATISTICS (2011), *Division of International Labor Comparisons Annual Labor Force Statistics, Adjusted to U.S. Concepts, 10 Countries, 1970-2010*, 30, marzo. www.bls.gov/ilc.

ESTUDIOS

El nervio humanista de la universidad

Josep Miralles Massanés S.I.¹

Resumen: Reflexión sobre las características de una universidad que quiera ser realmente "humanista" en el contexto social actual. La universidad debe estar al servicio de la sociedad entera, no sólo de los grupos dominantes, y para ello debe hacer una opción por los pobres. Por otra parte, en sociedades culturalmente plurales la universidad debe promover el diálogo intercultural e interreligioso y favorecer la indagación de caminos de crecimiento espiritual más allá de las diferentes tradiciones religiosas. Para ello la universidad ha de educar "la persona entera" y asumir una antropología compleja que dé cuenta de la multidimensionalidad del ser humano. Aunque pueda parecer paradójico, este tipo de universidad generaría una capacidad de innovación y creatividad que la haría más capaz de enfrentar los desafíos actuales de nuestras sociedades.

Palabras clave: *Diálogo intercultural, Diálogo interreligioso, Espiritualidad, Ética de máximos, Ética de mínimos, Humanismo, Opción por los pobres, Universidad.*

The nerve humanist of the University

L'élan humaniste de l'université

Abstract : reflection on the characteristics of a University that wants to really be " humanist " in the current social context. The university must serve the whole society and not only the dominant groups and it must make an option for the poor. Moreover, in a plural-culturally societies, universities must promote inter-cultural dialogue and inter-religious dialogue and promote ways of spiritual inquiry beyond

Résumé: Réflexion sur les caractéristiques d'une université qui veut être vraiment «humaniste» dans l'actuel contexte sociale. L'université doit servir la société tout entière et non pas seulement les groupes dominants et il doit faire une option pour les pauvres. En outre, dans des sociétés culturellement diverses, les universités doivent promouvoir le dialogue interculturel et interreligieux

¹Profesor del Departamento de Ciencias Sociales, ESADE (Universidad Ramon Llull), Barcelona. josep.miralles1@esade.edu

the different religious traditions growth. So the University has of educating "the whole person" and assume a complex anthropology which realises the multi-dimensionality of the human being of the human being. Although it may seem paradoxical, this kind of university would generate a capacity for innovation and creativity that would make it better able to meet the current challenges of our societies.

Keywords: intercultural dialogue, interreligious dialogue, spirituality, ethics of maximums, ethics of minimums, humanism, option for the poor, University.

ainsi que promouvoir des moyens d'enquête spirituelle au-delà de la croissance des différentes traditions religieuses. Pour cela, l'université doit éduquer « toute la personne » et assumer une anthropologie complexe qui prend en compte la multidimensionnalité de l'être humain. Bien que cela puisse sembler paradoxal, ce genre d'université serait la seule à générer une capacité d'innovation et de créativité qui la rendent plus en mesure de faire face aux actuels défis de nos sociétés.

Mots clé: dialogue interculturel, dialogue interreligieux, spiritualité, l'éthique des maximums, l'éthique des minimums, humanisme, l'option pour les pauvres, université.

Recibido: 30 de septiembre de 2015.

I. Introducción

Quisiera empezar mi reflexión sobre la relación universidad-humanismo con dos consideraciones previas².

En primer lugar, quisiera expresar lo que podríamos llamar la “música de fondo” de mi intervención: la admiración por la tarea universitaria y por los que la llevan a cabo en cuanto *tarea humana*.

Explico lo que quiero decir con una anécdota: Cuando tratábamos de implementar el “Plan Bolonia” en ESADE, nos planteamos cuales deberían ser las competencias que definieran al buen profesional y, previamente, al “buen universitario”. Una compañera me planteó la pregunta: “¿Cómo quisieras que fuera una persona que ha pasado por nuestra universidad?”. Pillado de sorpresa, contesté lo que llevaba dentro: me gustaría que fuera alguien con una gran curiosidad por saber, que disfrutara aprendiendo, que no se saciara nunca, que fuera capaz de admirarse y que tuviera sentido crítico, es decir, que no se conformara con las explicaciones de siempre ni aceptara como legítimas situaciones intolerables de nuestro mundo por el sólo hecho de que fuera difícil cambiarlas. Ya un poco más calmado, añadí que tuviera visión social: que aspirara a una sociedad más justa y libre....

He citado la anécdota porque contrasta con las razones que en muchos casos han impulsado la creación de universidades. En una reciente visita a Salamanca, la guía nos explicó que la universidad tenía su origen en un “Estudio general” creado por los reyes de León y Castilla para formar los funcionarios necesarios en unos reinos progresivamente más grandes y complejos. Más modernamente, establecimientos universitarios como ICADE, ESADE y ETEA surgieron en un momento en que el desarrollo económico de España empezaba a basarse en un tipo de empresa que necesitaba directivos formados de manera específica para ello. Es decir: las universidades han sido creadas en función de necesidades pragmáticas de las sociedades y de grupos de interés (normalmente con dinero e influencia) dentro de ellas. Sin embargo, afortunadamente, las universidades no producen sólo profesionales competentes para enfrentarse a problemas pragmáticos y para defender los intereses de quienes les pagan, sino también el tipo de persona que yo intentaba describir. Y esto es una suerte, porque estas personas son las que permiten a la universidad realizar sus aportaciones más importantes a la sociedad.

²Quiero agradecer a José Sols, organizador del II Simposio UNIJES de Pensamiento Social Cristiano, su amable invitación a reflexionar sobre el impacto del humanismo en la universidad.

De hecho, la universidad ha ido más allá de su funcionalidad meramente utilitaria, abriéndose una y otra vez a esta extraña cualidad del ser humano que es capaz de admiración, de curiosidad desinteresada, de sentido crítico, en definitiva de “trascender”: no en el sentido directamente religioso que ha tomado habitualmente la palabra, sino en el sentido más general de buscar siempre un “más allá” que se expresa en nuevos conocimientos, en innovación y creatividad y en sentido crítico³. Esta capacidad humana se expresa también como capacidad de amor y solidaridad, es decir, como salida de los propios intereses egocéntricos. Y una y otra cosa son las que permiten la actividad transformadora del ser humano sobre su entorno, una transformación que es humana y humanizadora. Esta es la “cualidad” más característica del ser humano y el humanismo (el cultivo de esta cualidad específicamente humana) ha estado presente en el origen y en el desarrollo de la universidad, al menos como una posibilidad más o menos desarrollada pero siempre esencial, de modo que donde desaparece, la misma universidad fracasa.⁴

Este pasar de lo pragmático y utilitario a lo gratuito y “des-interesado” me ha maravillado siempre y quiero reivindicarlo al ofrecer mis reflexiones, probablemente demasiado “idealistas” sobre el humanismo en la universidad.

En segundo lugar, y de modo coherente con lo que acabo de decir, quiero ponderar el título de la ponencia que me fue ofrecida por la organización de este Simposio: “El nervio humanista de la universidad”.

La metáfora del “nervio” es muy sugerente. En el organismo humano, los nervios conectan el cerebro con las distintas partes del cuerpo y también éstas entre sí. El resultado es la posibilidad de movimientos ordenados y coordinados al servicio de la totalidad del ser humano. Gracias a los nervios no existe una yuxtaposición de órganos sino un organismo vivo y único. Podemos pensar que el humanismo impulsa el trabajo docente e investigador interdisciplinar de la universidad para

³El poeta Joan Maragall expresó maravillosamente esta cualidad humana en su poema “Excelsior”: *Vigila, esperit, vigila, / no perdís mai el teu nord, / no et deixis dur a la tranquil·la / aigua mansa de cap port. / Gira, gira els ulls enlaire, / no miris les platges roïns, / dóna el front en el gran aire, / sempre, sempre mar endins* (Vigila, espíritu, vigila, no pierdas nunca el norte, no te dejes llevar a la tranquila agua mansa de algún puerto. Eleva los ojos, no mires las playas ruines, levanta la frente al gran aire, siempre, siempre, mar adentro; traducción literal de las dos primeras estrofas del poema por el autor del artículo).

⁴M. CORBÍ (2007) Capítulo I. Mariano Corbí ha trabajado mucho este tema y toda su extensa bibliografía se basa en esta idea de la capacidad del ser humano de crear cultura para sobrevivir y a la vez de acceder a una captación “des-interesada” de la realidad.

que integre y transforme la necesaria especialización de conocimientos prácticos en *saberes* orientados a la *Sabiduría*, una Sabiduría capaz de orientar la vida entera con sentido.

Es esta una tarea difícil: ¿de dónde puede sacar la universidad las fuerzas para realizarla? La metáfora del nervio responde a esta pregunta porque los nervios tensan los músculos, transmiten y concentran energía. Podríamos pensar que el humanismo, entendido como el amor a lo humano, a todo lo humano, debería ser el "nervio" que aportara energía a la tarea universitaria de crear conocimiento, trasmitirlo e integrarlo en una Sabiduría superior.

Finalmente, los nervios permiten expresar las emociones. El humanismo debería propiciar una universidad "em-pática", "com-pasiva", *entusiasta*, capaz de *sintonizar*⁵ con los sentimientos de las personas concretas, con una inmensa amplitud de miras. El concilio Vaticano II formuló magistralmente esta actitud básica: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de todos cuantos sufren, son a la vez los gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo"⁶.

La metáfora sugiere una última reflexión: Los nervios, en el ser humano, permiten la acción coordinada y con sentido. Pensar en el "nervio" humanista de la universidad sugiere también pensar en su *dimensión organizativa* que permitirá desplegar en la vida cotidiana el amor a lo humano, la sintonía con los problemas concretos y la integración de saberes. Mi reflexión irá más orientada a las características del humanismo pero las restantes aportaciones de la sesión aportarán sin duda esta dimensión organizativa sin la cual el contenido humanista de la vida universitaria desaparece arrastrado por el torbellino de los múltiples condicionamientos económicos, políticos, burocráticos y corporativos.

Lo que voy a decir es mi "sueño" universitario, mi utopía. Para resumir y sistematizar voy a expresarlo en diez proposiciones, como en un "decálogo".

⁵La etimología de todas estas palabras sugiere siempre una capacidad de "vibrar" y ser afectado por los sentimientos de los otros tanto en positivo como en negativo.

⁶Concilio Vaticano II. Constitución *Gaudium et Spes* n. 1

2. La universidad en la sociedad

2.1. Universidad de servicio

Por lo que acabo de decir, podría parecer que sueño con una universidad elitista, una “torre de marfil”, que reuniera a alumnos y profesores que tuvieran de entrada estas cualidades o que estuvieran especialmente dotados para ellas.

Al contrario, sueño en una universidad de servicio en la que las cualidades específicamente humanas antes mencionadas se pongan al servicio de toda la sociedad.

Seamos claros: no es esto lo que nos piden, al menos en primera instancia, nuestros alumnos, ni sus padres, ni siquiera los futuros empleadores de los alumnos. Piden en primer lugar competencias al servicio de sus intereses personales, y corporativos. Piden las competencias que les permitirán realizar una carrera profesional exitosa, o que permitirán aumentar los beneficios de las empresas. Estos intereses (a pesar de Adam Smith y del presidente de la General Motors) no coinciden siempre con el bien de toda la sociedad.

Para conseguir y mantener su “nervio humanista”, la universidad debe sin duda formar profesionales con un alto nivel de competencias orientados a la práctica profesional. Pero ¿en qué consiste la profesionalidad? La ideología dominante entiende que un buen profesional es aquel que sabe aplicar los medios técnicos adecuados para conseguir los fines que le son propuestos en el marco organizativo y social vigente. Estos fines pueden estar marcados por intereses corporativos y económico que como hemos dicho no coincidan con el bien común. Un concepto más amplio de las profesiones sitúa a éstas proyectándolas sobre la sociedad de modo que la pregunta por el sentido social de los fines corporativos es intrínseca a una buena práctica profesional. Según esto no sería un “buen profesional” el que sabe crear productos bancarios de alto riesgo que proporcionan grandes beneficios a unos pocos y a la vez extienden el riesgo de un colapso global del sistema financiero.

La verdadera formación para la profesión incluye por tanto la reflexión sobre el “bien interno” de la profesión y sobre las virtudes necesarias en el profesional para poder aportar este bien interno⁷. De esta manera, el concepto humanista de profesión se proyecta sobre la persona (virtudes) y sobre la sociedad (bien interno). La profesión deja de ser sólo un medio al servicio exclusivo del propio provecho y se convierte también en un servicio a la sociedad.

⁷McINTYRE, A. (2007); HORTAL, A.(2002)

2.2. Una universidad “universalista”, al servicio de todos

Sueño con una universidad universalista, al servicio de todos. Con frecuencia se ha acusado a las universidades de ser un gran aparato cultural al servicio de la “reproducción” de las clases dominantes: las que acumulan poder político, riqueza económica y legitimidad cultural. Las universidades privadas caen especialmente bajo esta crítica porque su sistema de financiamiento las hace dependientes de las matrículas de los alumnos y de los fondos privados que provienen de clases ricas. El resultado es que tales universidades se convierten, de facto, en económicamente elitistas y discriminadoras.

Las universidades, si quieren ser fieles a su “nervio humanista” y ser universalistas no deberían resignarse a tal situación. Deberían luchar contra ella, aunque fuera para conseguir sólo pequeñas victorias, pequeños espacios de libertad al servicio de los más excluidos: becas personales, programas financiados, etc. Podríamos decir que deberían poner *distancia* entre el poder y su propia actividad.

En cambio, una universidad humanista debería acercarse a los pobres. Salir de los habituales barrios residenciales y establecerse cerca de barrios marginales. Enviar a sus alumnos a esos barrios. Sería la manera de visualizar una “opción por los pobres” sin la cual la universalidad del servicio es irreal: más bien el dinamismo espontáneo lleva a las universidades a hacer una tácita “opción por los grupos dominantes”. Esto puede parecer un análisis simplista de la sociedad, basado en la idea de una contraposición radical de intereses entre grupos sociales. Sin necesidad de ello, sí se puede afirmar que con mucha frecuencia las preguntas acerca de los problemas que afectan a los más pobres quedan fuera del campo de visión de los programas universitarios y de las investigaciones con prestigio académico. La opción por los pobres implica una voluntad decidida de *cercanía*, de no excluir tales problemáticas de trabajo ordinario de la universidad.

Muchas Universidades latinoamericanas, conscientes de su ubicación social en sociedades muy desiguales, hicieron en los años 70 del siglo XX una “opción por los pobres”: querían estar al servicio de la construcción de un país más justo y querían estar al servicio de los grupos sociales que sufrían la injusticia. En el mundo real en que vivimos, un mundo desigual e injusto, el humanismo universitario ha de ser un humanismo social. Este humanismo ha de ser el “nervio” de una *universidad que se ponga al servicio a los pobres para cambiar las estructuras que crean pobreza, desigualdad y exclusión social*.

Eso no es fácil. Los poderes económicos, políticos y corporativos defienden sus intereses y tienen mucho poder para orientar las líneas estratégicas de una universidad. Recordemos las formas de ejercer el poder que analizaba Galbraith⁸. El más frecuente, en la actualidad, es la presión económica: las becas, las donaciones para programas de docencia e investigación pueden estar condicionadas a que la universidad no se signifique en su crítica a las estructuras injustas ni en su denuncia a los protagonistas de tales injusticias.

Los poderes económicos, políticos y culturales (o religiosos) ejercen también su poder mediante el uso de la fuerza o la amenaza de emplearla. Recordemos el asesinato de Ignacio Ellacuría y sus compañeros en El Salvador.

La situación sólo es tan extrema en determinados países y coyunturas históricas pero existen otras amenazas que también son muy eficaces: la divulgación de falsos rumores o escándalos o las campañas que cuestionan el rigor académico de sus trabajos, etc. Recordemos cómo los lobbies del petróleo han intentado descalificar a los científicos que planteaban el impacto de los combustibles fósiles sobre el medio ambiente.

Si quiere ser una “universidad para todos” y que el humanismo sea algo más que retórica comunicativa, la universidad (es decir, su profesorado y sus órganos rectores) ha de ser consciente de que sufrirá estas presiones y ha de prepararse para hacerles frente. Todo esto supone ganar *libertad* frente a todo tipo de poder.

Quisiera insistir en que una opción por los pobres no es una opción por un grupo particular. Es una opción para que la universalidad del servicio llegue a todos, incluidos los que habitualmente quedan excluidos. Supone sacar todas las consecuencias de este concepto fundamental de la modernidad que es la *dignidad* del ser humano: este valor propio de la persona humana que no depende (y no debería depender en la práctica) de las circunstancias particulares de nacimiento, cultura, etnia, género, nivel cultural, nivel económico, etc. Este valor universal de la persona expresado filosóficamente como dignidad, está claramente emparentado con los símbolos religiosos que en el cristianismo (y en otras tradiciones) realzan el valor de la persona humana al afirmar que el ser humano es “divino” porque es “hijo de Dios”, que Dios se ha hecho “carne humana” y que se ha acercado especialmente a los pobres, los enfermos y los excluidos socialmente por ser “pecadores”.

⁸ GALBRAITH, J.K. (1985)

2.3. Universidad al servicio del ser humano. El ser humano no es unidimensional

Hemos hablado de humanismo como motor de una universidad al servicio universal... ¿de quién? Del ser humano, evidentemente. Pero ¿qué (o mejor quién) es el ser humano? Esta es la pregunta que según Kant pone en marcha todo la tarea filosófica. La pregunta es definitivamente importante para la universidad. Un concepto parcial y/o mutilado del ser humano llevará a una educación también parcial y deformada que reproducirá y aumentará los defectos y limitaciones del ser humano "víctima" de tal "educación".

Problema importante y a la vez difícil porque las diversas disciplinas rara vez se interrogan acerca de los presupuestos antropológicos sobre los que descansan. Por otra parte tales presupuestos no son socialmente inocuos: son correlativos a intereses sociales bien determinados y cambiar los presupuestos antropológicos implica en muchos casos enfrentarse a intereses sociales.

El P. Kolvenbach, que fue superior general de la Compañía de Jesús, decía que las universidades debían educar al "ser humano completo" y definió cuatro dimensiones a las que la educación universitaria vinculada a los jesuitas debería atender: la profesionalidad (*utilitas*), la justicia (*iustitia*), el humanismo (*humanitas*) y la apertura libre a la trascendencia (*fides*)⁹. Al desarrollar estas dimensiones subrayaba que el peligro de las universidades era educar solamente la *utilitas*, una *utilitas* o profesionalidad limitada a la dimensión técnica, sin conciencia social, como apuntábamos en el apartado anterior.

La dimensión de *iustitia* alude a la dimensión social del ser humano que le lleva a reconocer derechos y deberes y a asumir compromisos. Esta dimensión queda frecuentemente ahogada por una concepción individualista del ser humano entendido como "homo oeconomicus". David Murillo resume así este concepto reduccionista del ser humano:

*La percepción del individuo como homo oeconomicus, según la cual nuestra actuación en la sociedad viene determinada por unas supuestas características de nuestra conducta como son el materialismo, el individualismo, la racionalidad perfecta, el acceso-teórico-a toda la información disponible, la maximización de nuestras preferencias personales a través del mercado y la confusión general entre las variables de valor y precio de un bien*¹⁰

⁹ KOLVENBACH, P.J. (2008)

¹⁰ MURILLO, David (2015), 204. David Murillo es profesor del Departamento de Ciencias Sociales de ESADE.

La *humanitas* abre al ancho campo de la diversidad cultural, al respeto del otro, a las múltiples dimensiones de su propio desarrollo: el amor, la inteligencia, la creatividad.

La apertura a la trascendencia (*fides*) es un valor especialmente cuestionado en las sociedades occidentales fuertemente secularizadas. Sin embargo, asumiendo como es lógico su significación, vale la pena detenerse en su significación de "apertura". El ser humano no está encerrado en su deseo de sobrevivir aunque su dimensión biológica le oriente instintivamente en esta dirección. El ser humano es capaz, como decíamos al principio, de distancia respecto a su propio deseo, es capaz de libertad respecto a los objetos que necesita y por ello puede trabajar, transformar, innovar y crear. También puede amar, y extender su solidaridad incluso a seres humanos a los que no conoce y es también es capaz de gratuidad... Todo esto son "trascendencias" que definen lo más característico del ser humano. No son patrimonio sólo de los creyentes. La universidad humanista no puede ignorar estas dimensiones. No debe educar un homo oeconomicus cada vez más autocentrado (el Papa Francisco habla del peligro de la autoreferencia)¹¹ sino un ser humano completo al servicio de los demás.¹²

2.4. La Universidad al servicio del "bien del ser humano". El problema del pluralismo

Sueño con una Universidad al servicio del bien del ser humano. En los párrafos anteriores he precisado que se trata de *todo* el ser humano (la "persona completa" del P. Kolvenbach) y de *todos* los seres humanos (con una opción por los pobres que los incluya en el desarrollo humano). Pero actualmente lo que resulta problemático es la posibilidad de hablar de "el bien" del ser humano: de un bien único y definible.

Hoy en día somos más conscientes que en otras épocas de lo que significa la di-

¹¹ Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*.

¹² El *Marco orientador del modelo pedagógico* de ESADE explica la trascendencia como "espiritualidad" y la describe de esta manera: *Al hablar de espiritualidad o dimensión espiritual, subrayamos interioridad y autoconocimiento; apertura al reconocimiento y al amor desinteresado de los demás que lleva al compromiso con los demás, especialmente con los más débiles y oprimidos. Espiritualidad implica también integración de las distintas dimensiones de la experiencia humana y planteamiento de las cuestiones últimas sobre el sentido de la vida. El cultivo adecuado de la dimensión espiritual desarrolla una manera de vivir en la que la libertad, la creatividad, la capacidad de amar gratuitamente, la solidaridad, el sentido de la justicia y la esperanza adquieren un lugar central.* <http://www.esade.edu/web/esp/about-esade/aboutus/mission-values/pedagogical-model>. Última visita 28 septiembre 2015.

versidad cultural. Las culturas son realmente proyectos diferenciados de desarrollo del ser humano y optan por modelos de sociedad muy distintos. También optan por valores muy diferentes como base de su desarrollo personal y social.

En estas condiciones, ¿podemos seguir hablando, como hacía Aristóteles, de un ideal de “vida buena”? ¿Hay un solo modelo de “vida buena”? Incluso en el interior de una misma cultura existen profundas diferencias ideológicas sobre aspectos fundamentales de la vida personal y social: el género, el consumo, la relación con la naturaleza se construyen de manera muy diferente en el interior de una misma cultura.

Creo que para clarificar el debate conviene distinguir diferentes preguntas a las que intentaré responder en este apartado y en el siguiente:

La primera cuestión es por decirlo así “ontológica”: ¿Existe un bien o más bien deberíamos abrazar un “politeísmo de valores”¹³ y admitir que el ser humano puede realizarse plenamente en una pluralidad de opciones por valores fundamentales? En el segundo caso, ¿se puede admitir que algunos proyectos de humanidad son más válidos que otros?

La segunda pregunta es de índole más “epistemológica”: ¿Podemos llegar al conocimiento de este “bien del ser humano” en el caso de que exista? ¿Cabe la posibilidad de un “discernimiento” que permita distinguir proyectos de realización humana más válidos que otros?

Finalmente, una cuestión de convivencia, diálogo y posible progreso: ¿Se puede imponer una determinada concepción del bien del ser humano? ¿En qué condiciones y circunstancias? ¿Cabe la posibilidad de un diálogo enriquecedor entre opciones diferentes?

Estas preguntas pueden parecer abstractas y poco aplicables pero son fundamentales para establecer las bases de una convivencia verdaderamente enriquecedora en los campus de nuestras universidades. La internacionalización de las universidades es un proceso imparable y ninguna universidad puede ya pensar en tener un alumnado y un profesorado culturalmente homogéneo. Como dice Adela Cortina, esta situación puede gestionarse como una mera “coexistencia” preocupada por

¹³ CORTINA, A. (1998)

evitar conflictos o bien puede asumirse como un desafío que ofrece la posibilidad de una "convivencia" mutuamente enriquecedora no sólo a nivel personal sino como proyecto cultural de la misma universidad.

Esta cuestión tiene un alcance que va más allá de la convivencia entre personas muy diferentes en un mismo campus. La cuestión es si la misma actividad docente y de investigación queda marcada de manera enriquecedora, por la diversidad de perspectivas. ¿Podemos pensar, por ejemplo, en proyectos de medicina que incorporen seriamente las antropologías nacidas en las grandes culturas orientales? ¿Podemos pensar que en el futuro nuestra medicina "occidental" evolucionará bajo el influjo de estas otras antropologías? Podemos pensar que la gestión de las personas puede beneficiarse de semejante diálogo intercultural? ¿Puede pensarse lo mismo de las finanzas? Generalizando más, la "técnica" tal como la conocemos, ¿no es el resultado de un proyecto cultural muy determinado, del cual empezamos a experimentar las fisuras? ¿Podremos llegar a construir una técnica sobre premisas valorativas más integradoras de la diversidad de proyectos culturales?

En esta situación, sueño con una universidad que viviera la distinción entre éticas de mínimos y éticas de máximos que propone A. Cortina y que lo hiciera de modo dinámico y en proceso.

La ética de mínimos busca y establece los "mínimos de justicia" de la convivencia humana. Marca las líneas rojas que no deben transgredirse si se quieren respetar los grandes valores que precisamente hacen posible la convivencia: la dignidad de la persona, la libertad, la justicia, la solidaridad. Se expresa en los derechos humanos reconocidos como base ética del ordenamiento jurídico en las democracias representativas actuales. Es una ética que aunque se dice "de mínimos", no es en modo alguno "minimalista" porque los mínimos son muy altos: el respeto a los derechos humanos.

Sueño con una universidad en la que los mínimos de convivencia se reelaboren continuamente: en la que, lo que en un momento dado parecía "normal", se descubra luego que es "intolerable". Esto ha sucedido ya en algunos campos: por ejemplo, el del fumar. Lo que hace unos años se veía "normal", como fumar en las aulas, ahora se ha convertido en un atentado a la salud de los otros y de uno mismo y entra dentro de lo prohibido.

Pero también son necesarias éticas de "máximos" que busquen la felicidad y la autorrealización de las personas. La ética, decía Aristóteles, no se preocupa sólo de aclarar lo que es conveniente para una "vida buena", debe también capacitar para

poder vivir esta vida buena. Dicho de otra manera, además de saber lo que hay que hacer hay que querer hacerlo (amar el bien) y hay que ser capaz de hacerlo (adquirir la fortaleza necesaria): es una cuestión de conocimiento y de "virtudes" en su sentido etimológico de "virtualidades", de posibilidades.

Las éticas de máximos ofrecen distintos caminos para alcanzar la felicidad de la persona, una felicidad adecuada a su verdadero ser o a la opción de vida que ha realizado. Las éticas de máximos ofrecen también los caminos de búsqueda necesarios en esta tarea: tradiciones con solera, métodos de iniciación y progreso, y entorno comunitario, en muy diferentes formas.

Sueño también con universidades donde diferentes éticas de máximos convivan respetuosamente y en diálogo e intercambio. Que la multiculturalidad no desemboque en "achatamiento" de las posibilidades humanas ni en aceptación acrítica de una ética hedonista basada en el consumo ilimitado, sino una oportunidad de descubrir nuevas posibilidades humanas, explorarlas, corregirlas y enriquecerlas.

2.5. Las universidades frente al relativismo cultural

Al comienzo del apartado anterior planteaba los interrogantes abiertos por la situación de pluralismo cultural: ¿Existe un "bien propio del ser humano"? ¿Este bien, ¿Puede ser conocido? La respuesta de Adela Cortina se orienta a mostrar las consecuencias sociales del relativismo absoluto (sea ontológico o epistemológico): si nada es verdadero, todo es igualmente válido y en definitiva, no se puede argumentar contra la "ley del más fuerte". El más fuerte impone su ley y el oprimido ni siquiera tiene el recurso de decir: "yo tengo la razón de mi parte, eres injusto".

Pienso que esta afirmación es básicamente cierta: no todo es igual ni vale lo mismo. Y por lo tanto unos valores son mejores que otros para el ser humano.

También pienso que nadie puede afirmar que conoce de una vez por todas los "valores auténticamente humanos" o el "bien del ser humano", o al menos que nadie puede afirmar que su manera de aplicar los valores más generales a una situación concreta no admite discusión. Pero, a la vez, creo que el diálogo entre posiciones diversas puede llegar a consensos enriquecedores no sólo de orden fáctico sino también de orden racional. Por lo tanto, el diálogo es necesario y es útil. Y las posiciones fundamentalistas que se niegan al diálogo quedan descalificadas para la convivencia humana.

Esta última es una afirmación con consecuencias. Como veremos más adelante, cuando el diálogo intercultural llega a ser diálogo interreligioso, se constata que las religiones difícilmente están dispuestas a “aprender” unas de otras. Y un diálogo en el que no se puede aprender nada no es tal diálogo, sino a lo más una conversación cortés.

Por lo tanto, pienso que cada uno puede defender sus ideas y pretender llevarlas a la práctica con dos condiciones: la disposición al diálogo y al mutuo aprendizaje por un lado, y por otro el respeto a las “líneas rojas” de la ética de mínimos en el nivel en que estén formuladas.

Insisto en que debe haber *búsqueda y debate* para que haya humanismo. No vale reducir las aspiraciones del humanismo a unos mínimos consensuados de una vez para siempre que eliminen de la Universidad el cuestionamiento del humanismo vigente (tal vez todavía elitista, machista, clasista, etnocéntrico). El humanismo en un mundo plural ha de ser esencialmente dialogante y buscador de paz en justicia y libertad. Y por lo dicho antes, ha de ser humilde. No estoy muy seguro de que la universidad “realmente existente” entre a fondo en esta cuestión. Y sin embargo, la creciente internacionalización de nuestros centros lo exige cada vez con mayor urgencia.

Pienso que el pluralismo cultural plantea a las universidades un reto muy intrínseco: orientadas a la búsqueda del saber y de la verdad, las universidades no pueden marginar esta cuestión ni enfrentarla a un nivel meramente pragmático. Es su responsabilidad convertir el desafío en oportunidad para alcanzar cotas de convivencia más humana no sólo en su propio campus, sino en la sociedad global en la se insertan.

Por lo tanto sueño con universidades que asumen el reto de la multiculturalidad y por ello rechazan los fundamentalismos, propician el diálogo, proponen nuevos valores y de esta manera colaboran a la construcción de sociedades más interculturales.

2.6. *Recuperar el potencial humanizador de las religiones*

Quisiera empezar con una anécdota personal. Hace ya bastantes años, el que luego sería superior general de los jesuitas, el padre Adolfo Nicolás, reflexionaba sobre el diálogo religioso ante un grupo de jesuitas que participarían en la Congregación

general 34. Su mensaje¹⁴ venía a decir: “El diálogo entre religiones es necesario y tiene que partir de los hechos, de la realidad. La realidad es que las grandes tradiciones religiosas de Oriente (el hinduismo, el budismo, su variante zen, etc.) producen frutos innegables de santidad, sanación, paz, justicia, amor... Esto no es discutible porque es un hecho. El cristianismo ha de reconocer la presencia de Dios en estas tradiciones. Esto plantea serios problemas teológicos al cristianismo, pero hay que afrontar estos retos. En el diálogo interreligioso se debe entrar con buena formación, con una identidad sólida, precisamente para poder aportar algo en bien de la humanidad.”

De esta reflexión retengo la afirmación de que las grandes tradiciones religiosas (incluido, claro está el cristianismo en sus diferentes formas) pueden hacer grandes aportaciones a la vida humana, precisamente en la línea de lo que los cristianos llamamos el “Reinado de Dios”, el Proyecto de Dios sobre la humanidad, el proyecto de que el ser humano construya un mundo humano y alcance la plenitud y la felicidad en comunión con Dios mismo.

También es cierto que las noticias diarias transmiten otra realidad: la de unas religiones que llevan a la división y al enfrentamiento, a veces sangriento, entre grupos humanos.

Por otra parte, el fenómeno de la secularización, tan fuerte en Occidente y especialmente en el mundo académico, relega el hecho religioso al ámbito de la conciencia individual lo cual bloquea la posibilidad de un diálogo en profundidad entre las diversas religiones y la sociedad secularizada, un diálogo que desbloqueara la rigidez de uno y otro lado y abriera camino a la aportación positiva que pueden tener las religiones al desarrollo humano.

La Universidad debería ser un lugar privilegiado para este diálogo. En efecto, el diálogo intercultural que reclamaba en el apartado anterior queda bloqueado si no se llega al diálogo interreligioso: de hecho las religiones han configurado el núcleo fundamental de los valores y la concepción del mundo de cada cultura. Sin llegar a la religión el diálogo intercultural se queda corto.

Por otra parte, tanto el fenómeno de la internacionalización como el nivel académico de la convivencia reclaman este tipo de diálogo. También hay que reconocer

¹⁴ Guardo unas notas puramente privadas de aquella reunión. Lo que digo aquí, creo que refleja bien el mensaje de Adolfo Nicolás, pero cualquier error de interpretación es responsabilidad exclusivamente mía.

lo contrario: el mundo universitario es el ámbito más secularizado de la sociedad tanto en Occidente como en el resto del mundo y esto hace más difícil el diálogo... aunque también más necesario.

¿Cuáles son las dificultades principales de este diálogo? Por el lado "secular" se reclama una "ética de mínimos" basada en la reducción del fenómeno religioso al ámbito de la opción puramente individual: la religión puede existir en el campus universitario pero sólo en el interior de la conciencia individual, sin manifestación comunitaria ni relevancia en la convivencia. Sin duda existen razones para esta posición: experiencias históricas, algunas dolorosas, que han llevado a esta situación de mínimos. Pero para cualquier estudioso de la religión desde una perspectiva científica (sociológica o antropológica, no confesional ni dogmática) es evidente que las religiones necesitan un espacio social comunitario y reclaman cierta intervención de la vida social.

Por el otro lado, las religiones y, en el caso español, el catolicismo, en su relación con la modernidad y la secularización, reclama espacios públicos y relevancia social pero con frecuencia lo hace desde posiciones culturales y políticamente premodernas que son interpretadas, con razón, como una voluntad de recuperar poder político.

En la experiencia concreta de profesores, alumnos y PAS, creo que esta situación es vivida en forma de desinterés, desconcierto y a veces miedo. Para las personas que han hecho una opción decidida por el agnosticismo o el ateísmo, el diálogo ha dejado de ser interesante. Por otra parte, muchos creyentes se ven incapaces de hablar públicamente de estos temas por falta de formación, por intuir un ambiente de indiferencia o claramente hostil, o porque también ellos tienen otras cosas que les preocupan más en la práctica...

Sin embargo, pienso que las universidades pueden hacer mucho para desbloquear estas situaciones y que ello forma parte de su misión al servicio de la Sabiduría. Creo que deberían distinguirse dos campos: el más propiamente institucional y la distinción entre religión y procesos espirituales, que trataré en el siguiente apartado.

Desde un punto de vista institucional, la universidad podría ayudar a reflexionar más a fondo sobre las religiones. La sociedad occidental trata estos problemas partiendo de un dualismo básico que divide la sociedad en "creyentes" y "no creyentes". Pero esta es una dicotomía heredada del racionalismo y de la ilustración que ya no corresponde a la realidad. En las complejas sociedades actuales deberíamos ver que cada campo es internamente plural: hay ateos militantes, agnósticos indiferentes, agnósticos que sienten la gravedad del mal en el mundo y

que no pueden admitir un dios que “permite todo esto”... En el campo “creyente” hay personas “premodernas”, “modernas” y “postmodernas”. Hay creyentes de otras religiones: musulmanes, sikhs... Hay múltiples formas de religiosidad que simplificando podríamos situar en el ámbito de “la Nueva Era”. ¿Dónde está la frontera exacta de cada grupo? Muchos hablan de una “religión a la carta” en la que cada uno construye su propia religión en base a la “oferta” existente¹⁵.

En esta situación parece (socialmente hablando) tanto o más importante “cómo” se cree (o no), que “lo que” se cree. Lo importante es si existe capacidad de diálogo o si se es fundamentalista o integrista. Lo importante es si la fe religiosa (y también la no fe) es fuente de paz y solidaridad o de violencia y exclusión. Lo importante es si las diferentes fuentes de sentido quieren colaborar en la construcción de un mundo más justo, libre y pacífico. Y como el mundo actual es muy injusto (como lo era el de Jesús), esto implica comprometerse en la lucha por la justicia y no sólo por la caridad. Aunque pueda parecer reductor, creo que el criterio de la colaboración de cada religión a una sociedad “humana” (o en busca de “humanización”) debería ser el “criterio de verdad” decisivo, al menos de modo negativo: si no contribuye, de hecho, no es “buena religión” ni religión “verdadera”.

Dicho de otro modo, una consideración humanista de las religiones debería preocuparse más de dialogar sobre los distintos modelos de santidad y su repercusión social que sobre la doctrina: ¿A qué tipo de persona conduce un determinado modelo religioso? ¿Qué aporta a la sociedad? (o qué no aporta)¹⁶. Me parece que, en el mundo plural en el que nos movemos, el acento se debe desplazar de las cuestiones dogmáticas (con pretensión ontológica: lo que es “verdad”) a la *verdad que se hace en el amor y al amor que se realiza en la* (búsqueda de la) *verdad para tomar dos enfoques que remiten al apóstol Pablo y a Benedicto XVI.*¹⁷

Todo esto tiene una repercusión institucional universitaria. Los modelos actualmente existentes de universidad asumieron humanismos laicos y humanismos religiosos, contraponiéndolos entre sí. La institucionalización de estos dilemas ha dado lugar a universidades laicas y a universidades “confesionales”. Pero tal vez el problema es si deberíamos pasar a universidades conscientes de su pluralismo y que en lugar de ocultarlo y basar la convivencia pacífica en su interior en el silencio sobre el

¹⁵ DAVIE, G. (2010)

¹⁶ MELLONI, X. (2003), especialmente el capítulo 9.

¹⁷ El paréntesis intercalado es mio. El título de *Caritas in Veritate* invierte la frase de Pablo en Efesios, 4, 15.

tema, hicieran explícito el pluralismo, y lo convirtieran en materia de un diálogo implicado en los grandes problemas de la humanidad. Se trataría de un pluralismo "confesante" que reconoce el hecho del pluralismo y "lo hace funcionar" para que despliegue la riqueza humana que contiene.

En resumen sueño con una universidad que asume la cuestión religiosa, invita a las religiones a resituarse y ser autocríticas en el mundo plural, globalizado y multirreligioso en el que vivimos, invita al pensamiento secular a resituar el tema religioso y rescata el poder humanizador de las religiones cuando son fieles al impulso humanizador de sus orígenes.

2.7. Cultivar la interioridad, abrirse a la "espiritualidad", trascender en todas direcciones

En el apartado anterior soñaba con una universidad que fuera capaz de desbloquear el potencial humanizador de las religiones de manera adecuada a un mundo secularizado y plural. Pero no nos engañemos: en la universidades occidentales un amplio porcentaje de universitarios (¿una mayoría?) no "están a tiro" de la influencia de las religiones en su dimensión institucional.

Estudiantes y profesores son en su mayoría "individuos sin iglesia". Han sido educados en ambientes decididamente laicos y no han tenido ocasión de captar la hondura humana de los grandes maestros religiosos¹⁸. No pertenecen tampoco a otro tipo de "comunidades" con sentido de pertenencia y en el que pudieran cultivar su propio humanismo. Su proceso de socialización ha sido un proceso de individualización¹⁹ y se ven abocados a vivir su propia vida como un itinerario personal: en cierto modo son llevados a construir su vida como se podría construir una obra de arte única. El drama, como subraya Bauman²⁰ es que la misma sociedad que les plantea ineludiblemente las grandes opciones de la vida, no les proporciona los medios de trabajo interior que les capacitaría para ello.

La sociedad postmoderna y consumista ofrece en cambio caminos ya marcados de "realización": el éxito profesional que da acceso a las típicas vías de desigualdad

¹⁸ ARMSTRONG, K. (2007).

¹⁹ BECK, U. y BECK-GERNSHEIM, E. (2003).

²⁰ BAUMAN, Z. (2009).

social: el poder, el prestigio del status y el dinero que en nuestra sociedad es el bien dominante, el que da acceso a todos los otros bienes²¹.

Sin embargo, no todos aceptan acriticamente esos caminos: los voluntariados son aceptados; las prácticas solidarias y los stages en países del sur tienen gran aceptación y para muchos tales experiencias son auténticos caminos de iniciación que les abren a perspectivas humanas y trascendentes antes apenas entrevistas.

Este tipo de experiencias prácticas necesitan de "herramientas" para educar la propia interioridad. La interioridad, cuando se cultiva adecuadamente, se abre fácilmente a experiencias diversas que agrupamos bajo la palabra "paraguas" de "espiritualidad".

Por otra parte, la filosofía y la antropología están enfocando su mirada hacia lo que algunos llaman la dimensión "espiritual" del ser humano, entendida no como perteneciente a la esfera religiosa sino como algo constitutivo de la experiencia humana, susceptible de educación y desarrollo en ámbitos y lenguajes religiosos pero también "laicos"²². Las experiencias que se pueden calificar de místicas abundan y sería injusto decir que todas ellas están simplemente en los límites de la autoayuda: algunas son experiencias serias²³.

Coherentemente con este planteamiento teórico, se constata que determinadas prácticas que son vividas como "libres de adscripción religiosa" como yoga, mindfulness, meditación (en el sentido oriental de la palabra) encuentran amplia acogida.

Todo ello confluye en un nuevo planteamiento de la educación en la universidad. La universidad debería ofrecer a todos sus miembros medios para desarrollar su "interioridad", una interioridad abierta a diversas formas de experiencia "espiritual". Esta formación no debería ser sólo posible en un ámbito religioso sino que debería ser abierta a toda persona sin adscripción religiosa.

No es fácil. Por el lado "laico" subsiste mucho recelo respecto a todo lo que puede parecer intento "eclesiástico" de recuperar influencia. Y con frecuencia el tema no interesa lo suficiente como para adoptar la actitud de indagación que exige.

²¹ WALZER, M. (1983).

²² COMPTE-SPONVILLE, A. (2006).

²³ Nos referimos a autores como ECKHART TOLLE, TONI PARSONS, JEAN KLEIN, DAVID CARSE, etc.

Por el lado "creyente" (católico) esta nueva apertura resulta todavía muy lejana a la concepción tradicional de la Iglesia. Aunque ya pocos crean que "fuera de la Iglesia no hay salvación", pocos sacan todas las consecuencias de afirmar que "el Reino es más amplio que la Iglesia" y de que el Espíritu de Dios "llena el universo" como dice un canto frecuente en las eucaristías de nuestras parroquias.

Por otra parte, es evidente que esta indagación tiene sus peligros: por ejemplo, no "buscar el Espíritu" sino buscar una paz y serenidad de un nivel mucho más superficial. "Tecnificar" los procesos de aprendizaje espiritual en sintonía con la mentalidad eficazista e instrumental de nuestra sociedad. Sobre todo, el peligro de llegar pronto a una "tranquilidad" que en lugar de liberar para el amor, la solidaridad y el compromiso, adormezca en un bienestar egocéntrico... El mensaje de Jesús que anunciaba la Buena Noticia a los pobres quedaría así gravemente mutilado.

Y sin embargo, hay que intentarlo. Los cambios profundos en la espiritualidad han tenido y tendrán sus riesgos. S. Ignacio y Santa Teresa fueron repetidamente acusados de "alumbrados" y sufrieron por ello. Pero su experiencia espiritual y su magisterio abrieron caminos inmensos a las generaciones siguientes de cristianos. Pienso que nuestra generación está llamada a realizar una segunda revolución espiritual que aprenda de todas las grandes religiones y que se ofrezca a todos los pueblos y personas. Esta revolución no sólo mejoraría la calidad humana de las personas sino que, paradójicamente, haría a la universidad más "eficiente" en la producción de conocimiento y saber. Al desarrollar su libertad interior y su apertura a la realidad haría a estudiantes y académicos más capaces de innovación y creatividad en un momento en que los problemas de la humanidad piden soluciones imaginativas, realmente "disruptivas".

3. La difícil puesta en práctica

Como decía al principio, he intentado formular el "sueño" de una universidad humanista... y tal vez el cuadro sea excesivamente exigente. El papel lo aguanta todo, pero la realidad es difícil de manejar. Por ello quiero dedicar los dos últimos números de este "decálogo" a reflexionar sobre dos cuestiones. En primer lugar, sobre el tipo de proceso docente que podría involucrar al alumno para que participe activamente en su propia formación. En segundo lugar sobre la comunidad universitaria y su conciencia de misión.

3.1. El proceso docente.

El P. Kolvenbach en sus reflexiones sobre las universidades vinculadas a la Compañía de Jesús, decía que el proceso educativo debía orientarse a formar futuros profesionales que fueran compasivos, conscientes, competentes y comprometidos. Pienso que estas cuatro cualidades tienen una lógica interna de modo que cuando una se realiza en cierta medida, empieza a reclamar la siguiente. El conjunto dibuja, como decíamos, un proceso de involucración del alumno que llegará a ser un profesional.

- No está de moda decir que un futuro profesional ha de ser *compasivo*. Muchos piensan más bien que para triunfar hay que ser “duro” y que el aprendizaje universitario debe formar personas “duras”. Sin embargo, el buen profesional debe captar, entender y aceptar la realidad del mundo y de las personas que le rodean. Cuanto más capaz sea de “meterse en su piel” más entenderá los problemas “desde dentro” y más capaz será enfrentarlos en su realidad. La persona “dura” no acepta la realidad como es y sin aceptación no hay comprensión ni solución auténtica. En la formación clásica, las humanidades desempeñaban un papel muy importante entre otras cosas porque a través de ellas (la literatura, incluido el teatro, la historia, etc.) el estudiante se hacía capaz de comprender y vibrar con los sentimientos y situaciones más diversas, aunque fueran muy distantes de su experiencia habitual²⁴. La compasión es, como decía al principio, citando el comienzo de la *Gaudium et Spes*, la capacidad de hacer propias las emociones, las alegrías, los sufrimientos y las esperanzas de los demás.
- La compasión desemboca en consciencia porque la compasión, o es abierta y profunda o no es compasión sino sensiblería. La verdadera compasión implica interés por el otro y por lo otro y el interés lleva a conocer más amplia y profundamente. El P. Kolvenbach decía 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, con el fin de que aprendan a percibir, pensar, juzgar, elegir y actuar a favor de los derechos de los demás, especialmente de los más desaventajados.*²⁵

²⁴ Ver NUSSBAUM, M. C. (2010), especialmente Cap. 6.

²⁵ KOLVENBACH, P. H., “El servicio de la fe y la promoción de la justicia en la educación universitaria de la Compañía de Jesús en Estados Unidos”, Universidad de Santa Clara–California, octubre de 2000, n° 42. Ver KOLVENBACH, P. H. (2008).

La universidad humanista debería ofrecer a sus estudiantes la posibilidad de este tipo de experiencia “perturbadora” que no sólo amplía el conocimiento sino que pone a la persona en situación de cuestionar sus presupuestos sociales y culturales, flexibilizando su captación de la realidad.

No se trata sólo de ampliar la consciencia de lo real sino también de profundizarla. El conocimiento universitario se construye a base de modelos y teorías que permiten enfrentar problemas y solucionarlos. Los modelos y teorías implican siempre una cierta simplificación (“modelización”) de lo real. El peligro es que tales modelos y teorías funcionen en la práctica como “pantallas” interpuestas entre el estudiante y la realidad, de tal manera que esta pierda sus rasgos humanos. El estudiante puede aprender a manejar fórmulas y modelos desentendiéndose de la realidad humana que encierran.

Por esto, una docencia “profunda”²⁶ debe llevar al estudiante, a través de la teoría hasta la realidad histórica y social de los problemas planteados. La teoría debería contextualizarse siempre de manera histórica y sociológica y también psicológica para que las personas no desaparecieran tras los números y los símbolos matemáticos.

- La compasión y la consciencia reclaman la respuesta madura de una gran *competencia*. El refrán dice que “el infierno está empedrado de buenas intenciones” y, de modo semejante, la historia de los países y de las empresas está llena de ensayos y pruebas que no dan resultado, no por mala fe de sus protagonistas sino a causa de su incompetencia profesional. Precedida de la compasión y la consciencia, la competencia se sitúa en un “relato” que le da sentido: no se estudia simplemente para, en el futuro, ganarse la vida sino para poder enfrentarse a problemas reales y solucionarlos en beneficio de los implicados (los *stakeholder*).
- Finalmente, los profesionales competentes serán llevados a un *compromiso* con su trabajo que ya no será visto ni vivido como un instrumento al servicio exclusivo del éxito económico y del status social, sino como un servicio a la sociedad y en concreto a sus grupos más excluidos. De este modo, la profesionalidad se entiende de modo transformador: no se trata de acomodarse a la realidad tal como es sino de transformarla en beneficio del ser humano. Por otra parte, el

²⁶ Como ha pedido repetidamente el actual Superior General de la Compañía de Jesús, A. Nicolás a las Universidades vinculadas a la Compañía de Jesús. *Depth, Universality, and Learned Ministry: Challenges to jesuit higher Education today*. Méjico, 2010.

compromiso lleva a nuevas experiencias, que ofrecen un nuevo campo a la compasión, reiniciando el ciclo del aprendizaje continuo.

Creo que una parte significativa del alumnado es capaz de involucrarse en un proceso transformador a la vez de sí mismos y de la realidad y que uno de los grandes retos de una universidad con “nervio” humanista es precisamente concebir su modelo pedagógico como un proceso en el que la maduración personal y la capacidad de transformación de la realidad crezcan a la par.

3.2. “Para educar un niño hace falta toda la tribu”²⁷

José Antonio Marina ha popularizado este refrán africano que recuerda que la formación de un niño, pero también de un joven o un adulto no es obra exclusiva de los padres o los maestros (las personas en las que se delega tal tarea) sino también de todo el contexto organizativo, social y cultural en el que el proceso educativo se desarrolla: en la universidad, todos somos educadores: dirección, servicios académicos, mantenimiento, profesores...

No sólo somos educadores todas las personas sino el mismo funcionamiento universitario, el funcionamiento de la organización como tal. Porque los estudiantes captan “por ósmosis” los valores que realmente impregnan la organización. Por ello es importante vigilar y trabajar la “cultura organizativa”: los valores, intereses, pautas de conducta que realmente funcionan y que pueden estar alejadas de las proclamaciones verbales de la Misión, la Visión y los Valores proclamados. La coherencia entre valores proclamados y los valores vividos es esencial y la incoherencia es destructora.

No podemos entrar en el detalle de la problemática organizativa y de liderazgo capaz de “encarnar” el “nervio humanista” de la universidad. Sólo quisiera subrayar la necesidad de que el horizonte de sentido esté constantemente presente en el día a día del funcionamiento ordinario y “prosaico” de la universidad.

El Papa Francisco ha señalado la necesidad de que lo pequeño y cotidiano y el horizonte de sentido estén siempre iluminándose recíprocamente. Termino estas reflexiones sobre el nervio humanista de la universidad con sus estimulantes palabras:

Me ha impresionado siempre una máxima con la que suele describirse la visión de Ignacio: Non cohereri maximo, sed contineri minimo divinum est. He reflexionado largamente sobre esta frase por lo que toca al gobierno, a ser superior: no tener límite para lo grande,

²⁷ <http://www.joseantoniomarina.net/libro/aprender-a-vivir/> (consultado el 28 de septiembre de 2015).

pero concentrarse en lo pequeño. Esta virtud de lo grande y lo pequeño se llama magnanimidad, y, a cada uno desde la posición que ocupa, hace que pongamos siempre la vista en el horizonte. Es hacer las cosas pequeñas de cada día con el corazón grande y abierto a Dios y a los otros. Es dar su valor a las cosas pequeñas en el marco de los grandes horizontes, los del Reino de Dios”.

Bibliografía

- ARMSTRONG, K. (2007) *La gran transformación*, Barcelona, Paidós,
- BAUMAN, Z. (2009) *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, Barcelona, Paidós.
- BECK, U. y BECK-GERNSHEIM, E. (2003) *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós
- COMPTE-SPONVILLE, A. (2006) *El alma del ateísmo*, Barcelona, Paidós
- CORBÍ, M. (2007) *Hacia una espiritualidad laica*. Barcelona, Herder
- CORTINA, A. (1998) *Los ciudadanos como protagonistas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores
- DAVIE, G. (2010) *Sociología de la religión*, Madrid, Akal
- GALBRAITH, J. K. (1985) *La anatomía del poder*, Barcelona, Plaza Janés
- HORTAL, A. (2002) *Ética general de las profesiones*, Bilbao, Desclé de Brouwer
- KOLVENBACH, P. H. (2008) *Discursos universitarios*, Madrid, UNIJES
- McINTYRE, A. (2007) *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica
- MELLONI, J. (2003) *El uno en lo múltiple*, Santander, Sal Terrae
- MURILLO, D. (2015) *De Walmart a Al Qaeda. Una lectura interdisciplinaria de la globalización*, Barcelona, Libros de cabecera
- NICOLAS, A. (2010) “Depth, Universality, and Learned Ministry: Challenges to jesuit higher Education today”, México

NUSSBAUM, M.C.(2010) *Sin fines de lucro*, Madrid, Katz

WALZER, M.(1983) *Las esferas de justicia*, México, FCE

Páginas web citadas

<http://www.joseantoniomarina.net/libro/aprender-a-vivir/>
Consultado el 28 de septiembre de 2015.

[http://www.esade.edu/web/esp/about-esade/aboutus/mission-values/
pedagogical-model](http://www.esade.edu/web/esp/about-esade/aboutus/mission-values/pedagogical-model)
Última visita 28 de septiembre de 2015.

editorial 
SALTERRAE

Daniel Izuzquiza (ed.)

María Isabel Álvarez – José María Alvira
Pedro Luis Arias – Agustín Blanco
Josep Buades – Consejo de Redacción de la revista Razón y Fe
María Teresa Estevan – Guillermo Fernández
Enrique Lluch – Cristina Manzanedo
Ana Matorras – Federico de Montalvo
Elisa de la Nuez – Ignacio Zubiri

**España
por reformar**

*Propuestas políticas,
económicas y sociales*

DANIEL IZUZQUIZA
(ed.)

**España por
reformar**

*Propuestas
políticas,
económicas y
sociales*

224 págs.
PVP: 14,00 €

Encontramos en este libro material para el análisis, el diálogo y el compromiso orientado a las profundas reformas que España requiere para salir de la crisis apostando por el bien común. En un periodo marcado por la crisis y en un año electoral como el 2015, esta obra realiza una valiosa contribución para que la ciudadanía asuma su responsabilidad y para que lo haga de un modo reflexivo y constructivo.

Se trata de una obra coral, no solo porque ha sido escrita por diversos autores, sino también porque recoge un largo proceso de deliberación que tampoco se agota ahora en estas páginas.

Daniel Izuzquiza (ed.)

María Isabel Álvarez – José María Alvira
Pedro Luis Arias – Agustín Blanco
Josep Buades – Consejo de Redacción de la revista *Razón y Fe*
María Teresa Estevan – Guillermo Fernández
Enrique Lluch – Cristina Manzanedo
Ana Matorras – Federico de Montalvo
Elisa de la Nuez – Ignacio Zubiri

**España
por reformar**

*Propuestas políticas,
económicas y sociales*





editorial 
SALTERRAE

José Ignacio González Faus

**¿El capital
contra
el siglo XXI?**

*Comentario teológico
al libro de Thomas Piketty*

JOSÉ IGNACIO
GONZÁLEZ FAUS
**¿El capital contra
el siglo XXI?**

*Comentario
teológico al libro
de Thomas Piketty*

232 págs.
PVP: 13,95 €

Aunque sea un libro algo técnico, todos los capítulos de la obra de Piketty (*El capital en el siglo XXI*) arrojan la misma conclusión: el capital y su rendimiento crecen desmesuradamente por su cuenta, más de lo que crece la economía. Eso tiene unas graves consecuencias, no solo económicas, sino humanas: ese capitalismo es lo más opuesto a la igualdad entre los humanos, produce desigualdades cada vez mayores, como ya avisó Keynes. Ahora bien: la igualdad había sido el objetivo de los economistas más clásicos y, en ella, tropezamos con una palabra profundamente teológica, condensación de lo que la revelación de Dios dice sobre los hombres: hijos de un mismo Padre, hermanos todos en Cristo, hermanos y, por tanto, iguales entre ellos.

José Ignacio González Faus

**¿El capital
contra
el siglo XXI?**

*Comentario teológico
al libro de Thomas Piketty*



 **CJ**
Cristianismo | Justicia



NOTAS

Imaginación social para la justicia, misión de la universidad¹

José María Margenat Peralta S.I.²

Resumen: A partir del concepto "imaginación social" utilizado por Pablo VI y de la tensión virtuosa entre mediocritas y radicalidad se reflexiona en tres tiempos: la propuesta de una nueva síntesis humanista (momento hermenéutico), la necesidad de indagar los criterios y lugares sociales de la misión universitaria (momento epistemológico) y la unidad intrínseca entre formación ética y compromiso por la justicia en un proyecto de educación humanista (momento ético-político). El autor concluye con la propuesta de una triple cuenta de resultados: inclusividad sostenible, calidad y solidarismo humanista integral.

Palabras clave: imaginación social, nueva síntesis humanista, triple cuenta de resultados.

A social imagination for justice, a mission of the university

Abstract: From the concept "social imagination" used by Paul VI and the virtuous tension between mediocritas and radicality, author reflects in three stages: the proposal for a new humanistic synthesis (hermeneutical moment), the need to investigate the criteria and social venues university mission (epistemological moment) and the intrinsic unity

L'imagination sociale pour la justice, mission de l'université

Résumé: Du concept «imaginaire social» utilisé par Paul VI et la tension vertueuse entre mediocritas et radicalité reflète en trois étapes: la proposition d'une nouvelle synthèse humaniste (moment herméneutique), la nécessité d'enquêter sur les critères et lieux sociaux mission universitaire (moment épistémologique) et l'unité intrinsèque entre la

¹ El texto reproduce con ligeras variaciones la comunicación oral "La misión de la universidad en el trabajo por la justicia social" en la mesa sobre "La aportación de la universidad al humanismo" (3-VII-2015) en el Segundo simposio de Pensamiento Social Cristiano de UNJES, celebrado en Barcelona, en el IQS.

² Profesor de Historia de la Filosofía Política, Departamento de Humanidades y Filosofía, Universidad Loyola Andalucía. margenat@uloyola.es

between ethics training and commitment to justice in a liberal arts education project (ethical-political moment). The author concludes with the proposal of a triple bottom line: inclusivity and sustainability, quality and comprehensive humanist solidarism.

Keywords: Social imagination, new humanistic synthesis, triple bottom line.

formation et l'engagement éthique à la justice dans un projet d'éducation d'arts libéraux (moment éthico-politique). L'auteur conclut avec la proposition d'un triple bottom line: inclusivité intégrale, qualité et le solidarisme humaniste globale.

Mots clé: L'imagination sociale, nouvelle synthèse humaniste, triple bottom line.

Recibida: 16 de enero de 2016.

Jamás en cualquier otra época había sido tan explícito el llamamiento a la imaginación social. El surgir de la civilización urbana que acompaña, ... ¿no es, en realidad, un verdadero desafío lanzado a la sabiduría del hombre, a su capacidad de organización, a su imaginación prospectiva? Es necesario consagrar a ella esfuerzos de invención y de capitales.... Si el hombre se deja desbordar y no prevé a tiempo la emergencia de los nuevos problemas sociales, éstos se harán demasiado graves como para que se pueda esperar una solución pacífica. (Pablo VI, Octogesima adveniens, cfr. nn. 10 y 19, 1971).

I. Una tensión como punto de partida

La vida virtuosa, leemos en la *Ética* a Nicómaco, se ensaya necesariamente en una tensión existente entre la moderación de los medios –la *mediocritas* o *μεσότης* (*mesótês*), lugar de la *virtus* en el término medio en relación con los extremos y en relación con las propias capacidades– y la *radicalidad constitutiva de la virtud*, que se traduce en el alumbramiento del potencial interior de cada persona por la acción mayéutica, la a veces llamada a veces excelencia, que nosotros, sirviéndonos del vocablo de la tradición ignaciana, preferiríamos llamar simplemente “tensión por el *magis*”. Esta radicalidad es doble: por lo que implica de enraizamiento y por lo que señala de extremosidad tensional. En la medida en que se funda en las posibilidades reales que anidan en el interior de la persona, donde habita la verdad,¹ es radical porque se enraíza en lo interior profundo; pero en la medida en que dirige su desarrollo a las mayores posibilidades, es también radical porque abre horizontes inéditos de humanización, presentes en el *homo absconditus* en quien anida toda esperanza.

En 1547 el virrey español de Sicilia pidió que los jesuitas establecieran un colegio para seglares en Mesina. “¿Para qué?”, se le preguntó. “Para reformar la isla”, contestó. Según cuentan, Ignacio, cuando esos hombres partieron para Mesina, les dijo: “Si vivimos diez años más, veremos grandes cosas”.² Desde el comienzo, la educación jesuita se propuso la formación de buenos ciudadanos y la contribución a la existencia de buenas ciudades; desde el principio (Mesina fue, *sensu stricto*, el primer modelo de colegio de la Compañía) se propuso para “reformar” la sociedad; desde el principio la educación jesuita ha sido una educación cívica

¹ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De magistro* 11:88 y *De vera religione* 39:72, “Nolite foras ire, in teipsum reddi; in interiore homine habitat veritas”; alguna versión lee: “in interiore hominis”, pero preferimos la primera.

² Cf. J. J. ROMERO RODRÍGUEZ (2007) “Misión de una Universidad jesuita: retos y líneas de futuro”: *Revista de Fomento Social* 393-418 (418).

enraizada en la tradición humanista italiana, “recibida” junto a otras fuentes inspiradoras en la *ratio studiorum*.³ Ya en el colegio de Mesina cuyo primer rector fue el jesuita Jeroni Nadal se tenía por obligatoria la lectura humanista y formativa de la Ética a Nicómaco.⁴

La tensión descrita necesita y exige el discernimiento como juicio práxico sobre las posibilidades de futuro de este “mundo” (de este orden cósmico, alternativo al caos presente), desde la paciencia de Dios y la prudencia humana (*sofrosyne*). No hay trabajo por la justicia social sin paciencia y sin prudencia. Entre *patientia Dei* y *prudentia humana*, entre moderación y radicalidad, queda abierto un espacio para el discernimiento de los medios, de manera que, considerando siempre a las mujeres y a los hombres, a las personas, como fines, nunca como medios⁵, nos hagamos la pregunta, también ésta radical: ¿qué justicia debe brotar y crecer en la sociedad para que esas personas puedan vivir una existencia digna de hermanos, la fraternidad que proviene de su condición humana creatural? La tensión de esta pregunta se articula en tres momentos: el hermenéutico, el epistemológico y el ético-político.

2. El momento hermenéutico

Puesto que es más difícil que antes “sintetizar las varias disciplinas y ramas del saber, como afirma la Constitución *Gaudium et spes* (n. 61), al haber disminuido “la capacidad para captar y armonizar orgánicamente” el saber, ya que cada vez se desdibuja más la imagen del hombre universal. Esta estructura de la persona la describía el Concilio cuyo recuerdo hacemos, con cuatro palabras: inteligencia, voluntad, conciencia y fraternidad. ¿Ha cambiado el diagnóstico? Quizá podríamos subrayar que, cincuenta años después, esa capacidad de síntesis sigue disminuyendo, y la persona integral es menos visible en una sociedad líquida, en una deconstrucción permanente en fragmentos, en la era del vacío y del imperio

³ Cf. J. M. MARGENAT (2010) *Competentes, conscientes, compasivos y comprometidos. La educación de los jesuitas*, Madrid, PPC, así como los estudios, entre otros, de Miquel Batllori, Delio Cantimori, Federico Chabod, Gabriel Codina y Eugenio Garin.

⁴ Cf. J. M. MARGENAT (2016) “El sistema educativo de los primeros jesuitas”, aceptado para su publicación en *Arbor* 192.

⁵ Kant escribía: “El ser racional debe considerarse siempre como legislador en un reino de los fines posibles por la libertad” (*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, cap. 2; 4, 434 de la edición de la Academia prusiana).

de lo efímero, por usar las expresiones de pensadores actuales, tan distintos entre ellos como Z. Bauman, N. Elias o G. Lipovetsky.

La persona a la que nos dirigimos, también educativa y universitariamente, ha sido sanada desde la resurrección de los tiempos finales, anticipada en Cristo, y vive atraída por esa resurrección, en la espera de la Pascua que adviene ahora en el tiempo humano, como anticipación virtual y virtuosa de un acontecimiento real. La justicia de Dios se ha anticipado ya del todo y la justicia humana participa internamente de esa justicia. Esta es la condición de posibilidad de la persona integral a la que la universidad quiere ofrecer una nueva síntesis humanista.

Poner en juego estas posibilidades para la educación de las personas, “para el pleno desarrollo cultural (*Gaudium et spes* n.____) no puede hacerse si no se cuida la pregunta a fondo por el sentido de la cultura y de la ciencia para la persona humana.

En esta pregunta a fondo se sitúan la educación, la investigación y la transferencia universitarias. Si no nos hacemos la pregunta a fondo, no estamos siendo universidades jesuitas. Si las universidades jesuitas no asumen esta pregunta a fondo, mejor que no existan, porque pensando universitaria y cristianamente ésta es la única razón de su existencia.⁶

Hoy las cosas no han cambiado a mejor, más bien han empeorado por la progresiva fragmentación de los saberes. Hoy se requieren nuevos esfuerzos de comprensión unitaria, de *hermeneia* y de *nueva síntesis humanista*, como afirma la encíclica de Benito XVI *Caritas in veritate* (n. 21). La universidad católica es el lugar natural para trabajar por esa síntesis humanista integral⁷, por la justicia social. Por eso pensamos que la institución universitaria es un campo privilegiado para la promoción de la justicia en el largo plazo, al menos en tres ámbitos:⁸

⁶ Cf. S. ZAMAGNI (2013), “A identidades e a missão de uma universidade católica na atualidade”: *Cadernos ihu ideias* 11, 3-11, n° 185, Universidade Unisinos (Brasil) Instituto Humanitas Unisinos.

⁷ Cf. J. M. MARGENAT (2009) “La fraternidad, camino para la familia humana”: *Revista de Fomento Social* 64, 725-734 y J. M. MARGENAT (2014) “Caridad y verdad”, en J. SOLS (2014) *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in veritate*, Santander, Sal Terrae, 45-72; en ambos textos me he referido a esta nueva síntesis humanista que hay que promover en las universidades jesuitas, entendida como una expresión de aquel humanismo integral o nuevo humanismo teorizado por Jacques Maritain en los años 30 y propuesto por Pablo VI, Benito XVI y Francisco en diferentes documentos sociales. La formación de pensadores de reflexión profunda parece ser una de las misiones que dan sentido a las universidades jesuitas. Si logramos esa reflexión profunda unida a la imaginación social habremos contribuido a cambiar rectamente este mundo.

⁸ Según podemos leer en el Documento “La Promoción de la Justicia en las Universidades de la Com-

- a) La educación universitaria formativa según el conocido como paradigma Ledesma-Kolvenbach: lo que los estudiantes lleguen a ser;
- b) La investigación capaz de desentrañar las causas estructurales que dan lugar a la injusticia y de sugerir propuestas generadoras de mejoras significativas; y, por último,
- c) La institucionalidad universitaria como modelo de referencia en su entorno, en relación con la justicia; es decir, la cultura interna de cada institución universitaria, incluida en ella la responsabilidad social universitaria, así como el modo de enfrentar la realidad.

Por otra parte, la universidad católica ha de proponer una visión de las humanidades que integre la memoria humana del pasado y la prospectiva generadora de posibilidades de futuro, todo ello con el desarrollo de una razón en tres dimensiones: una razón anamnética, crítica de toda memoria, “cautiva y/o cautivada”, servil a los intereses de pocos o simplemente reproductora de un desorden impuesto; una razón profética anticipadora de experiencias de justicia realizada, y una razón mayéutica creadora de justicia.

En esto consiste esta *nueva síntesis humanista*, que reconcilia la fontalidad de Dios con la fraternidad entre los hombres y con la radicación en la tierra, casa común. De esta triple reconciliación habló la trigésimo quinta Congregación general de la Compañía de Jesús (2008) como una de las claves de actuales de comprensión de la misión.⁹

3. El momento epistemológico

La crisis no simplemente ha ocurrido, sino que puede ser un lugar epistemológico, una “ocasión”, escribía en 2009 Benito XVI, para “discernir y proyectar de un modo nuevo una *nueva síntesis humanista* (...) desde la imaginación social” (*Caritas in veritate*, n. ___).

pañía”, publicado en otoño de 2014 por el Secretariado para la Justicia Social y la Ecología. Cfr P. ALVAREZ, editor (2014) *Promotio Iustitiae* n. 116, 1-55; es cierto que consta como “no oficial” y “especial”, pero apareció con una carta de presentación o prefacio de Michael J. GARANZINI, Secretario de la Compañía de Jesús para la Educación superior y entonces Rector de la Universidad Loyola de Chicago y ahora su Canciller.

⁹En el decreto 3, “Desafíos para nuestra misión hoy”, se dice: “Llamados a establecer relaciones justas. Misión de reconciliación” (nn. 12-36).

El momento epistemológico de la misión universitaria formula aquellas preguntas inquietantes que permiten cuestionar las evidencias de nuestro conocimiento y de nuestros objetivos. La universidad debe contribuir al cambio social desde el trabajo por la justicia, formulando preguntas “molestas” sobre lo que sólo es “empíricamente” constatable o numéricamente expresable, previa reducción epistemológica.

La universidad, no es, o no debe ser, un lugar para simples evidencias empíricas o para la reproducción social del des-orden (la desigualdad estructural, donde un polo del imán es el factor causal del alejamiento del otro polo del imán, excluido o prescindible, los más ricos que no son tales casualmente junto a los más pobres, sino que son los más ricos porque expropian a los pobres y a los más pobres; la relación no es casual sino causal). Dicho de otra forma: si 62 personas en todo nuestro mundo tienen tanta riqueza como tres mil seiscientos millones de personas (lo que equivale a la mitad de la humanidad), eso no es ni puede ser casual. Es simplemente resultado causal de una distribución inequitativa de posibilidades que bloquea las capacidades de la gran mayoría de la humanidad. La universidad en general, y “a fortiori” las universidades jesuitas en cuanto sustantivamente son universidades, no pueden estar cerradas, ciegas epistemológicamente, ante esta injusticia que opaca la verdad de Dios (cfr. Carta de san Pablo a los Romanos 1:18 “... toda impiedad e injusticia que aprisionan la verdad en la injusticia”), ante esta verdad que pone en evidencia dónde se realiza la verdadera caridad, el amor en la verdad (*caritas in veritate*). Es una cuestión esencialmente epistemológica, no primariamente ética.

Los aspectos de la crisis y sus soluciones, así como la posibilidad de un nuevo desarrollo futuro, están cada vez más interrelacionados y se implican recíprocamente, requieren nuevos esfuerzos de comprensión unitaria y una nueva síntesis humanista escribió Benito XVI (*Caritas in Veritate*, n. 21). No hay posibilidad de responder a los retos del desarrollo que nos plantea esta injusticia estructural si no hacemos, como *pensadores de reflexión profunda*, como comunidad intelectual en las universidades, aquellos esfuerzos de comprensión unitaria y de la *nueva síntesis humanista* que este momento requiere.

Por esto proponemos como núcleo central de nuestra comunicación un esfuerzo para introducir en las universidades jesuitas un índice de evaluación de calidad que se centre en el desarrollo de la competencia o capacidad de *imaginación social aplicada* a la lucha contra la injusticia, la social y la ecológica. El momento epistemológico debe alejarse de la simple o cómplice reproducción social de la injusticia, para adentrarse en el terreno de la imaginación social de la justicia, a la que se refirió Pablo VI:

*Jamás en cualquier otra época había sido tan explícito el llamamiento a la imaginación social. Es necesario consagrar a ella esfuerzos de inversión y de capitales tan importantes como los invertidos en armamentos o para las conquistas tecnológicas.*¹⁰

¿Existe una misión de la universidad para ejercer esta imaginación social por la justicia? Creemos que sí, que la universidad debe incorporar a su proyecto la formación, la investigación y la transferencia sobre esta capacidad de imaginación social.

Pero, surge otra pregunta esencial: ¿la buscan o la desean nuestros estudiantes? Según el estudio llevado a cabo por la Federación Internacional de Universidades Católicas (FIUC) entre 2011 y 2014¹¹, cuando se les preguntó a aquéllos sobre las necesidades más importantes en su vida, sólo el 1,2% de los estudiantes en universidades católicas decía “interesarse por la política” como lo más importante para su formación y sólo el 10% de los estudiantes consideraba que el trabajo ideal al que aspiraban debería incluir “propósitos altruistas”. Si bien el 82,7 de los estudiantes encuestados en más de 200 instituciones de todo el mundo, creía que la democracia es la mejor forma de gobierno, la mayoría de los estudiantes se mantenía a distancia del “espectáculo” del mundo político en una corta distancia “reducida” a la familia, los amigos y los estudios. Mientras que para el 62,4 de los estudiantes lo más importante es conseguir un buen trabajo –y parece que en esto las universidades católicas destacan–, “fundar la propia familia” (45,4%) y “ganar mucho dinero” (30%), de manera llamativa contrasta que implicarse en movimientos pro-derechos humanos o similares sólo es importante para el 4,8%; tan sólo quedaba por debajo de esta necesidad percibida la de “profundizar en la fe en grupo” (el 2,6%). Estos universitarios dicen estar felices en sus vidas (la nota que ponen es de 5 sobre 6, muy alta) y no ser pesimistas como hace unos años, pero no les preocupan las grandes cuestiones con que se enfrenta la humanidad actual, sino las de “corta distancia”. La pregunta es obvia, aunque podrá ser tan hiriente como impertinente. ¿Para qué creamos o mantenemos universidades católicas?

Si leemos unas líneas más del citado texto de papa Montini llegamos a la advertencia, ¡urgente hace 44 años!: *Si la humanidad se deja desbordar y no prevé a tiempo la emergencia de los nuevos problemas sociales, éstos se harán demasiado graves como para que se pueda esperar una solución pacífica.* ¿Cuál tiene que ser la diferencia de renta entre Pozuelo (Madrid) y Sanlúcar de Barrameda (Cádiz)

¹⁰ PABLO VI (1971) Carta apostólica *Octogesima adveniens*, n. 19.

¹¹ Cf. el estudio de R. APARICIO, A. TORNOS y D. RODRÍGUEZ AZCÁRATE (2015) “Jóvenes en las universidades católicas. Encuesta internacional 2014”: *Concilium* 50, 227-247, estudio a partir del Informe “Las culturas de los jóvenes en las universidades católicas” de la FIUC de 2014, realizado a partir de más de 200 universidades y publicado en inglés, castellano y francés.

para que sean “un problema demasiado grave”? En el estudio, recientemente hecho público por el INE, que recoge indicadores de 109 ciudades españolas se destaca que la *ratio* que se establece entre los extremos es de 6,82 en lo que concierne a la renta y de 3,76 en lo que se refiere al desempleo.¹²

4. El momento ético-político

Estamos convocados a ejercer la imaginación social y *creativa* desde la profundidad del aprendizaje, la docencia, la investigación y la transferencia. El mundo no puede prescindir de la levadura de la universidades católicas para responder a los desafíos de la injusticia, y nosotros, universidades católicas, no tenemos razón de ser ni sentido, si no revisamos toda nuestra acción desde el compromiso y la acción por la justicia.

La reflexión ética y el compromiso por la justicia no son un añadido de calidad, ni una simple consecuencia lógica de un fundamento ajeno, sino que atraviesan y entrañan permanentemente la acción universitaria, toda la acción universitaria y cívica. La reflexión ética no es un sector, un área, una señal de nuestra identidad y misión, sino el nervio que recorre toda la identidad y la misión. Éstas no son dos polos, sino una sola realidad, aunque las distingamos para unir las en la praxis. Distinguimos identidad y misión para unir las en su realización: la identidad es la misión, y ésta es la identidad. No puede ser de otra manera, pues, como sabemos, desde *Gaudium et spes* la naturaleza de la Iglesia –su ser– se identifica con su misión –evangelizar.

De la misma manera, afirmamos que la ética no es sólo personal o sólo social; no hay dicotomías. Sólo logrando un compromiso virtuoso en nuestro ser social, nuestro ser humano, llegamos a ponernos en el camino de la plena humanización de nuestra realidad humana personal, a vivirnos como realidad vocacionada.

Pero el trabajo por la justicia desde la universidad es un ejercicio de razón y libertad, de verdadera *imaginación social*, que no puede reducirse a consignas, por aparentemente éticas que parezcan, ni a ideología, ni menos aún a consideraciones pietistas. La razón y la libertad, la imaginación social, “comparten un potencial revolucionario de enorme fuerza explosiva”¹³ y responden a una *obligación*, pero no a una necesidad fatídica, sino una obligación *en libertad*.

¹² *El País*, 1-VII-2015, 21.

¹³ BENITO XVI (2010) Encíclica *Spe salvi* n. 18.

Esta obligación responde a las preguntas: “¿qué podemos esperar?” y “¿qué no podemos esperar?”. Ciertamente, a partir de la calidad de nuestro análisis de la complejidad de lo real y de su carácter contradictorio e inabarcable, podemos esperar contribuir a una nueva síntesis humanista que proponga líneas de respuesta.

Mientras el progreso material es acumulativo, en los ámbitos de la conciencia ética y de la decisión moral no es posible un incremento de este tipo *por el simple hecho de que la libertad humana es siempre nueva y ha de tomar siempre de nuevo las propias decisiones*¹⁴.

Por tanto, la universidad no puede plantearse desde un hacer científico o académico-reproductor, para luego pasar un “control de calidad ética” externo, añadido, que garantizaría simplemente la buena orientación de fondo, sino que ha de plantear desde el comienzo toda su acción orientándose al fin último de la persona. Cuando, en la segunda mitad del siglo XVI, el jesuita castellano Ledesma proponía para la *Ratio* del Colegio romano las razones del estudio de las humanidades *en la república cristiana y en la Iglesia*, sostenía que aquel estudio era necesario para *el recto gobierno de los asuntos públicos y las (buenas) leyes* (el trabajo por la justicia, diríamos hoy) *pero, de manera integral* (una “nueva síntesis humanista”, integrada e integradora) *de forma que los estudiantes fueran llevados a su fin último, de manera más cómoda y fácil* (*commodius et facilius*)¹⁵.

Sólo desde la acción podemos entender el compromiso por la justicia. Sólo desde la correcta colocación hermenéutica y epistemológica. La concepción unitaria de la persona en la sociedad, el personalismo comunitario, y el desarrollo desde la práctica van unidos en el trabajo por la justicia. En este trabajo sucede el proceso de humanización y de construcción de la persona, no al revés. No se es primero persona y luego se trabaja por la justicia como consecuencia de la formación recibida, sino que se trabaja por la justicia y desde ese momento se va siendo persona, más persona, más humano. Por eso las actividades de compromiso, el aprendizaje/servicio, las experiencias de solidaridad, no son el corolario, sino el desencadenante del trabajo por la justicia para todos los miembros de la comunidad universitaria. Como expresó tantas veces el padre Kolvenbach, por ejemplo en el conocido discurso de la universidad de Santa Clara (California), este compromiso nace en la práctica y desde la práctica de estudiantes, docentes e investigadores.

¹⁴ Ibid. n. 24. Cfr. J. A. SENENT DE FRUTOS (2015) “Universidades jesuitas al servicio de la transformación social”, en *En Compañía. Jesuitas-SAFA-Úbeda*, 15-32.

¹⁵ Cf. J. M. MARGENAT (2010) cit., pp. 33 y 162 (y nota 63).

El mismo Kolvenbach decía que no era posible prescindir de las universidades para responder a los desafíos de la injusticia¹⁶.

¿Deberíamos ser evaluados como universidad católica en una imaginable triple cuenta de resultados? ¿Deberíamos ser evaluados no sólo en sostenibilidad –entendida como viabilidad económica–, en calidad de producción científico-investigadora y de capacitación profesional de excelencia? Podemos avanzar la pregunta: ¿cabe una evaluación en imaginación social y creativa en el trabajo por la justicia? Si no queremos que la pregunta por la razón de ser de las universidades católicas sea sólo una retórica impertinente, ¿deberíamos *entrar a fondo en esta espesura del compromiso y trabajo por la justicia*?¹⁷

Estamos convocados a aquella *imaginación social* de la que escribió Pablo VI en 1971. Desde ella –*imaginación creativa* la llamaba Adolfo Nicolás en la Universidad Iberoamericana de México (2010) y desde la profundidad del aprendizaje que acompañan e integran rigor intelectual, reflexión sobre la experiencia de la realidad, es posible “trabajar por construir un más humano, justo, sostenible y lleno de fe”.

5. Conclusión: una triple cuenta de resultados para las universidades jesuitas

Como hemos anticipado, nuestra propuesta es introducir en las universidades jesuitas un índice de evaluación de calidad, a modo de una triple cuenta de resultados, que haya que presentar en los órganos de gobierno de las mismas (patronatos, consejos de dirección, consejos de gobierno, senados académicos,...). En primer lugar, el resultado de la sostenibilidad humana, social, ecológica y económica de la institución universitaria, atendiendo a todos los aspectos incluidos en esa cuádruple

¹⁶ Lección inaugural en Universidad San Alberto Hurtado de Chile en P. H. KOLVENBACH (2009), *El P. Peter-Hans Kolvenbach, S. I. y la educación 1983–2007 (Selección de Escritos)*, Bogotá, ACODESI, pp. 243–252 (1–V–2006).

¹⁷ El 30 de marzo de 2012 el cardenal Peter K. A. Turkson, presidente del Pontificio Consejo «Justicia y Paz», en un discurso a dos mil empresarios cristianos presentes en el 24 Congreso mundial de UNIAPAC, celebrado en Lyon, Francia, presentó el documento “La Vocación del Líder Empresarial: Una Reflexión”, concebido como un vademécum dirigido a los profesores de las universidades y a los empresarios en su compromiso cotidiano para integrar la fe, actividad formativa y actividad laboral. Ciertamente, ¡hay que entrar en las espesuras!

rejilla, es decir a todos los agentes implicados en su desarrollo (*stakeholders*): la comunidad humana de personas, la cohesión y la reforma social, el impacto en el medio y finalmente la actividad económica con función social y, por tanto, con viabilidad. En segundo lugar, el resultado de la calidad docente e investigadora, y la transferencia social de conocimiento generada por las mismas. En tercer lugar, el resultado de la solidaridad humanista integral.¹⁸ A esta última nos hemos referido en la presente comunicación.

El resultado de la solidaridad humanista integral se podrá medir en la medida en que las instituciones hayan formulado en su llamado plan estratégico y en sus declaraciones de identidad y misión, visión y valores, el objetivo de lograr que los miembros de la comunidad universitaria, estudiantes, investigadores, administradores y personal de servicios y, por último pero no en último lugar, los profesores hayan avanzado en el desarrollo de la capacidad de *imaginación social aplicada* a la lucha contra la injusticia, la social y la ecológica. Ésta debería ser misión de todos y cada uno de los miembros de la comunidad universitaria y de ésta en su conjunto. La acción y el compromiso por la justicia se adentran así en el fruto de una sociedad más inclusiva en aspectos esenciales a los que afectan los derechos humanos: inclusividad de género, étnica, social (de clase o de los excluidos), ideológica, etc. Para esta acción y este compromiso hace falta que la comunidad universitaria, y cada uno de sus agentes, haga suya la imaginación social a que nos hemos referido antes. Ésa es la misión de la universidad jesuita, ésa es nuestra confianza, ése es nuestro desafío.

¹⁸ En el momento de enviar a imprenta este número se ha publicado un interesante Informe especial titulado "Por una economía global justa. Construir sociedades sostenibles e inclusivas": *Promotio Iustitiae* n. 121, 2016/1.

NOTAS

Hacia una democracia mundial: la idea de autoridad mundial en la doctrina social de la Iglesia

José Sols Lucia¹

Resumen: La expresión "autoridad mundial" fue usada por Juan XXIII en 1963 en su encíclica *Pacem in terris*, al servicio del bien común universal. Los grandes cambios en las relaciones internacionales exigen que para promover ese mismo bien común deba existir una autoridad pública mundial. Cincuenta años después, la democracia plantea el reto de una estructura global democrática con una ética civil cosmopolita como marco para un desarrollo humano integral.

Palabras clave: *autoridad mundial, bien común mundial, democracia mundial.*

Towards a global democracy: the idea of global authority on the social doctrine of the Church.

Abstract: The expression "global authority" was used by John XXIII in 1963 in his Encyclical *Pacem in terris*, at the service of the universal common good. The great changes in international relations require that to promote that same common good should there be a world public authority. Fifty years later, the democracy poses the challenge of a global democratic structure with a cosmopolitan civil ethics as a framework for

Vers une démocratie mondiale : l'idée d'autorité mondiale dans la doctrine sociale de l'Église.

Résumé: L'expression « autorité mondiale » a été utilisée par Jean XXIII en 1963 dans son encyclique *Pacem in terris*, au service du bien commun universel. Les grands changements dans les relations internationales ont besoin pour promouvoir ce bien commun d'une autorité publique mondiale. Cinquante ans plus tard, la démocratie pose le défi d'une structure démocratique mondiale avec une éthique civile cosmopolite comme cadre pour un développement humain intégral.

¹ Cátedra de Ética y Pensamiento Cristiano, IQS-Universidad Ramon Llull, Barcelona. jose.sols@iqs.url.edu

a comprehensive human development.
Keywords: world authority, common good, global democracy.

Mots clé: *autorité mondiale, bien commun, démocratie mondiale.*

Recibido: 11 de septiembre de 2015.

I. El concepto de autoridad mundial

Cuando en 1963, concretamente en la encíclica *Pacem in terris* (PT), el papa Juan XXIII habló de la necesidad de una *autoridad mundial*, inició una línea de reflexión en la doctrina social de la Iglesia que ha recorrido más de medio siglo, y que ha tenido una influencia importante en el pensamiento político contemporáneo.² El concilio Vaticano II, en particular su constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS) cuyo quincuagésimo aniversario conmemoramos en este II Simposio UNIJES de Pensamiento Social Cristiano, no fue una excepción, como veremos enseguida. El papa Juan XXIII partió de la idea de que la autoridad política es hoy insuficiente para lograr el bien común universal.

En otro tiempo los jefes de los Estados pudieron, al parecer, velar suficientemente por el bien común universal; para ello se valían del sistema de las embajadas, las reuniones y conversaciones de sus políticos más eminentes, los pactos y convenios internacionales (PT, 133).

Pero los tiempos han cambiado, afirma el papa:

en nuestros días, las relaciones internacionales han sufrido grandes cambios. Porque, de una parte, el bien común de todos los pueblos plantea problemas de suma gravedad, difíciles y que exigen inmediata solución, sobre todo en lo referente a la seguridad y la paz del mundo entero; de otra, los gobernantes de los diferentes Estados, como gozan de igual derecho, por más que multipliquen las reuniones y los esfuerzos para encontrar medios jurídicos más aptos, no lo logran en grado suficiente, no porque les falten voluntad y entusiasmo, sino porque su autoridad carece del poder necesario. Por consiguiente, en las circunstancias actuales de la sociedad, tanto la constitución y forma de los Estados como el poder que tiene la autoridad pública en todas las naciones del mundo, deben considerarse insuficientes para promover el bien común de los pueblos (PT, 134-135).

Bien común y autoridad pública van de la mano. No se puede dar el uno sin la otra. Para cuidar el bien común, es necesario que haya una autoridad pública que vele por esa misión. Esto no significa que la autoridad pública sea la única responsable, en absoluto: el bien común debe ser buscado por todos los ciudadanos y por todas las organizaciones. No obstante, es necesaria una autoridad pública que legisle, gobierne y juzgue pensando en el bien común. Así lo expone el papa Juan:

Ahora bien, si se examinan con atención, por una parte, el contenido intrínseco del bien común, y por otra, la naturaleza y el ejercicio de la autoridad pública, todos habrán de reconocer que entre ambos existe una imprescindible conexión. Porque el orden moral, de la misma manera que exige una autoridad pública para promover el bien común en

² Este estudio se inscribe en una investigación, parte de la cual ha sido ya publicada (Sols, 2015). Seguiremos de cerca ese artículo, en algunos casos de manera literal, sin citarlo cada vez.

la sociedad civil, así también requiere que dicha autoridad pueda lograrlo efectivamente. De aquí nace que las instituciones civiles en medio de las cuales la autoridad pública se desenvuelve, actúa y obtiene su fin deben poseer una forma y eficacia tales, que puedan alcanzar el bien común por las vías y los procedimientos más adecuados a las distintas situaciones de la realidad (PT, 136).

Es lógico afirmar que si el bien común es hoy universal, y no sólo nacional o local, entonces deba haber una autoridad política mundial.

Y como hoy el bien común de todos los pueblos plantea problemas que afectan a todas las naciones, y como semejantes problemas solamente puede afrontarlos una autoridad pública cuyo poder, estructura y medios sean suficientemente amplios y cuyo radio de acción tenga un alcance mundial, resulta, en consecuencia, que, por imposición del mismo orden moral, es preciso constituir una autoridad pública general (PT, 137).

El papa no afirma que esta estructura deba ser democrática, sino que más bien apuesta por un poder mundial fruto de una delegación de poder realizada por las naciones, ya sean estas democráticas o no. Ahora bien, nosotros no podemos dejar de afirmar que para que una autoridad pública tenga legitimidad moral, deberá ser democrática, tanto si es nacional como si es global. Quizás el papa Juan XXIII no se atrevió a tensar demasiado la cuerda, por lo que se limitó a decir que esta autoridad mundial no debería ser una imposición de unos sobre otros, sino un acuerdo de todos los Estados.

Esta autoridad general, cuyo poder debe alcanzar vigencia en el mundo entero y poseer medios idóneos para conducir al bien común universal, ha de establecerse con el consentimiento de todas las naciones y no imponerse por la fuerza. La razón de esta necesidad reside en que, debiendo tal autoridad desempeñar eficazmente su función, es menester que sea imparcial para todos, ajena por completo a los partidismos y dirigida al bien común de todos los pueblos. Porque si las grandes potencias impusieran por la fuerza esta autoridad mundial, con razón sería de temer que sirviese al provecho de unas cuantas o estuviese del lado de una nación determinada, y por ello el valor y la eficacia de su actividad quedarían comprometidos (PT, 138).

La misión que tendría esta autoridad mundial consistiría, según Juan XXIII, en la defensa de los derechos de todas las personas, sin excepción alguna (PT, 139). No debería producirse en ningún caso una pérdida de poder por parte de los Estados, sino una delegación de poder siguiendo el *principio de subsidiariedad*, de manera que la autoridad mundial abordaría sólo aquello que los Estados-nación no alcanzaran a solucionar, y les dejaría a estos aquello que sí pudieran asumir (PT, 140-141). Desafortunadamente, la ONU no ha jugado históricamente este papel, dado que se ha limitado a definir y a promover los derechos humanos, sin duda algo muy importante, pero carece de estructura política para legislar, gobernar o juzgar (PT, 142-145).

Como decíamos, el papa Juan XXIII inició una reflexión que se ha prolongado hasta el día de hoy a través de documentos como la constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS), del concilio Vaticano II, de 1965 (GS, 83-90); en la encíclica de Pablo VI, *Populorum progressio* (PP, 43-80), de 1967, donde el papa expone de forma abierta el alto grado de conexión mundial de los problemas de la humanidad, por lo cual su solución sólo puede ser abordada de manera global; en la encíclica de Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, de 1987 (SRS, 44-45); en otra encíclica de este mismo papa, *Centesimus annus*, de 1991 (CA, 52); y en la encíclica *Caritas in veritate* (CV), de Benedicto XVI, de 2009; apenas, en cambio, en la más reciente exhortación apostólica de Francisco, *Evangelii Gaudium*, de 2013, a pesar de su preocupación por la dirección que sigue hoy la globalización (EG, 52-75).³ Vamos a destacar algunas ideas que estos documentos aportan a la propuesta de una autoridad mundial.

En 1965, los padres del concilio Vaticano II dedicaron una sección de la constitución pastoral *Gaudium et spes* al tema “Edificar la comunidad internacional” (GS, 83-90). En aquella sección se afirmaba esta idea:

Fúndense instituciones capaces de promover y de ordenar el comercio internacional, en particular con las naciones menos desarrolladas, y de compensar los desequilibrios que proceden de la excesiva desigualdad de poder entre las naciones. Esta ordenación, unida a otras ayudas de tipo técnico, cultural o monetario, debe ofrecer los recursos necesarios a los países que caminan hacia el progreso, de forma que puedan lograr convenientemente el desarrollo de su propia economía (GS, 86).

De este modo, vemos que el concilio subraya la necesidad que la humanidad tiene de dotarse de estructuras supranacionales para organizar realidades humanas tan importantes como, por ejemplo, el comercio global o la cooperación internacional (GS, 87), a fin de lograr el bien común universal, evitando que unos pueblos vivan con estándares de vida muy superiores al de otros países. El concilio prefirió quedarse aquí y no concretar más. Su mensaje quedó en el orden de la exhortación, pero no llegó a ser una propuesta clara y concreta; esa exhortación fue dirigida a toda la comunidad internacional, pero muy en particular a los cristianos laicos, que deberían ser inspiradores de humanismo en lo social, en lo político y en lo económico:

Cooperen gustosamente y de corazón los cristianos en la edificación del orden internacional con la observancia auténtica de las legítimas libertades y la amistosa fraternidad con todos, tanto más cuanto que la mayor parte de la humanidad sufre todavía tan grandes necesidades, que con razón puede decirse que es el propio Cristo quien en los pobres levanta su voz para despertar la caridad de sus discípulos (GS, 88).

³ Este escrito es anterior a la publicación de la encíclica *Laudato si'*, del papa Francisco (junio de 2015), por lo que no la tendremos en cuenta en nuestro estudio.

En 1967, en su encíclica *Populorum progressio*, el papa Pablo VI retomó este tema. En ella habla de la necesidad de “construir un mundo donde todo hombre, sin excepción de raza, religión o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, emancipado de las servidumbres que le vienen de la parte de los hombres y de una naturaleza insuficientemente dominada; un mundo donde la libertad no sea una palabra vana y donde el pobre Lázaro pueda sentarse a la misma mesa que el rico (PP, 47). Para llegar a ello hace falta una transformación en dos órdenes: en la subjetividad del corazón humano (cambio de actitudes y de valores) y en la objetividad de las estructuras.

Hará falta ir más lejos aún. Nos pedimos en Bombay la constitución de un gran Fondo mundial alimentado con una parte de los gastos militares, a fin de ayudar a los más desheredados. Esto que vale para la lucha inmediata contra la miseria, vale igualmente a escala del desarrollo. Sólo una colaboración mundial, de la cual un fondo común sería al mismo tiempo símbolo e instrumento, permitiría superar las rivalidades estériles y suscitar un diálogo pacífico y fecundo entre todos los pueblos (PP, 51).

No basta con acuerdos bilaterales, por muy importantes que sean estos; hace falta constituir ese foro global y estable:

Sin duda, acuerdos bilaterales o multilaterales pueden seguir existiendo: ellos permiten sustituir las relaciones de dependencia y las amarguras surgidas en la era colonial por felices relaciones de amistad, desarrolladas sobre un pie de igualdad jurídica y política. Pero, incorporados en un programa de colaboración mundial, se verían libres de toda sospecha. Las desconfianzas de los beneficiarios se atenuarían. Estos temerían menos ciertas manifestaciones disimuladas bajo la ayuda financiera o la asistencia técnica de lo que se ha llamado el neocolonialismo, bajo forma de presiones políticas y de dominación económica encaminadas a defender o a conquistar una hegemonía dominadora (PP, 52).

En este mismo texto, Pablo VI subrayaba la importancia de vertebrar una autoridad mundial, que constituiría una estructura global que se hiciera cargo del desarrollo humano, del comercio, de los derechos humanos, de toda una serie de realidades globales que el propio papa ha ido mencionando:

Esta colaboración internacional de alcance mundial requiere unas instituciones que la preparen, la coordinen y la rijan hasta constituir un orden jurídico universalmente reconocido. De todo corazón, Nos alentamos las organizaciones que han puesto mano en esta colaboración para el desarrollo, y deseamos que crezca su autoridad. ‘Vuestra vocación dijimos a los representantes de las Naciones Unidas en Nueva York es la de hacer fraternizar no solamente a algunos pueblos, sino a todos los pueblos. ¿Quién no ve la necesidad de llegar así progresivamente a instaurar una autoridad mundial que pueda actuar eficazmente en el terreno jurídico y en el de la política?’ (PP, 78).

Si Juan XXIII había iniciado, con *Pacem in terris*, la tradición acerca de la reflexión sobre la autoridad mundial en la doctrina social de la Iglesia, es Pablo VI quien da

continuidad a esta línea con *Populorum progressio*. Y precisamente en esa continuidad histórica, el papa Juan Pablo II retoma este tema veinte años después, en *Sollicitudo rei socialis* (SRS), de 1987. Juan Pablo II habla más de lo regional que de lo global porque es consciente de que no se podrá llegar de lo nacional a lo global si no es a través de lo regional, como sería el caso de nuestra Unión Europea.

La interdependencia es ya una realidad en muchos de estos países. Reconocerla, de manera que sea más activa, representa una alternativa a la excesiva dependencia de países más ricos y poderosos, en el orden mismo del desarrollo deseado, sin oponerse a nadie, sino descubriendo y valorizando al máximo las propias responsabilidades. Los países en vías de desarrollo de una misma área geográfica, sobre todo los comprendidos en la zona 'Sur', pueden y deben constituir como ya se comienza a hacer con resultados prometedores nuevas organizaciones regionales inspiradas en criterios de igualdad, libertad y participación en el concierto de las naciones. La solidaridad universal requiere, como condición indispensable, su autonomía y libre disponibilidad, incluso dentro de asociaciones como las indicadas. Pero, al mismo tiempo, requiere disponibilidad para aceptar los sacrificios necesarios por el bien de la comunidad mundial (SRS, 45).

Sólo cuatro años después, en 1991, el mismo papa Juan Pablo II volvía a escribir sobre este tema en *Centesimus annus*:

Así como dentro de cada Estado ha llegado finalmente el tiempo en que el sistema de la venganza privada y de la represalia ha sido sustituido por el imperio de la ley, así también es urgente ahora que semejante progreso tenga lugar en la Comunidad Internacional (CA, 52).

Según el papa Juan Pablo II, esta estructura política global tendría en el mundo la función histórica que ha tenido en las naciones durante varios siglos el Estado moderno: preservarnos de la violencia y de la injusticia.

Benedicto XVI no dudó en abordar este tema en *Caritas in veritate*, en 2009, una encíclica prevista inicialmente para el año 2007, con motivo de los cuarenta años de la *Populorum progressio*, pero cuya publicación fue retrasada cuando se empezaron a detectar los primeros síntomas de crisis económica mundial. Así, esta crisis, que estalló con toda su fuerza en 2008, constituye el contexto de *Caritas in veritate*, lo que lleva al papa a hablar abiertamente de la necesidad de reformas radicales que vayan desde la orientación personal a la caridad hasta lo estructural, donde la caridad también debería estar presente. Tradicionalmente, la caridad parecía un terreno acotado a lo personal, a lo privado, como mucho presente en el terreno de las pequeñas instituciones. No obstante, la caridad debe estar presente en todos los órdenes de lo humano. Por ello, el papa apuesta por una visión holística que acabe con esa absurda dicotomía moderna que separa el individuo de la sociedad, lo privado de lo público.

En estos términos sintetiza la profesora Maria Dolores Oller la aportación de la encíclica a esta temática:

A ello apunta Caritas in veritate al proponer una definición de bien común que desborda comprensiones localistas, centradas en el Estado-nación: 'En una sociedad en vías de globalización, el bien común y el esfuerzo por él han de abarcar necesariamente a toda la familia humana, es decir, a la comunidad de los pueblos y naciones, dando así forma de unidad y de paz a la ciudad del hombre, y haciéndola en cierta medida una anticipación que prefigura la ciudad de Dios sin barreras' (CV 7). La noción clásica de bien común de la doctrina social de la Iglesia toma, así, un sesgo universalista, pues se habla de un bien común de toda la familia humana (CV 7). Hoy, al vivir en un mundo interconectado, ya no se puede defender el bien común de unos frente al de otros. En este sentido, Caritas in veritate habla de la necesidad de dar respuesta a los retos de la globalización desde una solidaridad universal (CV 43, 59), entendida como solidaridad internacional (CV 49, 50, 61, 67) y entre los pueblos (CV 60), tendente a lograr la meta de un auténtico desarrollo planetario (CV 59), al tener como referente la única comunidad de la familia humana (CV 54). El hecho de asumir sin ambages el bien común mundial (CV 41), global (CV 57) o universal (CV 76), nos urge a ser todos responsables de todos (CV 38), único modo de conducir el proceso de globalización hacia metas de humanización solidaria (CV 42) (OLLER, en SOLS, 2014, 327).

Siguiendo la lógica de esta encíclica, podemos afirmar que cada vez tiene menos sentido hablar acerca de la humanidad en categorías culturales, locales, nacionales o regionales. Ha nacido la globalización, y con ella un nuevo lenguaje, que es el que hay que utilizar cada vez más. La problemática del bien común no es una excepción, por lo que no debe ser abordada ya sólo en categorías culturales, locales, nacionales o regionales, sino que debe ser analizada en lenguaje global. En el siglo XXI estamos ante el reto de traducir el discurso político-filosófico que ha fundamentado la democracia y el Estado de derecho al lenguaje global. Si creemos en la democracia, debemos creer en la democracia mundial; si creemos en el Estado de Derecho, debemos creer en el Estado de derecho mundial; si creemos en los derechos humanos, debemos reconocer que lo son de todos los seres humanos, y no sólo de los ciudadanos occidentales, que es lo que solemos creer en nuestro imaginario colectivo, por mucho que nos dé vergüenza reconocerlo.

2. Transición: El reto de una estructura democrática global

Acabamos de hablar de *democracia mundial*. No es una exageración semántica: aquí defendemos la necesidad de construir una democracia mundial donde todos los ciudadanos del mundo puedan votar, sin duda algo que resulta hoy utópico, tan utópico como la democracia nacional hace sólo dos siglos, entonces una

utopía, hoy una realidad. Se trataría de construir un parlamento mundial donde todos los ciudadanos del mundo, sin excepción, estuvieran representados a través de un proceso impecablemente democrático. En el siglo XX hubo dos hitos que apuntaron en esta dirección. De uno ya hemos hablado: la encíclica *Pacem in terris*, de Juan XXIII, en 1963, inspirada en la crisis mundial de los misiles cubanos (los famosos trece días de octubre de 1962). El otro es la fundación de la Organización de Naciones Unidas (ONU) en San Francisco, en 1945, con el precedente de la Sociedad de Naciones, creada en el Tratado de Versalles, en 1919, que no logró durar muchos años. Durante sus setenta años de historia, la ONU ha sido un foro muy importante donde todos los países han tenido voz, pero lamentablemente esta institución no ha logrado superar dos problemas: primero, su estructuración corresponde al resultado de la II Guerra Mundial, con lo que la ONU está siempre marcada por esta componente posbélica; y segundo, en la ONU no están representados los ciudadanos del mundo, sino los gobiernos de los países, dictaduras incluidas.

Diversos “think tanks” en todo el mundo, animados por el entonces secretario de Naciones Unidas, Kofi Annan, presentaron proyectos de democracia mundial, como por ejemplo uno elaborado en el Club de Roma, en el que participamos activamente (SOLS et al, 2007; SOLS - MELLA, 2009). No los estudiaremos aquí, porque salen del objetivo de este estudio. Sin embargo, sí queremos mostrar que entre el horizonte apuntado por la doctrina social de la Iglesia en su llamada a la necesidad de construir una autoridad mundial y los proyectos concretos como el del Club de Roma hace falta una zona intermedia, un puente, que no es otro que el de una ética global compartida por todos.

3. La ética civil mundial como marco

Cualquier proyecto de gobernabilidad democrática global necesita de una *ética mundial*. Una ética mundial compartida no significa que deba haber un pensamiento moral único. La democracia se basa en la aceptación de la diversidad, en un complejo sistema de representaciones mayoritarias, de equilibrio entre poderes y de control del poder por parte de la población. Ahora bien, para fundamentar la democracia, ya sea local, nacional, regional o global, se hace necesaria una cierta cultura y una cierta ética comunes.

Esta ética común debe ser *civil, dialogal, de mínimos, cordial y mundial*. La autora que más y mejor ha trabajado el tema de la *ética civil* en España es Adela Cortina. Para la profesora Cortina, la ética civil parte de la toma de conciencia de la pluralidad

cultural en una sociedad dada, en particular, la sociedad urbana moderna. No se ve con buenos ojos que una cultura se imponga sin más sobre las demás (*modelo de sociedad culturalmente homogénea*), ni siquiera que todas convivan en la misma ciudad sin verdadero contacto entre ellas, lo que constituiría una *tolerancia sólo pasiva*, propia del *modelo multicultural*, criticado estos últimos años en Alemania por la canciller Angela Merkel por haber representado un fracaso histórico en la integración cultural de extranjeros, en particular los turcos.⁴ En cambio, en el *modelo intercultural* la *ética civil* requiere aceptar la pluralidad, poner en situación de franco diálogo a unos con otros con la idea de ir percibiendo poco a poco aquello que todos los grupos culturales de una misma sociedad tienen en común, lo que Cortina denomina *ética de mínimos* (CORTINA, 1992; 2008): unos valores morales que, aunque poco abundantes, sean compartidos por todos los ciudadanos, sea cual sea su cultura de origen o su religión. Es esta una *ética dialogal* -puesto que se construye dialogando a partir de la diversidad-, *mínima* -dado que apunta al hallazgo de unos valores morales comunes, por pocos que sean-, *civil* -porque la promueven ciudadanos, sin diferencias de dignidad entre ellos, no súbditos de un rey absoluto, ni siquiera fieles de una religión positiva- y *cordial* -porque no debería ser elaborada sólo a partir del frío diálogo racional, por muy importante que este sea, sino también a partir de la amistad, de la buena vecindad, del compañerismo y de la sintonía afectiva (Cortina, 2007).

Cortina no desarrolla excesivamente *lo internacional* de esta *ética cívica*, que más bien queda concentrada en la diversidad cultural *intranacional*. Sí subraya, en cambio, *lo universal* de esta *ética* (Cortina, 2007, 117-119), en el sentido kantiano de la expresión: un criterio formal aplicable a cualquier situación humana de características similares, en este caso, una sociedad pluricultural.

Por ello, debemos ir a los trabajos del teólogo suizo Hans Küng para encontrar la idea de una *ética mundial* (en alemán, *Weltethos*). Küng fue el redactor de la *Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo* (KÜNG y KUSCHEL, 1994), en el que este parlamento expuso las conclusiones de su primera sesión, celebrada en Chicago, en 1993. De hecho, el primer Parlamento de las Religiones del Mundo había tenido lugar a finales del siglo XIX, concretamente en 1893, en la ciudad de Chicago, con la intención de proseguir sus trabajos en años posteriores. No obstante, los convulsos primeros años del siglo XX, la I Guerra Mundial (1914-1918), el ascenso de los totalitarismos (años 30), la II Guerra Mundial (1939-1945) y la Guerra Fría (1945-1989) pospusieron *sine die* la siguiente sesión, que se acabaría celebrando cien años después, en 1993, de nuevo en Chicago. Esta se considera

⁴ Cfr. J. Sols (2010), "La Europa de Merkel": *La Vanguardia*, Barcelona, 27-X-2010, 23.

de facto la primera sesión, seguida de las celebradas en Ciudad del Cabo (1999), Barcelona (2004), Monterrey (2007) y Melbourne (2009). Anulada la convocatoria de Bruselas 2014 por falta de financiación, la próxima sesión se celebrará en Salt Lake City, Utah, Estados Unidos, los días 15-19 de octubre de 2015.

Los estudios posteriores en esta línea del teólogo suizo han sido abundantes. Las tres partes en que divide su trabajo, *Proyecto de una ética mundial* (KÜNG, 2000), corresponden a sendas tesis:

- a) *“No hay supervivencia sin una ética mundial. Por qué necesitamos un talante ético global”* (KÜNG, 2000, 15-91). Una vida en común en la Tierra requiere necesariamente de unos ciertos valores compartidos. Por ello, KÜNG afirma que “sin moral, sin normas éticas universalmente obligantes,⁵ sin *global standards*, las naciones se van a ver abocadas, por decenios de acumulación de problemas, a una crisis colapsante, es decir, a la ruina económica, el desmoronamiento social y la catástrofe política. En otras palabras -continúa KÜNG-, necesitamos una reflexión sobre el *talante ético*, sobre el comportamiento moral del hombre; necesitamos la *ética*, la doctrina filosófica o teológica sobre los valores y las normas que han de regir nuestros proyectos y acciones” (KÜNG, 2000, 43).
- b) *“No hay paz mundial sin paz religiosa. Un camino ecuménico entre el fanatismo y el olvido de la verdad”* (KÜNG, 2000, 93-131). El peso cultural y ético de las grandes religiones en el mundo es considerable. KÜNG defiende que si se logra una verdadera paz entre las religiones, esto es, una auténtica toma de conciencia de que las diferentes religiones promueven la vida digna de todos los hombres, sin excluir a nadie, de que la vida de una comunidad religiosa no debería nunca oponerse a la vida de otra, entonces está allanado el camino de la paz mundial (KÜNG, 2000, 98).
- c) *“No hay paz religiosa sin diálogo entre las religiones. Prolegómenos para un análisis de la situación religiosa de nuestro tiempo”* (KÜNG, 2000, 133-167). Si las religiones pueden dialogar entre sí, entonces todo es posible. Históricamente, las religiones culturales se han caracterizado por su cerrazón sistémica, por constituir un universo coherente dentro del cual todo tenía sentido, y fuera del cual nada lo tenía, así, sin matices. Hasta hace sólo cuatro días, hablar de diálogo interreligioso era como proclamar la cuadratura del círculo. *Eppur si muove!* Sin duda, algo se está moviendo. Poco a poco, a un paso sumamente lento, hay algo que

⁵ Aquí KÜNG apunta a una ética deontológica, esto es, basada en normas de obligado cumplimiento que el hombre se da a sí mismo de manera autónoma.

va creciendo: se inicia en G. W. F. Hegel,⁶ pasa por Oswald Spengler,⁷ Arnold Toynbee,⁸ Martin Buber,⁹ Mircea Eliade,¹⁰ el propio Hans Küng,¹¹ y más cerca de nosotros, Raimon Panikkar¹² y Javier Melloni.¹³ Poco a poco vamos viendo que las grandes tradiciones religiosas son más permeables de lo que creíamos: cada una de ellas puede recorrer culturas distintas sin desaparecer del todo, tal como un mismo río adquiere formas muy distintas en función de los paisajes que atraviesa, desde los rápidos de las montañas hasta los suaves meandros del delta. Una misma religión puede contener enormes diferencias culturales en su propia historia, y una religión es culturalmente muy distinta a otras, y sin embargo el diálogo es posible: lo es cuando se descubre que una religión aporta algo de lo que otra carece. Sintéticamente: las *religiones semíticas* (judaísmo, cristianismo e Islam) aportan el *encuentro hombre-Dios*; las *religiones indias* (primitiva religión de los Upanishads, budismo e hinduismo), la *experiencia mística de la unidad*; y las *religiones chinas* (confucianismo y taoísmo), la *impronta sapiencial y la idea de armonía* (KÜNG, 2000, 155), sin olvidar, por supuesto, otras tradiciones religiosas menos elaboradas en su formulación, como son las precolombinas (*experiencia de unión cósmica*) o las africanas (*espiritualidad animista*).

⁶ Cfr. G. W. F. HEGEL (1989) *Lecciones sobre la estética*. Madrid, Akal; Id. (2005) *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica; Id. (1989) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza; Id. (1990) *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Madrid, Alianza.

⁷ Cfr. O. SPENGLER (1993) *La decadencia de Occidente*, Barcelona, Planeta-Agostini.

⁸ Cfr. A. TOYNBEE (1985) *Estudio de la historia*, Barcelona, Planeta-Agostini.

⁹ Cfr. M. BUBER (2003) *Eclipse de Dios: estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Salamanca, Sígueme; Id. (1993) *Yo y tú*, Madrid, Caparrós.

¹⁰ Cfr. M. ELIADE (1996) *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Barcelona, Herder; Id. (1992) *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor.

¹¹ Además de las obras citadas en la bibliografía, cfr. H. KÜNG (2013) *El judaísmo: pasado, presente, futuro*, Madrid, Trotta; Id. (2011) *El islam: historia, presente, futuro*, Madrid, Trotta; Id. (2013) *El cristianismo: esencia e historia*, Madrid, Trotta.

¹² Cfr. R. PANIKKAR (1990) *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, San Esteban; Id. (1992) *El diálogo interreligioso*, Madrid, Darek-Nyumba; Id. (2003) *El diálogo indispensable: paz entre las religiones*, Barcelona, Península; Id. (2006) *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Herder.

¹³ J. MELLONI (2007) *Vislumbres de lo real: religiones y revelación*, Barcelona, Herder, Id. (2011) *Hacia un tiempo de síntesis*, Barcelona, Fragmenta.

4. Conclusión

Como hemos visto, la doctrina social de la Iglesia lleva más de cincuenta años, desde la encíclica *Pacem in terris*, de Juan XXIII, de 1963, proclamando públicamente que la humanidad es una realidad mundial, y ya no sólo nacional o regional, por lo cual las estructuras sociales, económicas y políticas deben responder a esa mundialización. El desarrollo humano, la paz, la libertad, la democracia, la dignidad de la persona humana, el progreso, la ciencia, la técnica, la ecología, el mercado, las finanzas, los movimientos migratorios, son realidades inabarcables sólo en el orden de lo nacional o de lo regional. Conviene dotar a la humanidad de estructuras políticas democráticas globales que le permitan hacer frente a todo aquello que desborda las fronteras del Estado-nación, que desborda incluso una estructura regional como la Unión Europea.

Ahora bien, no basta con crear nuevas estructuras. Se hace necesario también un cambio en el corazón del hombre. Si algo aprendimos con la Unión Soviética es que estructuras nuevas con el corazón de siempre dan lugar a un problema muy antiguo: una minoría que se impone sobre una mayoría. Por ello, hace falta trabajar una ética civil mundial, un conjunto de valores compartidos por todos, sobre los cuales se pueda construir esa estructura nueva.

Los documentos de la Iglesia prefieren mantenerse en el nivel de lo ético y exhortativo, y no entran en las propuestas concretas. Pero estas existen. Hemos mencionado una del Club de Roma. Hay otras. Lo que es indudable es que, de una forma u otra, el Estado Democrático y de Derecho tendrá que ser global en este siglo XXI.

5. Bibliografía

ANNAN, K. (2005) *In larger freedom: towards development, security and human rights for all*. Informe del Secretario general, Nueva York, Naciones Unidas.

BENEDICTO XVI (2009) encíclica *Caritas in veritate*.

CONCILIO VATICANO II (1965) constitución pastoral *Gaudium et spes*.

CORTINA, A. (1992) *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos.

CORTINA, A. (2007) *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo, Nobel.

CORTINA A. (2008) *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Madrid, Trotta.

CORTINA, A. Y MARTÍNEZ, E. (2011) *Ética*, Madrid, Akal.

CORTINA, A. Y GARCÍA-MARZÁ, D., editores (2003) *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos.

FRANCISCO (2013) exhortación apostólica *Evangelii gaudium*.

KÜNG, H. (1999) *Una ética mundial para la economía y la política*, Madrid, Trotta.

KÜNG, H. (2000) *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta.

KÜNG, H. (2002) *Reivindicación de una ética mundial*, Madrid, Trotta.

KÜNG, H. Y KUSCHEL, K.J., editores (1994) *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*. Madrid, Trotta.

KÜNG, H. Y KUSCHEL, K.J. (2006) *Ciencia y ética mundial*, Madrid, Trotta.

JUAN XXIII (1963) *Pacem in terris*, encíclica.

JUAN PABLO II (1987) *Sollicitudo rei socialis*, encíclica.

JUAN PABLO II (1991) *Centesimus annus*, encíclica.

PABLO VI (1967) *Populorum progressio*, encíclica.

SOLS, J. et al (2007) *Gobernabilidad Democrática Global. Una propuesta institucional*, Barcelona, Raima.

SOLS, J. Y MELLA, P. (2009) "¿Es posible una democracia mundial?": *Revista Estudios Sociales*, 40, 67-92.

SOLS, J. (2013) *Cinco lecciones de pensamiento social cristiano*, Madrid, Trotta.

SOLS, J., editor (2014) *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in veritate*, Santander, Sal Terre.

SOLS, J. (2015) "Proyecto de democracia mundial: aportación del pensamiento social cristiano": *Diàlegs*, núm. esp. 2, 70-81 (edición en castellano).

NOTAS

Los principios de *Gaudium et spes* como base para una nueva forma de hacer empresa

Aida Llamosas Trápaga¹

Resumen: El sistema capitalista no sólo se ha consolidado como el orden económico y social imperante sino que, además, ha resultado muy significativa la influencia ejercida sobre los valores y comportamientos en la sociedad actual, relegando los valores éticos a un discreto segundo plano, posicionándose los parámetros económicos como medida universal.

Resulta claro que los problemas sociales no pueden resolverse sólo a través de la aplicación de la lógica economicista, sino que la actividad económica debe estar ordenada a la consecución del bien común.

Resulta necesario por tanto que la empresa incluya entre sus pilares los valores cristianos fomentando una visión más humanista, porque efectivamente, el centro de la empresa debe ser la persona y la organización debe tratarla con dignidad dándole iniciativa y promoviendo el desarrollo integral de la persona.

La encíclica *Gaudium et spes*, a través de sus principios, más actuales, y más necesarios que nunca, nos muestra cuáles son las claves para esta nueva forma de hacer empresa.

Palabras clave: Pobreza, desigualdad, nueva empresa, valores cristianos.

¹ Profesora de Derecho del Trabajo, Universidad de Deusto, Bilbao.

The principles of *Gaudium et spes* as a basis for a new way of doing business

Resumen: The capitalist system has not only become the prevailing economic and social order but also has been very significant influence on the values and behavior in today's society, relegating ethical values to a discreet background, positioning parameters economic and universal measure. It is clear that social problems can't be solved only through the application of economic logic, but that economic activity must be directed towards the pursuit of the common good. It is necessary therefore that the company includes among its pillars Christian values fostering a more humanistic vision, because indeed the center of the company must be the person and the organization must be treated with dignity by giving initiative and promoting the integral development of the person. The document *Gaudium et spes*, through its principles, most current, and more necessary than ever, shows us what are the keys to this new way of doing business.

Keywords: *inequality, new company, poverty, Christian values.*

Recibido: 3 de septiembre de 2015.

Les principes de *Gaudium et spes* comme base pour une nouvelle façon d'entreprise

Résumé: Le système capitaliste est non seulement devenu l'ordre économique et social en vigueur, mais aussi a été influence très importante sur les valeurs et le comportement dans la société d'aujourd'hui, reléguant les valeurs éthiques à un fond discret, le positionnement de paramètres mesure économique et universelle. Il est clair que les problèmes sociaux ne peuvent être résolus que par l'application de la logique économique, mais que l'activité économique doivent être orientés vers la recherche du bien commun. Il est donc nécessaire que la société compte parmi ses piliers des valeurs chrétiennes favorisant une vision plus humaniste, car en effet le centre de l'entreprise doit être la personne et l'organisation doit être traité avec dignité en donnant l'initiative et promouvoir le développement intégral de la personne. Le document *Gaudium et spes*, grâce à ses principes, la plus récente, et plus que jamais nécessaire, nous montre ce que sont les clés de cette nouvelle façon de faire des affaires.

Mots clé: *inégalité, pauvreté, nouvelle entreprise, valeurs chrétiennes.*

I. Globalización económica y cambio cultural

En la actualidad, el fenómeno de la globalización, con todas sus consabidas limitaciones se presenta como la oportunidad para acceder a nuevos circuitos de capital y mercados y una oportunidad inigualable para la ampliación de las fronteras nacionales.

A pesar de que el fenómeno de la globalización se ha presentado desde un punto de vista predominantemente económico, ciertamente ha supuesto, también, la introducción de nuevas formas de comunicación y un cambio en el desarrollo de las relaciones interpersonales.

Todo ello gracias al cambio cultural que se ha producido a través de nuevas estructuras económicas, políticas, tecnológicas, sociales y culturales.

Con todo ello el ser humano ha descubierto una nueva forma de ser y una nueva forma de estar en el mundo actual.

Pero de la misma forma que gracias a este fenómeno las oportunidades se han globalizado, lo mismo ha ocurrido con las desigualdades, aumentando las injusticias y la marginación que alcanza a las personas y a las familias en los diversos países y en las diversas áreas de la tierra.

En el pasado siglo, y a lo largo de las décadas de los años cincuenta y sesenta, esto es, en el periodo inmediatamente posterior al final de la Segunda Guerra Mundial, se produjo, tanto en Europa como en Estados Unidos un crecimiento económico sin precedentes.

Este crecimiento se debió, fundamentalmente a la aplicación de los modelos keynesianos, en los que la inversión interna suponía la base para el crecimiento.

Pero para que el crecimiento pudiera ser aprovechado de la mejor manera posible y revirtiese en la propia sociedad, resultaba necesario invertir en infraestructuras y desarrollo, prestando una especial atención a los recursos humanos, permitiendo de ese modo aumentar la productividad.

Además, todo ello propició que los países europeos, que se encontraban devastados y en una más que difícil situación económica debido a la guerra, pudieran salir adelante.

Pero mientras esto ocurría en Estados Unidos y Europa, en otras áreas del mundo, por el contrario, la situación era completamente diversa y en lugar de hablar de crecimiento y desarrollo había que señalar como de forma cada vez más evidente se iba acumulando más pobreza y más desigualdad².

En cualquier caso, resulta necesario poner en evidencia que cuando se hace referencia al término crecimiento, esto no significa lo mismo que el desarrollo.

Joseph Schumpeter fue uno de los primeros economistas en diferenciar ambos términos, y en su obra *Teoría del desarrollo económico*, publicada en el año 1912, definió el crecimiento como un simple aumento de la riqueza, mientras que por desarrollo entendía una serie de factores sociales, culturales, políticos y psicológicos fruto de un proceso de innovación tecnológica impulsada por la creatividad de los propios empresarios³.

Por ello, es necesario remarcar que crecimiento económico no tiene por qué significar, necesariamente desarrollo.

Ciertamente, de forma habitual el crecimiento ha sido definido como una expansión continua, a lo largo del tiempo, de la actividad económica, y más concretamente de la producción nacional de un concreto país.

Siendo así, para proceder a la medición de dicho crecimiento la herramienta más usada ha sido el PIB⁴.

² «El modelo occidental de capitalismo es inaplicable para todo el mundo y para todo el tiempo. Es sencillamente un imposible desde todo punto de vista: social, económico, moral. Hoy cobra especial vigencia aquella sentencia de Rodó, quien al referirse a los Estados Unidos señala: “sus prosperidad es tan grande como su imposibilidad de satisfacer una mediana concepción del destino humano”» J. R. FABELO CORZO (2004), 185.

³ J. A. SCHUMPETER (1976), 74-75.

⁴ A pesar de que el PIB suele ser la herramienta más utilizada, son muchos los autores que indican que este sistema posee muchas limitaciones para medir el progreso y el desarrollo de un país, puesto que solo abarca parámetros económicos. Mencionan esta cuestión los autores BECCHETTI y CERMELLI, que a través de las opiniones de diversos autores ponen en evidencia las carencias que presenta el PIB como herramienta. L. BECCHETTI y M. CERMELLI (2014), 131-132.

2. Crecimiento y desarrollo

El desarrollo económico por su parte, puede definirse como la capacidad que poseen los países para crear riqueza con el objetivo de mantener o promover el bienestar económico y social de sus habitantes.

Se trata de un proceso a través del cual una sociedad moderniza su organización económica, permitiendo de ese modo un crecimiento económico de forma continuada, propiciando transformaciones sociales e incrementando la calidad de vida de las personas.

Amartya Sen, el conocido economista indio que fue galardonado con el Premio Nobel de Economía en el año 1998 por su contribución a la economía del bienestar, publicó en el año 1988 un artículo llamado *The Concept of Development* en el que reflexionaba sobre la distinción existente entre el crecimiento y el desarrollo.

Este autor no presenta dudas y entiende que los principios que fundamentan la economía del desarrollo se remontan a los precursores de la economía moderna, indicando que ya «desde los primeros escritos de economía, la economía del desarrollo puede ser considerada casi independiente del resto de la economía, muchos economistas estaban de hecho implicados con problemas del desarrollo económico. Esto se aplica no sólo a los escritos de Petty, sino también a todos aquellos pioneros de la moderna economía, incluyendo a Gregory King, François Quesnay, Antoine Lavoisier, Joseph Louis Lagrange, e incluso la investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones de Adam Smith fue, de hecho, también una investigación sobre los aspectos básicos de la economía del desarrollo»⁵.

Es necesario pensar en el crecimiento, pero en un crecimiento que es capaz de generar empleo, un crecimiento que permita a las personas tener un modo de vida, propiciando la libertad de las mismas, distribuyendo los beneficios de forma equitativa en favor de la cohesión social⁶.

⁵ A. SEN, *The concept of development*, en CHENERY, H. y SRINIVASAN, T. N. (1988) *Handbook in development economics*, 10.

⁶ «Una sociedad como la capitalista, que en apariencia, da riendas sueltas a la libertad, provoca que su despliegue ilimitado obstruya, impida, ahogue, su posible extensión a toda la sociedad. La libertad como valor tiene un límite lógico: la afectación de la libertad de otros. Más allá de ese límite, se convierte en su contrario, en un antivalar. Sobrepasado ese umbral, mientras más libre sea un sujeto determinado para moverse por la compleja red de relaciones social, menos movilidad y menos libertad tendrán otros. Evitarlo sólo sería posible si se colocara un valor distinto por encima de la libertad misma. Pero

Uno de los objetivos del milenio de las Naciones Unidas para el año actual es el de reducir a la mitad el porcentaje de población que vive en la extrema pobreza, poniendo de manifiesto uno de los principales problemas que nos ocupan en la actualidad a nivel mundial.

La destrucción de empleo a lo largo de la crisis económica desatada en el 2007-2008 ha sido un fenómeno continuo, y a pesar de que las previsiones de la mayoría de los expertos apuntan a que la recuperación se va consolidando, las cifras relativas al desempleo, a pesar de mejorar levemente no parece que vayan a variar de forma sustancial.

Siendo así, el desempleo se ha convertido no solo en una de las mayores preocupaciones de la sociedad española, por no decir la mayor, sino también en la principal manifestación de las dificultades por las que atraviesa nuestro mercado de trabajo.

Ciertamente, en un periodo de tiempo no demasiado amplio el desempleo en nuestro país ha arrojado cifras alarmantes, haciéndose cada vez mayor el colectivo afectado y marcando enormes distancias respecto de las tasas presentadas por otros países de la eurozona.

La tasa de desempleo ha anotado un record histórico situándose en un 25%⁷, mientras que el porcentaje de hogares que se encuentra con todos sus miembros en paro se ha elevado hasta alcanzar la nada desdeñable cifra del 13,3%⁸ si se atiende a los datos mostrados por la Encuesta de Población Activa.

Estos datos, al margen de ofrecer una información precisa sobre el impacto que la crisis está teniendo en nuestro país, demuestran que la pobreza avanza cambiando de rostro. La convulsa situación económica ha posibilitado que personas y familias enteras que antes poseían un nivel de vida medio no puedan ahora hacer frente ni siquiera a los gastos para cubrir las necesidades más básicas.

no es eso lo que ocurre en la sociedad del capital. Lo cotidiano allí es que la excesiva libertad de unos implique la ausencia de libertad de otros. Y eso es, precisamente, la injusticia. El mundo capitalista se ha movido hasta ahora bajo la consigna engañosa de la libertad y, por eso, ha traído tanta injusticia»
FABELO CORZO, J.R. (2004), p. 137.

⁷ Actualmente, y atendiendo a los datos registrados en la Encuesta de Población Activa del 22 de enero de 2015, la tasa de paro ha descendido al 23,70%, por lo que aunque se verifica un descenso, los datos siguen demostrando la precariedad de la situación.

⁸ En el primer trimestre del año 2015 dicho porcentaje descendió en 23.100 hogares.

La desigualdad entre pobres y ricos se hacen cada vez más evidentes y la clase media se ha posicionado en una situación realmente muy vulnerable, con muchos de sus miembros en grave riesgo de exclusión social⁹.

Nos encontramos ante un nuevo colectivo de personas que a pesar de contar con un empleo, el mismo no les resulta suficiente para poder salir de la pobreza. Lo que en otros términos significa que si antes tener un empleo suponía unas mínimas condiciones para garantizar una supervivencia digna, ahora dicha premisa no puede darse por descontada.

Si se atiende a los datos recogidos por el Instituto Nacional de Estadística, un 22,2% de la población española se encontraba bajo el umbral de la pobreza, un 40% del total de los hogares no era capaz de hacer frente a gastos inesperados y un 13,7% admitía llegar a final de mes con muchas dificultades.

Aunque probablemente uno de los datos que más impacto causaba era aquel que hacía referencia a la situación en la que se encontraba el colectivo de la infancia, ya que la cifra de menores (menores de 16 años) en riesgo de pobreza había aumentado de forma importante alcanzando un 30%¹⁰.

Además, atendiendo a los datos presentados por el Informe Exclusión y Desarrollo, elaborado por la Fundación Foessa en 2012, España era el país de la Unión Europea con una de las mayores tasas de pobreza, solo superado por Letonia y Rumanía, siendo el país europeo donde más aumento la pobreza a lo largo del año 2010¹¹.

⁹ Resulta interesante a este respecto la reflexión que hace el papa Benedicto XVI cuando menciona que *la dignidad de la persona y las exigencias de la justicia requieren, sobre todo hoy, que las opciones económicas no hagan aumentar de manera excesiva y moralmente inaceptable las desigualdades y que se siga buscando como prioridad el objetivo del acceso al trabajo por parte de todos, o que lo mantengan. Pensándolo bien, esto es también una exigencia de la «razón económica». El aumento sistémico de las desigualdades entre grupos sociales dentro de un mismo país y entre las poblaciones de los diferentes países, es decir, el aumento masivo de la pobreza relativa, no sólo tiende a erosionar la cohesión social y, de este modo, poner en peligro la democracia, sino que tiene también un impacto negativo en el plano económico por el progresivo desgaste del «capital social», es decir, del conjunto de relaciones de confianza, fiabilidad y respeto de las normas, que son indispensables en toda convivencia civil* Encíclica *Caritas in Veritate*, 29-VI-2009.

¹⁰ Instituto Nacional de Estadística.

¹¹ *Informe Exclusión y desarrollo social. Análisis y perspectivas*, FUNDACIÓN FOESSA (2012).

La creciente pobreza y la desigualdad ponen de manifiesto que el actual modelo productivo y de relaciones laborales no resulta eficaz en la búsqueda de un mayor desarrollo social, por lo que resulta necesaria la adaptación de dicho modelo, estableciendo como base el empleo de calidad, la solidaridad, la equidad y la búsqueda de una mayor cohesión social, fundamentando las políticas de empleo en la propia dignidad del trabajador.

Es necesario subrayar que el vínculo entre la empresa y el trabajador no puede, o al menos no debe, reducirse al mero vínculo contractual. Claro está que es el contrato de trabajo el que establece cuáles son los derechos y las obligaciones mutuas a las que las partes se obligan, y a pesar de que el mero cumplimiento de dichas obligaciones hace que la relación entre el empresario y el trabajador funcione, si se va más allá y se introduce el componente de la cooperación, la relación entre ambos puede resultar mucho más beneficiosa y fructífera.

Y en este proceso la recuperación de los valores constituye una de las piezas angulares para poder recuperar la confianza, la fiabilidad y la credibilidad en los distintos agentes económicos, jurídicos y sociales.

3. Bien común y valores sociales

El momento actual es un momento lleno de retos y de oportunidades, un momento para iniciar un nuevo camino y una nueva forma de hacer las cosas, por lo que será necesario contar con personas preparadas que puedan afrontar, guiar y liderar los nuevos procesos.

No puede negarse que el capitalismo ha aportado numerosos beneficios y ha permitido el acceso a bienes y servicios, nuevas oportunidades y nuevos mercados, pero a pesar de los efectos positivos, también ha quedado en evidencia que si no se establecen ciertos límites y ciertas regulaciones las economías pueden arrastrarse, de forma irremediable, a las dificultades que estamos atravesando en este momento.

Aunque también resulta cierto, que al margen de las bondades y las debilidades del sistema capitalista, al interno de dicho sistema es el hombre el que actúa, y son sus acciones y sus omisiones las que hacen que dicho sistema se mueva en un sentido u otro por lo que, quizás, en lugar de focalizar la atención en el propio sistema deberíamos centrarnos en cuáles han sido los elementos que han fallado para llegar a esta situación, es decir, la incapacidad, o la no conveniencia del ser

humano para poner ciertos límites a prácticas que irremediablemente suponían la ruina de millones de personas.

Efectivamente, una de las principales causas de la crisis económica es la profunda crisis de valores que durante muchos años se ha venido alimentando sea en España o en el resto de los países de Europa y del mundo occidental.

En el origen de la crisis se sitúan numerosos comportamientos irresponsables, cortoplacistas y faltos de transparencia, que han sido provocados por el egoísmo y la avaricia.

En numerosas ocasiones con el objetivo de alcanzar una mayor flexibilidad en los mercados se ha procedido a eliminar los controles y establecer incentivos a los trabajadores para la consecución del máximo beneficio en el corto plazo¹².

Es necesario abandonar el pensamiento cortoplacista para empezar a pensar en una valoración a largo plazo, que no solo busque la rentabilidad económica, puesto que el objetivo de la economía debe ser el de satisfacer las necesidades de carácter individual y colectivo de todas las personas que forman parte de la sociedad¹³, para de ese modo poder lograr lo que se ha venido a denominar como bien común¹⁴.

Efectivamente, sólo si atendemos al bien común podemos cooperar en el desarrollo de la sociedad, sustituyendo la primacía del ámbito económico por la primacía de las personas y sus necesidades¹⁵.

¹² Esto fue lo que ocurrió en Estados Unidos con la derogación de la Ley Glass-Steagal en el año 1999. Explican Tortella y Núñez que *esta ley estaba vigente desde 1933 y establecía normas estrictas para los bancos, con especial atención a la separación entre bancos comerciales y bancos de inversión dado que los riesgos y las fuentes de fondos son muy diferentes en un caso y en otro. Los gobernantes de turno abolieron esta ley con objeto de introducir "mayor flexibilidad" en los mercados financieros, mercados que, supuestamente sabrían autorregularse y comportarse con prudencia. Sin embargo, la tentación de aceptar dinero a corto plazo e invertirlo a largo plazo, una práctica que dicha ley había impedido anteriormente, pero que ahora estaba permitida, fue una tentación muy fuerte para muchos operadores financieros, que a la postre condujo a decisiones imprudentes y a consecuencias desastrosas.* TORTELLA, G. y NÚÑEZ, C. E. (2009), pp. 92-93.

¹³ Utz, A. F. (1998), p. 24.

¹⁴ Para abordar de forma más profunda la cuestión de la superación de los tres reduccionismos que afectan al hombre y la consecución del bien común véase BECCHETTI, L. y CERMELLI, M. (2014).

¹⁵ La interdependencia, cada vez más estrecha, y su progresiva universalización hacen que el bien

En la sociedad actual se han instalado los valores del individualismo y la insolidaridad, asumiendo como cierto el hecho de que para que yo pueda ganar otro tiene que perder, por lo que para que yo pueda tener un cierto nivel de bienestar otras personas deben carecer del mismo.

Por todo ello, resulta necesario atender a los valores y los principios cristianos para a través de los mismos crear una sociedad que centre sus esfuerzos en el desarrollo de la persona.

Así nos lo recuerda el anterior pontífice, Benedicto XVI, en la encíclica *Caritas in veritate* cuando haciendo referencia al desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad, dice que «la adhesión a los valores del cristianismo no es sólo un elemento útil, sino indispensable para la construcción de una buena sociedad y un verdadero desarrollo humano integral».

4. Valores sociales, trabajo y empresa

El modelo de relaciones laborales en nuestro país en numerosas ocasiones parece sustentarse en la contradicción de intereses entre los empresarios y los trabajadores. ¿Resulta realmente así? Y aun siendo así, ¿resulta beneficiosa esta postura para la empresa y para los sujetos en general?

La contraposición y el enfrentamiento, efectivamente, a nivel humano no sirve de mucho, pero, a nivel organizativo, en nada beneficia tampoco a la buena marcha de la empresa, que requiere que todos sus miembros aúnen esfuerzos en la misma dirección.

Es necesario, quizás más que nunca, entender que no es la confrontación la que permite que los proyectos vayan adelante y funcionen, sino la cooperación.

El empresario tiene que entender que no solo cuenta con una serie de trabajadores, sino que esos trabajadores son también personas que cuentan con unas capaci-

común -esto es, el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección- se universalice cada vez más, e implique por ello derechos y obligaciones que miran a todo el género humano. Todo grupo social debe tener en cuenta las necesidades y las legítimas aspiraciones de los demás grupos; más aún, debe tener muy en cuenta el bien común de toda la familia humana. *Gaudium et spes*, 26.

dades y destrezas que debe valorar, y debe poner los medios que se encuentren a su alcance para su desarrollo, no solo por el beneficio que supone para el propio ser humano, sino porque también resultaría beneficioso para la empresa.

Es imprescindible que los trabajadores se sientan parte de la empresa, se sientan valorados y participen de la misma, aportando sus ideas, su experiencia y sus habilidades.

Un trabajador comprometido que se identifica con el proyecto de la empresa se encuentra más dispuesto a sacrificarse por la empresa, lo que redundará de forma positiva en la propia empresa.

La empresa tiene que declarar unos principios y unos valores en su seno que le permitan llevar a cabo su actividad poniendo en el centro de todo a la persona.

Una cuestión esta que no resulta ajena o novedosa ya que en *Gaudium et spes* se incluyen reflexiones que más que nunca se encuentran de actualidad y que nos muestran cómo puede ser el camino hacia una empresa más humana que no se fundamente en la maximización de los beneficios.

El hombre es, por su naturaleza, un ser social, por lo que el desarrollo de la persona se encuentra, de forma irremediable, unido al desarrollo de la propia sociedad, y al contrario, para que una sociedad pueda avanzar es necesario que las personas que forman parte de la misma avancen también¹⁶.

Pero dicho desarrollo no puede darse sino desde la perspectiva de la superioridad de la persona sobre las cosas, estableciendo como base su absoluta dignidad y la supremacía de sus derechos y deberes, por lo que resulta necesario, que para que el hombre pueda contribuir en la sociedad posea todo aquello que es necesario para “vivir de forma humana”, esto es, de forma digna.

Resulta clara la encíclica en lo que se refiere a esta materia, cuando reconoce que «hay que favorecer el progreso técnico, el espíritu de innovación, el afán por crear y ampliar nuevas empresas, la adaptación de los métodos productivos, el esfuerzo sostenido de cuantos participan en la producción».

¹⁶ «El principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social». Constitución *Gaudium et spes*.

La finalidad fundamental de esta producción no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas; sin distinción de raza o continente.

El desarrollo debe permanecer bajo el control del hombre. No debe quedar en manos de unos pocos o de grupos económicamente poderosos en exceso, ni tampoco en manos de una sola comunidad política o de ciertas naciones más poderosas.

Parece quedar claro por tanto que el desarrollo debe quedar en todo momento subordinado al ser humano y a la búsqueda del bienestar del mismo, y no al contrario, porque tal y como señala *Gaudium et spes*

el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario. El propio Señor lo advirtió cuando dijo que el sábado había sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado. El orden social hay que desarrollarlo a diario, fundarlo en la verdad, edificarlo sobre la justicia, vivificarlo por el amor. Pero debe encontrar en la libertad un equilibrio cada día más humano.

Pero para ello, hay que promulgar y luchar para que la igualdad de todos los seres humanos sea una realidad, y este tiene que ser el objetivo de las instituciones, públicas y privadas, que a través de su devenir y sus acciones deben actuar contra cualquier forma de esclavitud.

Entiende la encíclica que «para satisfacer las exigencias de la justicia y de la equidad hay que hacer todos los esfuerzos posibles para que, dentro del respeto a los derechos de las personas y a las características de cada pueblo, desaparezcan lo más rápidamente posible las enormes diferencias económicas que existen hoy, y frecuentemente aumentan, vinculadas a discriminaciones individuales y sociales. La justicia y la equidad exigen también que la movilidad, la cual es necesaria en una economía progresiva, se ordene de manera que se eviten la inseguridad y la estrechez de vida del individuo y de su familia».

De ahí la vital importancia de promulgar una nueva forma de hacer economía y empresa, dos ámbitos en los que en numerosas ocasiones, la supremacía del interés económico ha llevado, y nos sigue llevando, a olvidar el ser humano.

La economía, la empresa y los valores cristianos no deben ser entendidos como elementos contradictorios o distantes, se trata de demostrar que ambos conceptos no solo pueden conjugarse, sino que pueden y deben conjugarse de tal manera que la empresa mantenga su rentabilidad, y genere beneficios estableciendo como objetivo y fin el ser humano.

No puede olvidarse, dice la encíclica que también en la vida económico-social deben respetarse y promoverse la dignidad de la persona humana, su entera vocación y el bien de toda la sociedad. Porque el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social.

Bibliografía

BECCHETTI, L. y CERMELLI, M. (2014) "Reduccionismos económicos y voto con la cartera": *Revista de Fomento Social*, 69, 121-135.

Encíclica *Caritas in veritate*, 29 de junio del 2009.

Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965.

Encuesta Población Activa (2015).

FABELO CORZO, J.R. (2004) *Los valores y sus desafíos actuales*. Libros en Red.

FUNDACIÓN FOESSA (2012) *Informe Exclusión y desarrollo social. Análisis y perspectivas*.

SCHUMPETER, J.A. (1976) *Teoría del desarrollo económico*, México, FCE.

TORTELLA, G. y NÚÑEZ, C.E. (2009) *Para comprender la crisis*. Madrid, Gadir.

UTZ, A.F. (1998), *Ética Económica*, Madrid, Unidad Editorial.

104 REVISTA DE ESTUDIOS REGIONALES

2ª EPOCA Septiembre-Diciembre

SUMARIO

I. Artículos

- María de Miguel Molina**
Elisabeth Merizalde Freire
Ángel Peiró Signes
María del Val Segarra Oña
Análisis comparativo del fomento de la eco-innovación empresarial en las Comunidades Autónomas
- Mercedes Jiménez García**
Antonio Rafael Peña Sánchez
José Ruiz Chico
Factores incidentes en la recuperación turística en la actual crisis en las diferentes regiones europeas, un análisis estático
- Xoaquín Fernández Leiceaga**
Santiago Lago Peñas
Patricio Sánchez Fernández
¿Ha contribuido la población inmigrante a la convergencia interregional en España?
- Manuela Natário**
Ascensao Braga
Goncalo Poeta Fernandes
Entrepreneurship in Frontier Regions: Study of Four Municipalities from Beira Interior Norte.
- David Cantarero-Prieto**
Santiago Álvarez-García
Carla Blázquez-Fernández
Marta Pascual Sáez
La nivelación en el modelo de financiación autonómica
- Pablo M. Cañero Morales**
Tomás J. López-Guzmán Guzmán
Salvador Moral Cuadra
Francisco Orgaz Agüera
Análisis de la demanda del oleoturismo en Andalucía
- Marc Pradel Miquel**
Policentrismo y gobernanza metropolitana: Los casos de la Región Metropolitana de Barcelona y la conurbación de West Midlands

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>

NOTAS

Lógica del don y lógica económica

José Castro Cea¹

Resumen: La nota pretende profundizar en el concepto "lógica del don" y las posibles formas de llevarlo a la práctica económica contrapuesta a la dominante lógica económica. En primer lugar se estudia el concepto de "lógica del don" en *Caritas in Veritate* (CiV) y su relación con la constitución conciliar *Gaudium et spes* (GS); en segundo lugar, se analiza la "lógica del don" desde la sociología y la filosofía recientes; por último, se presentan algunas aproximaciones desde el análisis económico que se han venido haciendo sobre comportamientos altruistas benevolentes o gratuitos.

Palabras clave: bienes relacionales, comportamientos altruistas, economía civil, "lógica del don", reciprocidad.

Logic of the gift and economic logic

Abstract: The note aims to deepen the "logic of the gift" concept and possible ways to economic practice opposed to the dominant economic logic. First of all examines the concept of "logic of the gift" in *Caritas in Veritate* (CiV) and its relationship to the Constitution reconciled *Gaudium et spes* (GS); Secondly, the "logic of the gift" is parsed from sociology and philosophy recent; Finally, some approaches are presented

Logique de la donation et logique économique

Résumé: La note a pour but d'approfondir le concept de la «logique du don» et les possibilités de pratique économique s'opposée à la logique économique dominante. Tout d'abord examine le concept de la «logique du don» dans *Caritas in Veritate* (CiV) et sa relation avec la Constitution *Gaudium et spes* (GS); Deuxièmement, la «logique du don» est

¹ Profesor de Ética Social, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

from economic analysis have been doing about free or benevolent altruistic behaviors.

analysée à partir de sociologie et philosophie récente; Enfin, certaines approches.

Keywords: *relational goods, altruistic behavior, civil economy, "logic of the gift", reciprocity relational goods, altruistic behavior, civil economy, "logic of the gift", reciprocity.*

Mots clé: *biens relationnels, comportement altruiste, économie civile, «la logique du don», réciprocité.*

Recibido: 7 de septiembre de 2015.

I. La lógica del don en *Caritas in veritate* y su relación con *Gaudium et spes*

Lo primero que cabría señalar es que el concepto de *lógica del don* constituye una novedad introducida por CiV dentro del acervo de la Doctrina Social Iglesia (DSI). Ciertamente este concepto pasó más bien desapercibido en los primeros momentos de la recepción de la encíclica, momentos sin duda muy marcados por las sangrantes circunstancias de crisis económica y social que se estaban, y aún se están viviendo. Y tal vez a este primer desapercibimiento también haya contribuido el hecho de que el término *lógica del don* aparezca tan solo tres veces en toda la encíclica, todas ellas en el capítulo tercero.

Sin embargo, según va avanzando el tiempo y se va profundizando la lectura del documento magisterial, emerge con mayor firmeza y claridad el papel central que el concepto de *lógica del don* juega en la propuesta doctrinal de la encíclica. Y creo que esto es así porque en el concepto de *lógica del don* confluye toda la reflexión expuesta en la primera parte de la encíclica, sin duda la más teológica.

Para poder comprender esta primera parte de la encíclica creo que es indispensable tener en perspectiva una de las constantes del pensamiento de Joseph Ratzinger porque aquí podemos comprobar que continúa latiendo en el fondo en el magisterio de Benedicto XVI: La relación entre fe y razón. Conociendo cómo el teólogo Joseph Ratzinger concibe la relación entre la fe y la razón, podremos comprender la propuesta de Benedicto XVI sobre la relación entre caridad y verdad, y acercarnos al mismo concepto de *lógica del don*.

Sintetizando, a través de la obra de Joseph Ratzinger podemos reconocer dos momentos esenciales en su comprensión de la relación entre la razón y la fe. Un primer momento comprendido por la tesis en la que reivindica que la racionalidad de la fe, en tanto que racionalidad propia de una experiencia humana específica, genera un verdadero saber del hombre. *Ordo fidei* y *ordo rationis* no son dimensiones estancas del hombre sino las dos caras de una misma moneda que no es otra que la capacidad humana de aprehender la realidad del cosmos y del mismo hombre (RATZINGER 1985, 2000, 2006, 2011). Dicho saber teológico, lejos de yuxtaponerse al resto de los saberes humanos y sus diferentes racionalidades, se ha de articular con ellos en perfecta armonía.

En esta concepción de la relación entre la razón y la fe podemos reconocer la médula del principio de *autonomía de las realidades temporales* consagrado por GS (36). Así, las distintas racionalidades humanas no son *ancillae* (*servidoras*) de la racionalidad teológica, sino que “gozan de sus propias leyes y valores”, y su mismo desarrollo en la búsqueda de la verdad establece su vínculo con la racionalidad de la fe. De este modo la justa autonomía de las diversas racionalidades no las sustrae, sin embargo, de una necesaria confluencia con la razón teológica, antes bien, esta relación se hace necesaria para que todas ellas avancen en el conocimiento de la verdad.

Y como segundo momento de la comprensión por parte del teólogo bávaro de esa relación entre razón y fe, estaría la tesis que propugna que, por ser verdadero saber, la racionalidad teológica aporta al conjunto de saberes del ser humano la capacidad de aprehender una dimensión trascendente que se haya presente en toda la realidad y que resulta especialmente significativa y necesaria para la propia autocomprensión del ser humano, pero también para una comprensión plena del mundo. Sin una verdadera y plena comprensión del hombre, sujeto cognoscente y arquitecto de las diferentes racionalidades, sin una antropología que albergue la dimensión trascendente y religiosa del hombre, estas mismas racionalidades carecen de las claves que dan sentido a su mismo quehacer. Esta antropología, esta comprensión del hombre es el puerto por el que se establece una relación recíproca entre la racionalidad teológica y el conjunto de saberes humanos.

En este segundo momento de la tesis de Joseph Ratzinger podemos reconocer el mismo esquema de fondo que articula GS. La Constitución pastoral del Concilio Vaticano II supone un hito en la historia de la DSI en la medida en que es un punto de inflexión metodológico, al situar en primer lugar el discurso antropológico como clave de comprensión de la DSI. GS dedica su primera parte a exponer una antropología teológica explicitando así que solo desde ésta se puede comprender

la propuesta ético-social de la Iglesia, y situando en la perspectiva antropológica la raíz del diálogo de la Iglesia con el mundo.

Esta doble tesis, vemos cómo tiene su continuidad en el magisterio de Benedicto XVI. El mismo título de dicha encíclica, *Caritas in veritate*, y su introducción (CiV 1-4) reflejan esta pretensión fundamental de mostrar que la caridad, esencia de Dios y vivencia más específica de la experiencia cristiana, fecunda un determinado discurso, una expresión por medio de la razón, capaz de entrar en diálogo con las diferentes racionalidades humanas.

Ahora bien, va a ser en el tercer capítulo de CiV donde esta relación entre razón y fe, en su vertiente de relación entre razón y amor, se proyecte específicamente sobre la realidad social, y muy concretamente sobre la realidad económica. Esta proyección de la relación entre caridad y verdad en el mundo de las relaciones económicas cristaliza en un concepto intuitivo: lógica del don. El concepto de *lógica del don* constituye así el punto arquimédico sobre el que pivota toda la comprensión de la propuesta de fondo de la encíclica.

Sin embargo, a pesar de su centralidad, la encíclica no entra a desarrollar el contenido del concepto de lógica del don, por eso he calificado el concepto tal y como aparece en CiV como *intuitivo*; Benedicto XVI tan solo señala los rasgos básicos de esta *lógica del don*, que emanan de los rasgos que hemos señalado en la relación entre razón y fe, razón y amor.

El primero de estos rasgos sería que lógica del don, en la que se encarna la caridad, tiene una especificidad, una razón interna que la diferencia de la justicia. La lógica del don "trasciende toda ley de justicia" porque "supera el mérito, su norma es sobreabundar"; no se inscribe la lógica del don, por tanto, en la perspectiva del deber que funda la lógica de la justicia (CiV34). No obstante, la lógica de la justicia no le es extraña a la lógica del don, la lógica del don se articula con la norma de justicia ya que la lógica del don encuentra su "primera vía" en la justicia, aunque la trasciende (CiV6).

El segundo rasgo, que se corresponde con la segunda tesis sobre la relación entre fe y razón que hemos expuesto, sería la necesidad de la lógica del don para comprender y articular la convivencia humana y la vida en sociedad. La pretensión de la razón económica de ser autónoma, *de no estar sujeta a «injerencias» de carácter moral, ha llevado al hombre a abusar de los instrumentos económicos incluso de manera destructiva* (CiV35). Por tanto, Benedicto XVI planteará que *el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente*

humano, dar espacio al principio de gratuidad como expresión de fraternidad (CIV34). No obstante este dar espacio no puede ser una yuxtaposición externa, no se trata de que la lógica del don entre donde no llega la justicia, se trata más bien de compartir espacio, posibilitando que la lógica del don actúe a través de la misma justicia en su sentido más amplio, articulándose con el principio de equivalencia.

En el número 36 de CIV será donde se plantee la cuestión más urgente que afrontar en esta relación ente lógica económica y lógica del don: [...] *mostrar, tanto en el orden de las ideas como de los comportamientos [...] que en las relaciones mercantiles el principio de gratuidad y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria.*

Este reto no hace sino concretar en el ámbito de lo económico, el planteamiento de fondo por el que la razón de la fe ilumina y fecunda realmente las distintas racionalidades humanas, en este caso, la razón económica. Por tanto se comprende que Benedicto XVI concluya este punto fundamental para la comprensión de la encíclica señalando que “esto es una exigencia del hombre en el momento actual, pero también de la razón económica misma. Una exigencia de la caridad y de la verdad al mismo tiempo”.

Como se puede comprobar, CIV coloca la lógica del don como clave de arco de la articulación entre caridad y economía. Y sin embargo, siendo un concepto fundamental, la encíclica tan solo señala estos rasgos formales de la lógica del don, pero no entra en absoluto a una profundización mayor. Por tanto, si queremos afrontar el reto que lanza, se hace del todo necesario explicitar en primer lugar a qué nos referimos cuando hablamos de *lógica del don*, y más concretamente en tanto que significativa para la misma naturaleza de la acción económica.

Y hemos de subrayar intensamente en este momento la acotación que hemos hecho a la hora de indagar la naturaleza de la lógica del don. El amplísimo campo semántico y conceptual que el mismo término *lógica del don* encarna puede explorarse desde múltiples puntos de vista. En nuestro caso nos interesa exclusivamente desde el punto de vista de su significatividad en las relaciones socioeconómicas. En cierto sentido esta acotación tal vez sea más fiel a la intención de la encíclica dado el lugar en el que el término aparece dentro de ésta -el capítulo dedicado con más extensión a la vida económica-, y a que todas las ocasiones en las que aparece el término se hace en un contraste y diálogo con la lógica de la equivalencia, con la lógica del contrato, la lógica más puramente económica.

2. Aproximación al concepto de lógica del don

El concepto de *lógica del don*, siendo una novedad en el ámbito teológico, sin embargo es un concepto con cierto recorrido en el campo de la antropología y la sociología. Aparece por primera vez en la obra del sociólogo francés Marcel MAUSS en 1923, en un pequeño tratado titulado *Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas*. Esta obra toma como material de partida los múltiples datos etnográficos que documentaban prácticas de intercambio no mercantiles en diversas sociedades del pacífico occidental, realizadas mediante el intercambio de regalos, y no mediante trueque o compraventa. Esta práctica resultaba muy significativa ya que los intercambios de regalos se extendían a todos los ámbitos de la sociedad, y no meramente a ámbitos rituales, de manera que formaban un modelo de producción, distribución y circulación de bienes y servicios fuera del paradigma del mercado. Cuál es su lógica interna será la pregunta que Mauss se plantee en su ensayo. Y la estructura que dio a su respuesta se ha convertido en el paradigma de la amplia literatura y debate sobre la cuestión iniciado desde la reedición de esta obra por Lévi-Strauss en el año 1950 (LÉVI-STRAUSS 1950). Esta estructura propuesta por Mauss se articula en torno a las características fundamentales que Mauss señaló en *Essay*.

El primer elemento para la comprensión del fenómeno del don es su carácter contradictorio, aporético, en la medida en que la entrega y aceptación de los regalos es a la vez un acto libre y obligatorio. Que un don, un regalo, es algo libre no nos es difícil de comprender, no obstante en infinidad de situaciones de interacción social la presencia de un regalo, tanto su ofrecimiento como su aceptación, es considerado un acto obligado, de modo que no ofrecerlo o no aceptarlo se considera un signo de desinterés por la relación, de desconfianza, cuando no de abierta hostilidad. Y sin embargo, la entrega y aceptación de los dones, de los regalos, no dejan de ser reconocidas por los agentes como actos libres en el sentido de voluntarios.

El segundo elemento que estructura la comprensión del fenómeno del don es entender cómo el intercambio de regalos genera un proceso de circulación de bienes, prestaciones, conocimientos, etc., fundamentado en la obligación, otra vez aporética, de devolver o corresponder a lo regalado. La dinámica de los regalos o dones es un círculo desarrollado en tres momentos: dar, recibir y corresponder. El carácter aporético no sólo se manifiesta en el dar recibir, sino también en el corresponder.

Y el tercer elemento que estructura la comprensión del fenómeno del don es la cuestión sobre la posible interpolación, o la presencia del fenómeno en las sociedades contemporáneas profundamente estructuradas en torno a la institución

del mercado. La lógica del don como elemento de las relaciones materiales en las sociedades contemporáneas ¿es un arcaísmo o realmente se haya presente en nuestras relaciones socioeconómicas? Y si se haya presente, ¿qué forma adopta, de qué modo está presente y hasta qué punto es relevante en la dimensión económica de nuestra vida en sociedad?

El fenómeno del don, aunque fuera la sociología la primera disciplina en detectarlo, pronto pasó a ser una cuestión abordada desde la filosofía, mientras que su presencia en el ámbito económico ha sido muy posterior y con un cariz particular. Así pues serán la filosofía y la sociología los dos primeros campos del saber que nos proporcionen esa aproximación más precisa a la naturaleza del fenómeno del don.

La filosofía se ha aproximado a esta cuestión desde dos perspectivas. Por un lado la fenomenológica en la que, partiendo de las reflexiones de Heidegger (HEIDEGGER 2000), destacan los trabajos de Jacques Derrida (DERRIDA 1995) y Jean Luc Marion (MARION 2008) y, por otro lado, la hermenéutica, fundamentalmente con la reflexión de Paul Ricoeur (RICOEUR 1993, 2005). La lectura de estos autores nos proporciona varios elementos básicos para la comprensión del fenómeno del don.

El primer elemento básico es que el fenómeno del don no puede ser explicado en las categorías de la lógica mercantil –algo que ya habíamos visto que destacaba como rasgo de la lógica del don CiV. Para Derrida (1995), esta incompatibilidad es del todo problemática ya que, en tanto que todo don es un acto de transmisión de algo, ese “algo” hace que la relación entre donante y donatario quede siempre marcada por la deuda y, por tanto, por el deber, la obligación, de modo que lo que empieza como don se trasmuta necesariamente en necesario intercambio, por lo que el don se hace del todo imposible. El don para Derrida es loimposible.

Marion (2008) supera esta dificultad certeramente a la vez que aporta otro elemento básico para la comprensión del don. Si al centrar el fenómeno del don en la materialidad de lo transmitido el don se hace imposible, situemos el fenómeno del don no en la materialidad de lo donado sino en la intencionalidad de los sujetos que intervienen en la donación. El don, para liberarse de ese aniquilamiento fruto de su sumisión a la lógica de la deuda, ha de comprenderse no como una relación protagonizada por el objeto transmitido sino como una relación intencional entre sujetos. He aquí otro rasgo esencial en el fenómeno del don, su carácter intencional.

Ricoeur (1993), al tratar el fenómeno desde otra perspectiva, la hermenéutica, enriquece la comprensión del mismo sin entrar en contradicción con lo planteado tanto por Derrida y Marion. Por un lado Ricoeur también diferencia tajantemente

la lógica del don de la lógica de la equivalencia –propia de los intercambios mercantiles, pero también, y fundamentalmente, de la justicia. Sin embargo no las sitúa como incompatibles, sino como necesitándose una lógica a la otra. Por un lado la lógica del don necesita de la mediación de la lógica de la equivalencia si no quiere caer en la arbitrariedad del emotivismo y, por tanto, en la injusticia. Pero a su vez la lógica de la equivalencia, la de la justicia, necesita de la lógica del don si no quiere derivar en un utilitarismo, si no quiere transformar la cooperación en un mero equilibrio de intereses, cuando no en llana competencia.

Por otro lado, si el fenómeno del don, como ha matizado Marion, no se puede referir al objeto donado sino al acto de la donación presente intencionalmente en los agentes, el don para Ricoeur será entonces expresión de las relaciones personales siendo la forma propia que adquiere reconocimiento personal mutuo entre personas. El don como reconocimiento personal se inscribe en el ámbito de lo sin-precio, de lo que se sustrae a cualquier forma de valoración crematística, a cualquier pago posible. Los objetos donados, regalados, son prenda de reconocimiento, y como tales no se compran ni venden (HÉNAFF 2002). En este sentido, el fenómeno del don no podrá jamás entenderse como un sustituto o la forma arcaica del mercado, puesto que el don no se intercambia propiamente. Para Ricoeur no habrá un círculo don-recibir- devolver, porque devolver es en realidad realizar un nuevo primer don y no consecuencia necesaria del primer don (RICOEUR 2005).

Así pues, recapitulando, la mirada filosófica al fenómeno del don nos ha aportado algunas características fundamentales para la comprensión del mismo. A saber: la relación dialéctica entre la lógica del don y la lógica de la equivalencia, diferentes pero mutuamente necesarias; el don como un fenómeno que sólo adquiere sentido en el ámbito relacional, intersubjetivo porque es un modo específico de reconocimiento mutuo –centrarlo en su dimensión material es lo que genera la aporía; y, finalmente, el fenómeno del don como manifestación en las relaciones sociales de un ámbito de lo sin-precio, en el que no cabe el intercambio en cualquier forma de equivalencia que este intercambio quiera adoptar.

La mirada de la sociología sobre el fenómeno del don tiene un cariz muy diferente, ya que su intención no es tanto definir la naturaleza del fenómeno como describir su presencia en las sociedades y cómo éstas quedan configuradas de diversos modos por dicha presencia. Por este motivo la sociología no se va a preocupar por la coherencia interna de la lógica del don, por resolver la aporía del don. El principal foco de interés de la sociología se centra en ese tercer elemento del fenómeno del don tal y como Mauss lo presentó, el grado de presencia de una “economía del don” dentro de la sociedad occidental contemporánea, y por añá-

didura en describir los mecanismos de circulación de los dones dentro de estas, segundo elemento señalado por Mauss. Cabe añadir que si la literatura sobre el don es bastante limitada en el ámbito filosófico, no lo es en absoluto en el ámbito sociológico y menos aún de la antropología cultural, donde la producción es realmente extensa. Pasemos pues a señalar cuales son las aportaciones que, en mi opinión, son relevantes para el objeto que nos ocupa.

En primer lugar, al igual que en la filosofía, la sociología y la antropología cultural van a distinguir dos ámbitos fundamentales en el modo de relacionarse las personas y las cosas: el ámbito del don y el ámbito de las mercancías (GREGORY 1982, APPADURAI 1988, CARRIER 1991). El ámbito del don es el de los objetos vinculados íntimamente a las personas, donde el significado del objeto viene condicionado por la identidad de las personas, y por ello carece de precio, tiene un valor in-calculable. Por el contrario, el ámbito de las mercancías es el de los objetos desvinculados de toda relación personal, meros objetos totalmente trasmisibles por medio del intercambio equivalente, bien mediante un precio, bien mediante trueque. Esta distinción, ausente o casi imperceptible en las sociedades arcaicas y tradicionales, eclosiona en los albores de la edad moderna y se acelera con la industrialización.

Ahora bien, si desde el punto de vista filosófico ambos ámbitos, el del don y el de la mercancía, eran antagónicos, desde el punto de vista de la sociología y la antropología no es así ya que entre el don y la mercancía existe un continuum, una gradación que permite a los objetos pertenecer en mayor o menor medida al ámbito del don y al ámbito mercantil a un mismo tiempo.

En segundo lugar, la progresiva y creciente implantación del mercado en las relaciones de producción y distribución, una de las causas explicativas de la transformación de la sociedad feudal en la sociedad moderna, provocó por contrapartida el repliegue del ámbito del don dentro de los límites de las relaciones sociales de cercanía (familia, vecindad, pueblo...). En el ámbito regido por la lógica del mercado las personas devienen en agentes neutros, las relaciones se establecen fuera de los vínculos personales y las cosas se intercambian por el mecanismo de los precios (la oferta y la demanda) que es independiente de la relación entre los agentes (CARRIER 1991, GODBOUT y CAILLÉ 1992).

Este mismo proceso de acorralamiento del ámbito del don, que acontece a través del mercado, se repetirá con el surgimiento de los estados modernos democráticos y su correspondiente estatuto de ciudadanía, basada en la igualdad de derechos y deberes. El desarrollo de los aparatos burocráticos, inherente a estos estados, irá sustituyendo paulatinamente las relaciones personales (WEBER 1964). De esta

manera buena parte de los servicios y prestaciones realizados tradicionalmente en régimen de don (cuidado de los no válidos, servicios comunales, educación, etc.) serán paulatinamente desempeñados por la "administración" a través de relaciones burocráticas impersonales realizadas por "funcionarios".

Así pues, desde un punto de vista descriptivo, en las sociedades que han pasado por el proceso de "desencantamiento" de la modernidad la lógica del don ha quedado recluida al interior de las relaciones de cercanía, a un ámbito prácticamente privado. No obstante, en este proceso hay otro campo, más allá de las relaciones de cercanía, en el que la lógica del don ha resistido y se ha podido mantener operante: el ámbito de las instituciones "benéficas", aquellas instituciones que vehiculan relaciones de gratuidad más allá de las relaciones personales directas (GODBOUT y CAILLÉ 1992).

En tercer lugar, y al hilo de este "desencantamiento", se vislumbran dos posibles modos de operar al interior de una lógica del don. Una primera modalidad que correspondería con la fórmula clásica de Mauss, y que sería una lógica circular dar-recibir-corresponder. Esta modalidad sería la que predomina en el ámbito de las relaciones de cercanía (familia, amistades, vecindad,...) y conlleva un poderoso elemento de reconocimiento y reforzamiento de los vínculos sociales primarios. Pero existiría una segunda modalidad de lógica del don, en este caso lineal, en la que el primer don no provoca una correspondencia de retorno, sino un segundo movimiento de don *hacia delante* (porque me ha sido dado, yo a mi vez también doy). Esta segunda modalidad de lógica del don correspondería a la de las instituciones benéficas (GODBOUT y CAILLÉ 1992, KOMTER y VOLLEBERGH 1997, GODBOUT 2000, KOMTER 2005, KOMTER 2007).

Hemos de recordar aquí que nuestro interés es la operatividad de esta lógica en las relaciones económicas en una relación dialéctica con la lógica mercantil, sin que por ello queden excluidos los muchos aspectos y matices que lo señalado hasta ahora como propio de la lógica del don pueda implicar en otros campos de conocimiento. Así pues, tras este conciso repaso a la literatura más relevante referente al fenómeno del don podemos aventurar una propuesta de los rasgos definitorios de la lógica que dota de comprensibilidad al mismo.

En primer lugar, la lógica del don se inscribe dentro del ámbito de las relaciones intersubjetivas y no de los objetos. En el fenómeno del don las realidades que se transmiten no tienen un significado inmediato en su materialidad sino en relación a los sujetos que intervienen en la donación. Frente a las relaciones en el mercado en las que la identidad de los agentes es neutra respecto a cómo circulan las

realidades, bajo la lógica del don las cosas circulan en función de la identidad de los agentes y en función del tipo de relación que exista entre los mismos.

En segundo término, bajo la lógica del don las realidades materiales no tienen valor de cambio y, por tanto, carecen de precio. Sin embargo, que bajo el régimen del don los objetos no tengan precio no significa que no tengan valor. El valor de los objetos es primariamente el del reconocimiento simbólico del otro como sujeto de interacción social. Los objetos son símbolo de la relación que vincula a los sujetos. El valor de los objetos, siendo simbólico, en un sentido secundario va a depender de múltiples factores como pueden ser la cercanía y tipo de vínculo que exista entre las personas o las situaciones de interacción en que se realice el gesto del don, es decir, de las múltiples variaciones de claves culturales particulares en las que los sujetos se encuentren insertos.

En tercer lugar, sí bajo la lógica del don no tiene sentido la noción de valor de cambio ni precio, tampoco tiene sentido hablar de equivalencia en sentido cuantitativo, los objetos no se igualan, ni por su valor subjetivo — en el sentido de la teoría subjetiva del valor —, ni por su valor monetario. Sin embargo eso no significa que no haya un sentido de reciprocidad; ahora bien, es una reciprocidad del reconocimiento y del modo de relación entre las personas.

Finalmente, bajo la lógica del don las realidades se transmiten de dos modos, ya que siendo el reconocimiento mutuo lo que circula, este lo hace en los dos ámbitos de reconocimiento a los que ha quedado circunscrito el fenómeno del don dentro de nuestra cultura. En el ámbito de las relaciones de cercanía, aquellas en las que hay una relación de persona a persona, las realidades se desplazan en un círculo formado por los sujetos implicados en la relación, y donde la reciprocidad es directa. Pero como hemos señalado, la lógica del don opera también en un ámbito de relaciones no directas, relaciones con “otros” desconocidos, pero reconocidos a través de la mediación de las instituciones. Aquí las realidades se desplazan linealmente, no hay una reciprocidad directa, sino indirecta, donde la mediación es la institución.

3. Lógica del don y lógica económica

A la luz de todo lo expuesto parece que la posibilidad de implementar la lógica del don al interior de la lógica económica, respetando la autonomía de ambas, de encontrarse en algún sitio, habrá de ser en el espacio en el que los objetos

que se transmiten no son meras mercancías, sino que de algún modo tienen una connotación relacional. El principal reto que nos encontramos entonces es superar el fuerte contraste que existe entre los elementos fundamentales que caracterizan las relaciones materiales regidas por la lógica del don con la caracterización que la teoría estándar de la economía ha hecho del comportamiento de los agentes económicos.

La teoría estándar ha tenido que desarrollar, a través de una reducción metodológica, un modelo, el agente económico, el *homo oeconomicus*, caracterizado por estar exclusivamente centrado en su satisfacción propia, no tanto en un egoísmo como en un no-tuismo (WICKSTEED 2003), en el sentido de la neutralidad con la que los agentes se consideran mutuamente cuando operan en el mercado; un *homo oeconomicus* cuyo criterio de elección es la maximización de la utilidad individual medida por una combinación del valor económico de los bienes y servicios, y un valor subjetivo individualmente considerado de los mismos, pero en todo caso medida que queda expresada un precio. Obviamente tal concepción antropológica, aunque solo sea como reducción metódica para el desarrollo de la ciencia económica, está en las antípodas conceptuales de la *lógica del don*.

Sin embargo, al igual que desde la filosofía y las ciencias sociales se ha producido a lo largo del siglo pasado una crítica al individualismo y al utilitarismo como paradigma de la comprensión del hombre y de la sociedad, también en el campo de la teoría económica, en el último cuarto de siglo, se ha venido produciendo una crítica al paradigma del *homo oeconomicus* y se han iniciado nuevas aproximaciones al comportamiento económico que posibilitan la relación con la lógica del don.

4. Reciprocidad y bienes relacionados

Los enfoques a los que acabamos de referirnos arrancan de la constatación, en diversos experimentos económicos, de una presencia altamente significativa de comportamientos anómalos en los agentes económicos, respecto a los predichos por la teoría estándar. En múltiples ocasiones los agentes económicos no se comportan como egoístas racionales tal y como la teoría estándar predice. Dicha constatación ha llevado a una serie de psicólogos y economistas a refutar la idea comúnmente aceptada de racionalidad del agente económico y a ajustar en los modelos el comportamiento de los agentes al realmente observado y no al presupuesto. Dichos comportamientos "anómalos" son muy variados y debidos a múltiples causas, pero de entre todos ellos los más interesantes para nosotros son

los que su causa explicativa es la voluntad de los agentes por establecer relaciones de reconocimiento entre ellos, expresados en diferentes modos de reciprocidad y aversión a la desigualdad que se han observado en la acción económica. La interpretación ética que a posteriori se pueda hacer de estos comportamientos no es óbice para constatar que, en ellos, la acción económica no está monopolizada por la equivalencia del valor monetario sino que en el concepto de valor entran otros parámetros.

Lo primero que habría que destacar es que múltiples investigaciones han encontrado evidencias de la presencia de un comportamiento económico caracterizado por la reciprocidad, por la no competencia, por una preferencia por una relación colaborativa y no competitiva (TRIVERS 1971, GÜTH, SCHMITTBERGER y SCHWARZE 1982, FEHR, KIRCHSTEIGER y RIEDL 1993). Y si no fuera suficiente muchos de estos estudios han venido a mostrar que en muy diversas situaciones las estrategias que implican reciprocidad consiguen resultados mejores que aquellas en las que los agentes se comportan siguiendo los criterios del clásico egoísta racional (FALK y FISCHBACHER 2006).

Partiendo de estos enfoques de la economía conductual (“behavioural economics”), una propuesta destacable a la hora de indagar cómo implementar al interior de la acción económica la lógica del don es la presentada por la *economía civil*, cuyos más destacados representantes son los economistas italianos Luigino Bruni y Stefano Zamagni. Para la *economía civil* la lógica del intercambio no está solo determinada por los equivalentes, por los bienes materiales y las estrategias en función de los resultados tangibles, sino que está al mismo tiempo definida por las relaciones (BRUNI y ZAMAGNI 2004, SACCO, VANIN y ZAMAGNI, 2006, ZAMAGNI 2006, BRUNI 2008). En el intercambio no solo hay cosas, sino personas que se relacionan, y en esa relación se generan *bienes relacionales* (UHLANER 1989, BRUNI y STANCA 2008), en términos de A. McIntyre “bienes inherentes a las prácticas”, en este caso a la práctica económica.

Según Bruni y Stanca (2008) los *bienes relacionales* tienen algunas características peculiares que los constituye en una tercera categoría de bienes, ni privados ni públicos. En este sentido la dimensión relacional introduce un nuevo factor dentro de la teoría del valor. El valor del objeto no viene determinado solo por las condiciones materiales de producción e intercambio, tal como pensaba la escuela clásica, ni tampoco exclusivamente por las valoraciones subjetivas que los agentes le otorguen a dicho objeto, como postulaba la perspectiva marginalista, sino que dicho valor también está determinado, además de por el valor objetivo y el subjetivo, por las relaciones intersubjetivas que el objeto media entre los agentes,

es decir, por el valor que los agentes le asignan a dichas relaciones. El concepto de *bienes relacionales* viene a recoger el carácter simbólico que tienen los bienes, por el cual las realidades materiales contienen un plus de valor que reside en su capacidad para vincular a las personas, para relacionarlas. De este modo el concepto de valor económico se enriquece con la apertura a la axiología de las relaciones intersubjetivas. Y transformar la teoría del valor supone transformar completamente el punto de vista desde donde se realiza el análisis económico.

Parece, pues, que en la propuesta de la *economía civil* encontramos una primera posibilidad de implementar la *lógica del don* en la acción económica. No obstante la *economía civil* tiene sus propios límites ya que básicamente solo es operativa en el campo de las relaciones más cercanas o de proximidad, con otros conocidos, en el interior de los grupos de pertenencia, en los que es posible la generación y percepción de los bienes relacionales. El concepto económico de bienes relaciones encaja bien como instrumento explicativo para ese refugio de la *lógica del don* en nuestras sociedades, constituido por las relaciones personales al interior de grupos de pertenencia más o menos homogéneos y que funcionaría en un sentido circular, donde la reciprocidad es la razón de la circulación de los bienes.

5. De la interacción cara a cara a la interacción socialmente mediada

Cuando dirigimos nuestra mirada hacia las relaciones económicas con otros anónimos, o a las macro-relaciones, la posibilidad de que esta forma de la *lógica del don* sea operativa adquiere una nueva forma, igualmente marcada por la reciprocidad, pero en un sentido lineal. En el mundo real los agentes económicos interactúan con una gran variedad y diversidad de agentes y manejando un abanico heterogéneo de significaciones simbólicas y culturales, o de concepciones éticas. ¿Cómo puede en un contexto de estas desarrollarse un comportamiento económico marcado por la *lógica del don*? Entre los enfoques críticos con la teoría estándar podemos encontrar dos que nos aportan algo de luz. Ambos se fundamentan en un concepto nacido en la sociología pero rápidamente importado por la literatura económica: el *capital social*.

Este concepto se fundamenta teóricamente en el enfoque conocido como *racionalidad limitada*, que viene a proponer que los agentes económicos en muchas ocasiones no se comportan como optimizadores racionales por diversos motivos. En estas circunstancias muchos de los comportamientos económicos no son fruto de un cálculo racional sino de un aprendizaje, bien por imitación, bien por experiencia

propia (GIGERENZER y SELTEN 2002, TODD y GIGERENZER 2007). Este aprendizaje vehicula valores y normas (principalmente la confianza y la reciprocidad), y que son las que crean ciertas condiciones para el compromiso social y la participación cívica y política en el entorno y las estructuras sociales y políticas de una colectividad, es decir el *capital social*. Este concepto puede recoger perfectamente esa versión lineal de la lógica del don, en el sentido que el capital social se genera con la participación confiada de las personas en las instituciones siendo estas últimas las que vehiculan la reciprocidad entre las personas y los otros anónimos. Uno de los grandes méritos de la noción de capital social ha sido que ha contribuido a abrir una brecha en el "consenso de Washington", que pensaba que la democracia nacía y se desarrollaba necesariamente en la estela de los éxitos de la economía de mercado. Los trabajos sobre el capital subrayan que son la calidad de las instituciones y de la vida democrática las que condicionan el crecimiento económico (BEVORT y LALLEMENT 2006).

Así pues los comportamientos económicos inspirados en la lógica del don se pueden extender por la sociedad más allá de los grupos identitarios cercanos mediante procesos de aprendizaje y de socialización, en los que se transmita socialmente la estrategia cooperativa y reciprocadora, en el sentido lineal que señalábamos en el apartado anterior. Según este enfoque cercano a las teorías institucionalistas, se analiza el *capital social* como un producto de estas estructuras. Cuanto más favorecen éstas la confianza y la reciprocidad, más tendencia tienen los individuos a implicarse en la vida cívica y más capital social hay. Existen numerosísimos ejemplos de modelos culturales y sociales en los que reciprocidad social, lineal, genera un capital social cuyos efectos sobre la economía real son muy significativos (PUTNAM 1993a, PUTNAM 1993b, PUTNAM 1995, OSTROM y AHN 2003, BEVORT y LALLEMENT 2006, ATRIA, MARCELO, ARRIAGADA, LINDON y WHITEFORD 2015).

Por otro lado, esta posibilidad de expansión de diferentes estrategias entre los agentes económicos es el campo de estudio de la *economía evolutiva*. Este enfoque introduce en el análisis del comportamiento económico las variables referentes al entorno en el que se desarrolla la interacción con el fin de investigar cómo las condiciones normativas, los límites tecnológicos u otro tipo de variables exógenas posibilitan el éxito evolutivo de las diferentes estrategias de los agentes, favoreciendo en ocasiones a unas en detrimento de otras. A la luz de los resultados que va aportando este enfoque (FEHR y ROCKENBACH 2003, GÜREK, IRLENBUSCH y ROCKENBACH 2006, BRUNI 2008) podríamos concluir que tanto la supervivencia como la difusión de comportamientos altruistas en la interacción económica va a depender en gran medida de las reglas del juego y del conjunto de variables exógenas que encauzan dicha interacción. Cercano a la teoría de la movilización de los recursos, este

enfoque se interesa por el valor más instrumental del capital social, asociando el concepto a la capacidad de las redes sociales para producir recursos como el de la información, el soporte, etc.

A la luz de todo lo expuesto parece que la posibilidad de que la *lógica del don*, que veíamos operativa en las relaciones más inmediatas, se extienda en la estructura de las sociedades es necesario que allí donde se transmiten los roles, los valores y las competencias sociales, así como allí donde se establecen las normas, las reglas de la interacción y las posiciones, haya lugar, o pueda operar la *lógica del don* en esa forma lineal que es propia de este nivel de vinculación social. Es necesario, por tanto, que el conjunto de instituciones sociales en las que todo esto se define, los *ecosistemas institucionales*, sean permeables a la *lógica del don*.

6. Bibliografía

APPADURAI, A. (1988) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press.

ATRIA, R. S., MARCELO E., ARRIAGADA I. R., LINDON J. y WHITEFORD S. (2015) *Capital social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe: en busca de un nuevo paradigma*, Santiago de Chile, CEPAL.

BEVORT, A. y LALLEMENT M. (2006) *Le capital social: performance, équité et réciprocité*, Paris, La Découverte.

BRUNI, L. (2008), *Reciprocity, altruism and the civil society: in praise of heterogeneity*, Routledge.

BRUNI, L. y STANCA L. (2008) "Watching alone: Relational goods, television and happiness". *Journal of Economic Behavior & Organization*, 65(3): 506-528.

BRUNI, L. y ZAMAGNI S. (2004) *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna, Il Mulino.

CARRIER, J. (1991) *Gifts, Commodities, and Social Relations: A Maussian View of Exchange*, *Sociological Forum*, JSTOR.

DERRIDA, J. (1995) *Dar (el) tiempo: I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós Ibérica.

- FALK, A. y FISCHBACHER U. (2006) "A theory of reciprocity": *Games and Economic Behavior* 54 (2), 293-315.
- FEHR, E., KIRCHSTEIGER G. y RIEDL A. (1993) "Does fairness prevent market clearing? An experimental investigation": *The Quarterly Journal of Economics* 437-459.
- FEHR, E. y ROCKENBACH B. (2003) "Detrimental effects of sanctions on human altruism": *Nature*, 422 (6928) 137-140.
- GIGERENZER, G. y SELTEN R. (2002) *Bounded rationality: The adaptive toolbox*, MIT Press.
- GODBOUT, J. (2000) *Le don, la dette et l'identité: homo donator versus homo oeconomicus*. Paris, La Découverte/MAUSS.
- GODBOUT, J. y CAILLÉ A. (1992) *L'esprit du don*, Paris, La Découverte.
- GREGORY, C. A. (1982) *Gifts and commodities*, Londres, Academic Press.
- GÜRERK, Ö., IRLENBUSCH B. y ROCKENBACH B. (2006) "The competitive advantage of sanctioning institutions". *Science*, 312 (5770), 108-111.
- GÜTH, W., SCHMITTBERGER R. y SCHWARZE B. (1982) "An experimental analysis of ultimatum bargaining". *Journal of Economic Behavior & Organization*, 3 (4), 367-388.
- HEIDEGGER, M. (2000) *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta.
- HÉNAFF, M. (2002) *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*. Paris, Seuil.
- KOMTER, A. (2007) "Gifts and Social Relations The Mechanisms of Reciprocity". *International Sociology*, 22 (1), 93-107.
- KOMTER, A. E. (2005) *Social Solidarity and the Gift*, Cambridge University Press.
- KOMTER, A. E. VOLLEBERGH W. (1997) "Gift giving and the emotional significance of family and friends". *Journal of Marriage and the Family* 747-757.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1950) "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss". en *Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie*, G. GURVITCH. Paris, Presses universitaires de France, «Quadrige»; ix-lii.

- MARION, J.L. (2008) *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid, Síntesis.
- MAUSS, M. (1923) "Essai sur le don", *Sociologie et anthropologie*, 143-279.
- OSTROM, E. y AHN T.K. (2003) *Foundations of social capital*, Edward Elgar Cheltenham.
- PUTNAM, R. (1993a) "The prosperous community: social capital and public life". *The american prospect* 13 (Spring), 4. Consultable en línea: <http://www.prospect.org/print/vol/13>. Acceso 7-IV-2003.
- PUTNAM, R. D. (1993b) "The prosperous community: social capital and public life": *The american prospect* (13).
- PUTNAM, R. D. (1995) "Bowling alone: America's declining social capital": *Journal of democracy* 6 (1), 65-78.
- RATZINGER, J. (1985) *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental*, Barcelona, Herder.
- RATZINGER, J. (2000) "Fe, verdad y cultura" en *Congregación para la Doctrina de la Fe*. Reflexiones a propósito de la Encíclica "Fides et ratio", 160-161.
- RATZINGER, J. (2011) *Fe y ciencia: un diálogo necesario*, Santander, Sal Terrae.
- RATZINGER, J. (2006) *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro.
- RICOEUR, P. (1993) *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós.
- RICOEUR, P. (2005) *Caminos del reconocimiento: tres estudios*, Madrid, Trotta.
- SACCO, P. L., VANIN P. y ZAMAGNI S. (2006) "The economics of human relationships", en *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity*, 1: 695-730.
- TODD, P. M. y GIGERENZER, G. (2007) "Environments That Make Us Smart Ecological Rationality" en *Current Directions in Psychological Science* 16 (3): 167-171.
- TRIVERS, R. L. (1971) "The evolution of reciprocal altruism". *Quarterly review of biology*: 35-57.

UHLANER, C. J. (1989) "“Relational goods” and participation: Incorporating sociability into a theory of rational action”: *Public choice* 62 (3), 253-285.

WEBER, M. (1964) *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica.

WICKSTEED, P. H. (2003) *The Common Sense of Political Economy: And, Selected Papers and Reviews on Economic Theory*. London, Routledge.

ZAMAGNI, S. (2006) *L’economia come se la persona contasse: verso una teoria economica relazionale*. Working Paper presented at Aicon meeting, Bolonia.

Promotio Iustitiae

INFORME ESPECIAL

Por una economía global justa

***Construir sociedades
sostenibles e inclusivas***

Grupo de Trabajo sobre Economía



Secretariado para la Justicia Social
y la Ecología

NOTAS

La comprensión del ser humano. Aportaciones de Michel Henry

Jesús Tejada Romero¹

Resumen: La necesidad de resolver la escisión entre el humanismo y los criterios de racionalidad culturalmente dominantes encuentra en las aportaciones del filósofo contemporáneo Michel Henry un enfoque valioso y actual. Esta breve nota propone un acercamiento a ese enfoque, en el que destacan las claves del análisis que hace dicho autor sobre la situación crítica del ser humano en la cultura actual y las posibles pistas a seguir que se desprenden de su propuesta.

Palabras clave: *Afectividad, antropología teológica, humanismo, racionalidad*

The understanding of the human being. Contributions of Michel Henry.

Abstract: The need to resolve the split between humanism and culturally dominant rationality criteria in the contributions of contemporary philosopher Michel Henry a valuable and current focus. This short paper proposes an approach to this approach, highlighting the key analysis made by that author on the critical situation of human

La compréhension de l'être humain. Contribution de Michel Henry.

Résumé: La nécessité de résoudre la scission entre l'humanisme et les critères de rationalité culturellement dominantes dans les contributions du philosophe contemporain Michel Henry Un accent précieux et actuel. Ce court article propose une approche de cette approche, soulignant l'analyse clé faite par cet auteur sur la situation critique des

¹ Departamento de Filosofía, Instituto Murillo, Sevilla. Grupo de investigación de Filosofía de la Economía, Universidad de Sevilla. <tejadagomez@hotmail.com>

beings in today's culture and possible clues to follow that flow from its proposal.

Keywords: affectivity, theological anthropology, humanism, rationality.

êtres humains dans la culture et les indices possibles d'aujourd'hui à suivre que le flux de sa proposition.

Mots clé: affectivité, anthropologie théologique, humanisme, rationalité.

Recibido: 4 de septiembre de 2015.

I. Introducción

El interés de recurrir a un pensador fallecido en este mismo siglo XXI para encontrar un enfoque original y a la vez de corte clásico en filosofía que pueda aplicarse a algunas cuestiones fundamentales de la antropología teológica, se justifica especialmente por el hecho de que se trata de un autor que dice encontrar en el cristianismo nada menos que una fuente filosófica para establecer, si no una nueva concepción del ser humano, sí al menos una radicalmente diferente a la de la cultura occidental dominante.

Michel Henry es un filósofo nacido en Hai Phong (Vietnam) y educado en la cultura francesa, que fue profesor desde 1960 en la Universidad Paul-Valéry de Montpellier, aunque también enseñó como profesor invitado en la Sorbona y en la Universidad Católica de Lovaina e incluso fuera de Europa. Su obra filosófica central es *L'Essence de la manifestation*¹, en la que hace una interpretación radical de la fenomenología intencional husserliana, en cierto modo invirtiendo su metodología. Es autor de interesantes monografías críticas sobre el marxismo y el psicoanálisis, así como de ensayos sobre estética o la crisis de la cultura occidental: *La barbarie*². También trató el tema de la concepción cristiana de la vida y del ser humano en obras como *C'est moi la vérité*³, en el contexto de un esfuerzo notable por captar el mensaje original cristiano, como también en su libro *Paroles du Christ*⁴ editado poco después de su muerte, obras estas dos últimas, en las que nos centraremos para alcanzar nuestro propósito: hacer una breve introducción a lo que acaso se podría denominar el humanismo fenomenológico cristiano de Henry. Para ello recordaremos muy brevemente el planteamiento básico de la fenomenología de Husserl y la peculiaridad con que Henry se diferencia del mismo, para continuar mostrando cómo se puede aplicar a una concepción cristiana del ser humano y qué interés tiene la misma ante la crisis antropológica actual.

¹ Paris, PUF, collection "Epiméthée", 1963,

² Paris, Grasset & Fasquelle, 1987.

³ Paris, du Seuil, 1996.

⁴ Paris, du Seuil, 2002.

2. Antropología y teología

Si una antropología teológica cristiana debe asumir la cristología como principal fundamento, Henry no está precisamente lejos de este enfoque cuando justamente lo que pretende es comprender la novedosa concepción de la verdad a partir de las claves aportadas por el mensaje de Jesús de Nazaret, buscando establecer una concepción cristiana de los seres humanos vivientes a partir del Primer Viviente, solo en el cual es posible reconocer la auténtica humanidad. Para ello utiliza Henry, por así decir, su caja de herramientas filosófica, obtenida a partir de su propia concepción de la fenomenología. Husserl entiende el fenómeno como lo que acontece frente a las vivencias, es decir, ante la propia conciencia y su pura estructura intencional, por lo que, en aras de la objetividad, dicho fenómeno habrá de ser sometido a la llamada reducción fenomenológica, o sea, a lo que se manifiesta como una vivencia de esa conciencia, alcanzándose así una especie de neutralidad dentro de la subjetividad del yo que conoce. El sentido del mundo consiste en su aparecerse a la conciencia y no en una acumulación de datos descriptivos. El planteamiento objetivista, en cambio, impide al ser humano reconocer el ámbito vital en el que está situado que es en el que originariamente se da su actividad y su conocimiento. Henry, en cambio, pone el acento en que el hecho de que algo se nos manifieste a la conciencia es una *auto-afección*, es decir, un aparecer y un aparecerse. No es esto lo mismo que la reducción husserliana que busca la trascendencia, sino que se trata de una inmanencia íntima del puro manifestarse en la que acontece la propia mismidad. La dimensión en la que esto tiene lugar es la vida, en la que esa auto-afección es sentimiento, o mejor, afectividad, con lo que se plantea una ontología de la vida y de la subjetividad, porque la esencia de la manifestación no tiene lugar en la exterioridad sino en la interioridad, pues es en ella donde la vida se manifiesta. Es decir, todo nos acontece originariamente en nuestra dimensión primaria que es afectiva. Si esto es así, nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos, nuestro conocimiento en general es ante todo una experiencia, de nuestra propia vida en la vida, como algo anterior y fundamental con respecto a cualquier reflexión u objetivación, lo que constituiría una verdad originaria incomprensible desde el punto de vista de la racionalidad científica ya que, dada su naturaleza, no se puede reducir a ese punto de vista objetivo. Es notable que este planteamiento puramente metafísico esté, por así decirlo, respaldado no solo por nuestra experiencia íntima personal, más claramente perceptible en la infancia donde la consideración de la dimensión afectiva es clave, sino también por las más recientes investigaciones en el campo de la psicología, de la psiquiatría y de la neurología. Baste recordar las contribuciones de Damasio (2001), para quien lo emocional es un componente primordial de los procesos racionales.

Este planteamiento lleva directamente a la conclusión de que la cultura, principalmente en su modelo occidental dominante, está empobrecida por una especie de ideología de corte cientifista que reduce la realidad a lo objetivo y que interpreta la racionalidad de un modo reduccionista. Si la realidad de la vida se manifiesta a sí misma en los seres humanos primariamente como subjetividad, entonces un enfoque de la misma de carácter positivista y objetivo la va a empobrecer y a deformar. El problema es más profundo que el mero hecho de que se llegue a tratar a las personas como datos, pues dicho sesgo nos lleva inexorablemente a negar la vida tal y como nos acontece, a saber, como el manifestarse a sí misma en la subjetividad. Un ejemplo de ello por lo que respecta a la cuestión social, como ya hemos considerado en otra contribución a la difusión del pensamiento de Henry, podría ser el siguiente: ante el aumento de la desigualdad, las ciencias sociales o del comportamiento, contagiadas del objetivismo de las ciencias empíricas a las que toman como modelo, olvidan paradójicamente su objeto propio de estudio; “así, las consideraciones objetivas de la devolución de los créditos y de la justicia como legislación positiva no pueden comprender el sufrimiento de una familia desahuciada ni gestionar con el saber adecuado dicha situación. De ahí que la intervenciones exitosas en el ámbito social no suelen proceder de complejos análisis estadísticos que, valga la paradoja, son demasiado simplistas como para hacerse cargo de la dimensión afectiva realísima de los problemas, sino precisamente de otros enfoques puramente solidarios que sí emergen en el ámbito de la interioridad y que usan los análisis de datos solo como un instrumento complementario para la comprensión de la realidad” (Tejada, 2014).

3. La verdad cristiana

Por lo que respecta concretamente al tema que nos ocupa y en coherencia con lo anterior, Henry da por supuesto que es deleznable la reducción del cristianismo a datos históricos objetivos y que lo que le interesa es la realidad viva del acontecimiento en los seres humanos, es decir, la verdad del cristianismo como auto-revelación de la vida: la verdad es su propia manifestación y ésta acontece en la figura de Cristo y dicha manifestación tiene lugar en la interioridad y no en la exterioridad. Aplicado al ser humano, esto significa que la objetivación o exteriorización del conocimiento racional al uso desnaturaliza la comprensión antropológica, porque genera una escisión en el ser humano entendido entonces como ente y, por tanto, separado del ámbito en el que se manifiesta, que no es esencialmente racional sino originariamente afectivo. Las propias palabras y actos de Jesús de Nazaret ponen constantemente el acento en esa dimensión. Él es la Vida revelándose a

sí misma como humana. El ser humano podrá ser entendido entonces como hijo de la Vida pero, por tanto, solo como cada ser humano concreto y no como una abstracción. Como ente abstracto es una ilusión, puesto que la humanidad viva nos ha sido revelada como mismidad (*ipseidad*), por lo que la vida humana no puede ser cabalmente entendida como la de meros individuos en el sentido objetivante de la expresión. Planteamiento que, sin duda conecta con la distinción entre individuo y persona establecida por Mounier. Esto lleva a una ética cristiana de carácter literalmente radical y tajante formulada por Jesús de Nazaret, porque de su cumplimiento depende, bien la realización de lo humano, o bien su desnaturalización; diríamos entonces que Henry es un defensor de la existencia de una ley natural revelada. Dicha ética es el fundamento de la comprensión de la vida humana como identificada con el amor, que no sería otra cosa que algo así como la praxis de la verdad en el contexto del *pathos* carnal humano.

Nótese que si se aceptan estas propuestas, no sirve de nada pretender admitir como verdadera la verdad del cristianismo como una verdad comprensible desde el punto de vista del pensamiento científico racional, dado que el cristianismo comporta, de por sí, una visión de la subjetividad y la afectividad como lo esencial en el ser humano y por ello es inevitable para Henry comprender la relación del cristianismo con el mundo moderno como una divergencia radical con respecto a lo que auténticamente somos, a menos que se restablezca un humanismo, actualmente asfixiado, como denuncia la doctrina social de la Iglesia, por una comprensión científica y objetiva del mundo y del ser humano en el caso de las ciencias del comportamiento, que se hiperpotencia de manera formidable con el desarrollo tecnológico⁵ y que aboca efectivamente a la proclamación de “la muerte de Dios” y a la automatización de la vida humana, con la disminución progresiva del trabajo viviente, es decir, del trabajo que se reconozca como humano, como en un sentido análogo también Marx pretendió que se reconociera, y con el aumento de la exclusión de los trabajadores del ámbito económico y social, la cual se debe fundamentalmente a una exclusión ontológica.

⁵ “La alianza entre la economía y la tecnología termina dejando afuera lo que no forme parte de sus intereses inmediatos. Así sólo podrían esperarse algunas declamaciones superficiales, acciones filantrópicas aisladas, y aun esfuerzos por mostrar sensibilidad hacia el medio ambiente, cuando en la realidad cualquier intento de las organizaciones sociales por modificar las cosas será visto como una molestia provocada por ilusos románticos o como un obstáculo a sortear.” FRANCISCO 2015, 54.

Merece la pena detenerse brevemente en este aspecto de la cuestión. No es Henry original cuando sostiene que tras la crisis antropológica se esconde una crisis ontológica, pero sí lo es su manera de explicar cómo. De entrada, reconoce que la vida como realidad absoluta está ante nosotros envuelta en una especie de elusividad, como algo que no podemos captar como una verdad intelectual mostrada, pero que en cambio sí se manifiesta de manera patente en el plano afectivo como el propio mostrarse, distinción esta que apuntaría a la diferenciación heideggeriana entre el ente y el ser respectivamente. Dicho de otro modo, el hecho de encontrarse, dado, existiendo, emocionándose, sufriendo o amando, constituye otra clase de discurso que no es irracional, sino que simplemente no tiene lugar en la esfera de lo exterior, objetivamente observable, sino en la de lo interior, en la de la subjetividad, no por ello arbitraria, sino reconocible en los otros como la mía misma y aquí es donde la figura de Cristo o, como lo llama Henry, Archi-Hijo trascendental, ocupa un papel fundamental. El reconocimiento de la filiación será imprescindible para la revolución ética. Ante dicha figura no se trata de sentirse convencido, sino conmovido y concernido. En ella se manifiesta la vida a sí misma en el ser humano sin que en este caso haya diferencia entre el manifestarse y lo manifestado. Por eso no solo está comprometida la acertada comprensión del ser humano sino también la del mundo, pues si aquél es buscado únicamente en la exterioridad solo podrá ser hallado en ella como cosa, solo que entonces la auténtica vida de los seres humanos y el sentido de su acción en el mundo queda también descartada del campo del saber científico. De ahí que la exclusión social no sea sino el resultado de una exclusión, antes que antropológica, metafísica. "Ahora bien, esta concepción del hombre como ser del mundo es la que el cristianismo hace pedazos. Y lo hace porque entiende al hombre a partir de su nacimiento trascendental como un Hijo de la Vida y, por consiguiente, si la vida es Dios, como Hijo de Dios"⁶ (Henry 2001, 109).

4. Conclusión

No es posible exponer tan brevemente todos los conceptos clave de la antropología teológica de Henry, pero sí debemos concluir intentando extraer de su discurso algunas consecuencias a modo de pistas a seguir. En primer lugar, da por constatada la imposibilidad de reconciliar una suerte de oposición crucial entre lo exterior y lo interior, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la autoconciencia reflexiva y la conciencia de sí como afectividad; precisamente Henry hace notar la descalificación

⁶ HENRY, M. 2001, 109.

llevada a cabo por Cristo del fariseísmo, a fin de cuentas, del intento de mostrar en la exterioridad lo que solo se manifiesta auténticamente en la interioridad. Se rescata pues un enfrentamiento clásicamente joánico entre el mundo y la vida que no pretende descalificar el conocimiento científico sino su entronización excluyente en el ámbito de la cultura. En segundo lugar, esto lleva a tener que redefinir los límites de la racionalidad, que ni debe ni, sobre todo, puede estar de hecho solo identificada con la observación expresable matemáticamente, sin caer en lo que para Henry no sería sino un reduccionismo literalmente monstruoso; basta, por ejemplo, recordar algunos posicionamientos en el ámbito de las neurociencias. Esto no significa que lo que el impacto afectivo que la contemplación del ser humano pobre y sufriente cause en la conciencia humana sea un discurso racional del tipo de las ciencias positivas, sino que no lo es, no puede serlo y no tiene que serlo, pero sí es cierto que constituye una suerte de discurso que pertenece al logos humano y que por ello es perfectamente racional, un inmenso dominio por redescubrir, lo que nos permitiremos llamar nosotros algo así como una teoría de la palabra experiencial. Por eso tal experiencia nos habla directamente a la racionalidad afectiva que nos constituye y fuera de la cual, por tanto, no puede haber humanidad como tal. He aquí una tercera conclusión, la de recuperar un humanismo que reconozca las exigencias integrales de cada ser humano, esta vez recordamos a Maritain, que para Henry, efectivamente, no puede ser sino cristiano. Esto nos lleva a una cuarta y última propuesta: constatar la necesidad que las ciencias del comportamiento (psicología, sociología, economía, etc.) tienen de la ética de un nuevo humanismo. La acumulación de información producida por los múltiples análisis de datos referidos a diversos aspectos de la conducta humana queda detenida en la vía muerta de una carencia absoluta de finalidad en cuanto a la intervención, salvo en el caso de estar alentados por unos vagos supuestos bienintencionados, cuando no al servicio de una ideología política concreta, lo que distorsiona profundamente la comprensión de la propia conducta. "El hombre es bien poca cosa. No solo se reduce a un simple engranaje de esa inmensa máquina ciega en funcionamiento a la que está sometido. En sí mismo, no escapa a esa determinación radical que, por tanto, no solo es externa sino interna: ¡No es dueño en su propia casa!"⁷ Habría que preguntarse entonces, en el ejercicio de esas disciplinas, cuáles son las condiciones que permiten la aparición ante ellas del ser humano real viviente.

⁷ HENRY, M. 2001, 298.

Bibliografía

DAMÁSIO, A. (2006) *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica.

FRANCISCO (2015) *Encíclica Laudato si'*.

HENRY, M. (2001) *Yo soy la verdad*, Salamanca, Sígueme.

TEJADA, J. (2014) "La crisis a la luz de las aportaciones de Michel Henry" en *Filosofía en tiempo de crisis. Actas del X Congreso andaluz de Filosofía 12/14-IX-2014*.

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

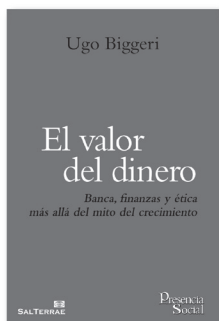
La sostenibilidad

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

TRIBUNA

Una sola familia humana: hospitalidad y derechos humanos de las personas inmigrantes

Lorenzo Estepa Mohedano¹ y José María Margenat Peralta S.I.²

Recibido: 23 de enero de 2016.

I. Introducción

Los refugiados llaman a la puerta de nuestra casa común. Europa se siente amenazada por los refugiados. Europa está atravesada por varias brechas. Una brecha norte-sur a causa de la deuda griega, que ha ido dejando paso a otra más visible: desde este verano, existe una brecha este-oeste: la Europa occidental, sobre todo Alemania, al principio de manera notable, a final del otoño de manera más comedida, y la Europa meridional se han volcado en la acogida de inmigrantes y refugiados que huyen del complejo conflicto sirio, con sus ramificaciones o contextos kurdo, iraquí y libanés, mientras la Europa central y la británica han levantado muros: unos, interiores y mentales, otros, vallas fronterizas, cuestionando un espacio europeo de comunicación libre de personas. En el lado sur y este del Mediterráneo están las causas de una situación de emergencia que no es nueva, aunque haya adquirido tonos dramáticos; en el lado norte y oeste del mismo mar se veri-

¹ Fundación ETEA para el desarrollo y la cooperación, Córdoba, y vocal de la Comisión de hospitalidad de la Compañía de Jesús en Andalucía. lestepa@uloyola.es

² Director de Revista de Fomento Social, Universidad Loyola Andalucía (margenat@uloyola.es). Expresamos nuestro agradecimiento por los apuntes enviados para este texto por el profesor Guillermo Rodríguez-Izquierdo. Firmamos esta nota un vocal de la Comisión de hospitalidad de los jesuitas en Andalucía y el director de la revista, como muestra de apoyo a la Campaña de hospitalidad emprendida por los jesuitas españoles, obras y colaboradores (www.hospitalidad.es).

fican los efectos de esa crisis humanitaria. Los refugiados, los desplazados, los migrantes, llegan a las puertas de Europa en busca de una tierra prometida, con seguridad, con trabajo y con reconocimiento de derechos protegidos. Es la tierra prometida de la que nos sentimos orgullosos, ¿legítimamente?, ¿responsablemente?

El preámbulo del Tratado de Lisboa de la Unión Europea (2007-2008) destacaba la “herencia cultural, religiosa y humanista de Europa”, a partir de la cual se han desarrollado valores universales: los derechos humanos inviolables e inalienables, la democracia, la igualdad, la libertad y el Estado social y democrático de derecho. La voluntad política de Europa, reunificada después de amargas experiencias en el siglo XX (guerras, genocidios, desplazamientos de fronteras y masivos de población, odios étnicos y religiosos), era contribuir al bien de todos sus habitantes, especialmente los más frágiles y desfavorecidos, de ser un espacio social y geopolítico abierto, democrático y transparente, comprometido en la paz, la justicia y la solidaridad a través del mundo. Europa, consciente de su responsabilidad ante el planeta entero, significaba para todo el mundo “un espacio privilegiado de esperanza humana”: ¿sigue siéndolo?

En este mundo desajustado, convulso, sin brújula¹, en que parece que se han agotado nuestros modelos sociales, tanto en el occidente europeo como en el mundo árabe, en estos últimos meses, Europa, asombrada y sorprendida, ha recibido cientos de miles de refugiados que llegan desde el Oriente medio árabe a nuestras tierras. Los refugiados no deben ser vistos como una amenaza, sino como víctimas. Su presencia creciente a nuestras puertas puede ser una oportunidad para reconstruir el proyecto europeo de solidarismo fraterno o la triste ocasión del refuerzo obsesivo y falaz por la seguridad, aunque conlleve el cierre de nuestro “espacio privilegiado de esperanza humana”.

La Iglesia católica no está ausente de esta hora grave de Europa. Estamos en un año en que se celebra un jubileo de *miser cordia*, a los cincuenta años de clausura del segundo concilio del Vaticano (1965), en que se aprobó aquel documento que empieza afirmando que “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”².

Para san Pablo, desde Cristo ya no había un muro de separación entre judíos y

¹ Cfr. A. MAALOUF (2009) *El desajuste del mundo* (París 2009), Madrid, Alianza.

² Constitución conciliar *Gaudium et spes* n. 1, 1965.

“griegos”: el cristianismo había abierto los muros y había construido una casa común fraterna.³ La crisis de los refugiados del verano afecta de lleno a Europa y a los cristianos, para entender cómo nos entendemos y cuál es nuestro modo de ser y de estar en Europa: esta crisis no nos deja indiferentes.

Muchos organismos, instituciones y grupos cívicos europeos, cristianos o no, han denunciado durante el otoño y el invierno el desgobierno y la miopía políticas europeos, así como y la indiferencia de una parte de la población. El Papa en su mensaje para la Jornada mundial de la Paz de 1 enero de 2016, fechado el 8-XII-2015, cincuenta años después de la aprobación de la Constitución *Gaudium et spes*, reclamó una victoria de la solidaridad frente a la indiferencia para mantener las razones de la esperanza.

2. Hechos y factores que ayudan a interpretar adecuadamente el hecho de los refugiados en Europa⁴

Los datos de la actual crisis son sobradamente conocidos: una persona de cada doscientas, según un reciente informe de la Agencia de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), está desplazada como refugiada: un total de 59 millones y medio, según datos de Naciones Unidas (2014), 8.300.000 personas más que el año anterior; en ese año 2014, cada día 42.500 personas hubieron de abandonar sus casas y sus tierras en el mundo.

En Siria, tras una guerra civil con múltiples factores y bandos entremezclados, que empezó en 2011, los desplazados son 11.700.000; de estos, además de los que siguen desplazados en Siria, el propio país, nueve de cada diez están en campos de refugiados de países pobres del entorno, entre otros en Líbano, donde los refugiados ya constituyen una cuarta parte de la población total, o en Jordania, que no ha cerrado sus fronteras a pesar de que alberga a cientos de miles de refugiados; también hay muchos refugiados en Turquía, en Grecia e incluso en Italia, los tres países de primera acogida.

³ Carta a los Efesios 2:14: *Cristo es nuestra paz, que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro divisorio, la enemistad.*

⁴ En la anterior entrega de *Revista de Fomento Social* publicamos una Nota del miembro del consejo de redacción, profesor Eduardo MOYANO ESTRADA, *La Unión Europa ante la inmigración: RFS 70 (2015) 281-292*, a la que nos remitimos.

Los refugiados que llegan a países ricos o más desarrollados son una pequeña minoría; los refugiados, en su mayoría, son desplazados pobres en países pobres. Los refugiados son personas, personas con derechos humanos. Esta obviedad debe ser recordada de continuo porque con frecuencia se presenta a los refugiados sólo como un problema, cuando lo primero que ha de afirmarse es su valor, su dignidad y sus derechos humanos, amenazados por la guerra, el hambre y la pobreza que están en el origen de la actual crisis.

La actual situación de emergencia ante la que nos estamos viendo confrontados no es reciente, sino el resultado de una política de control de fronteras equivocada. El llamado "modelo español", según el ministro del ramo, ¿en qué consiste? Al parecer, tan sólo en externalizar el problema, haciendo que los países limítrofes no pertenecientes a la Unión Europea sean encargados de las políticas represivas contra las personas inmigrantes. No cabe otra política acertada que no consista en abordar en la raíz la causa de la trata de personas, en proteger a los refugiados en situación de emergencia, su dignidad y sus derechos como migrantes, en asegurar la paz y la seguridad, en actuar en el origen de los conflictos armados, de la pobreza y la desigualdad, del cambio climático, de la lucha competitiva por los recursos naturales o el agua, o finalmente de la corrupción generalizada y el comercio de armas.

Porque forma parte de la identidad europea habría que afirmar con fuerza que nuestro continente no se debe parapetar con muros ni cerrar nuevamente en las fronteras nacionales: sería su perdición. La emergencia migratoria nos permite profundizar en uno de nuestros principios básicos de la construcción europea. Al contrario, ¡larga vida a Schengen!⁵

De forma más inmediata se deben desarrollar políticas tendentes a garantizar las vidas, los derechos básicos y fundamentales y las vías seguras de traslado a las tierras de acogida en condiciones dignas, pues los inmigrantes y refugiados no vienen por decisión propia gratuita o inmotivada sino huyendo de la injusticia, de la pobreza económica, de la pobreza ecológica, de la inseguridad vital.

Por eso parece claro que hay que unir las políticas migratorias con las políticas de hospitalidad, entendiendo las migraciones y los flujos de refugiados como una oportunidad para un desarrollo de planteamientos interculturales en educación, para la ampliación y consolidación de los servicios sociales y, finalmente, como una oportunidad para unir dichas políticas de migraciones con las políticas demográficas tan urgentes en Europa.

⁵ Jacques DELORS y Antonio VITORINO, "¡Larga vida a Schengen!", en *El País* 2-XI-2015, p. 13.

Como escribió con ocasión de la Jornada del Emigrante y del Refugiado (17-I-2016) el arzobispo de Sevilla, Juan José Asenjo, *en las esferas políticas apenas se ha adoptado un compromiso, todavía hoy no cumplido, de albergar alrededor de un 2% de los que están esperando a lo largo de la extensa valla del este de la Unión. A juicio del obispo se trata de una manifiesta incapacidad para dar respuesta a una emergencia que contrasta con la generosidad desplegada por los ciudadanos europeos de buena voluntad. ¿Son estos los dos rostros de Europa, el de los políticos institucionales cortoplacistas y el de la sociedad civil humanista?*

3. Las posiciones de Iglesia

Con la crisis del verano, la Iglesia en España tomó en seguida el pulso y comenzó una triple acción de denuncia, de colaboración y de orientación para una acción eficiente al largo plazo. Durante el mes de septiembre se produjeron algunos comunicados, documentos y tomas de posición, al tiempo que se coordinaban las acciones entre las distintas entidades eclesiales. Esta coordinación y cooperación intraeclesial, y también con la sociedad civil y con las administraciones públicas españolas, ha continuado en los meses siguientes.

Estos son los más destacados comunicados y las tomas de posición eclesiales públicas:

- Comunicado de las organizaciones eclesiales españolas Cáritas, el Secretariado de la Comisión episcopal de Migraciones, Justicia y Paz, CONFER (Confederación española de religiosos) y el Sector social de la Compañía de Jesús *Hospitalidad, dignidad y derechos: claves del marco común de trabajo con refugiados y migrantes de las entidades de acción social de la Iglesia en España*, aprobando y articulando el "Marco Común de la Red Intraeclesial". 3-IX-2015.
- Carta del Delegado del Sector social de la Compañía de Jesús en España (Alberto Ares). 4-IX-2015.
- Carta del Presidente de la Conferencia de Provinciales europeos de la Compañía de Jesús (John Dardis). 5-IX-2015.
- Convocatoria (8-IX-2015) por las cinco mismas entidades anteriormente citadas de una Vigilia de oración "Hospitalidad y justicia" para el 12 de septiembre, ante la cumbre de la Unión Europea del 14 de septiembre.

- Nota de prensa de las mismas entidades de acción social de la Iglesia en España, uniendo sus recursos en cada diócesis a disposición de las necesidades de los refugiados cuya protección sea asumida por España. 8-IX-2015
- Carta del Provincial de España de la Compañía de Jesús (Francisco J. Ruiz Pérez) presentando el documento *Respuesta a la crisis de refugiados. Una mirada común desde nuestra espiritualidad ignaciana*. 22-IX-2015.
- Comunicado de CONFER, firmado por su Secretaria general (Julia García Monge). 30-IX-2015.

Nos parece necesario señalar que existe un trabajo conjunto y articulado intraeclesial. Las entidades eclesiales han conseguido en poco tiempo, aunque con años de experiencia común, elaborar y ofrecer un discurso común y una mirada compartida sobre esta realidad urgentemente necesitada de respuesta.

4. Reflexión final

En su discurso al Cuerpo diplomático del 11 de enero de 2016, el Papa Francisco se refirió con claridad a la que podemos considerar raíz última que explica las causas que bloquean el logro de soluciones ante esta cuestión urgente.⁶ Se trata del espíritu individualista que se convierte en el ambiente cultural idóneo para que madure y se consolide la indiferencia ante los pobres, los marginados y los últimos de la sociedad, entre ellos los inmigrantes. Estos sólo interesan en cuanto puedan aportar un beneficio económico; en caso contrario son “prescindibles”. Los últimos de nuestras sociedades son los emigrantes con la carga de dificultades y sufrimientos para buscar y encontrar un lugar donde poder vivir digna y pacíficamente. Son los más fácilmente “prescindibles”.

Estamos ante una “grave emergencia migratoria”, que actualmente afecta principalmente a Europa, aunque también a diversas regiones de Asia y del norte y el centro de América. Hoy en el mundo escuchamos la voz de cientos de miles de personas que huyen de las guerras, las persecuciones, las violaciones masivas de los derechos humanos o simplemente de la inestabilidad política o social. Es la voz, el grito, de cuantos se ven obligados a huir para evitar indescriptibles barbaries o la miseria extrema, al no poder alimentar a sus familias ni tener acceso a la

⁶ Discurso de Papa Francisco al Cuerpo diplomático, 11 de enero de 2016.

atención médica y a la educación básica, la degradación de la subsistencia sin perspectiva de progreso o los cambios ecosistémicos y las condiciones climáticas extremas. Estas víctimas son resultado de una «cultura del descarte» que pone en peligro a la persona humana, sacrificando a hombres y mujeres a los ídolos del beneficio y del consumismo, que nos hacen insensibles a todo despilfarro.

Hoy sigue siendo necesario un compromiso común para acabar con esta «cultura del descarte» y de la ofensa a la vida humana, de modo que no se sigan sacrificando más vidas por falta de recursos y de voluntad política. Donde no hay otras regulaciones, continuaba el Papa, los emigrantes para conseguir sus legítimos y comprensibles objetivos se ven obligados a dirigirse, aun contra su voluntad e interés, a quienes practican la trata [*trafficking*] o el contrabando [*smuggling*] de seres humanos, a pesar de que son, en gran parte, conscientes del peligro de perder sus bienes, su dignidad e, incluso, la propia vida. Las personas son tratadas como mercancía; quienes logran sobrevivir y llegar a un país de acogida mantendrán por tiempo las llagas profundas provocadas por los horrores de las guerras, las violencias y las huidas no reguladas.

En su citado discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, el Papa, se refería a las causas de este fenómeno para relacionar el tiempo próximo en que suceden las migraciones con el tiempo medio de los factores estructurales, que condicionan las políticas posibles y han de ser tenidos en cuenta para afrontar decidida y eficientemente este grave problema:

Gran parte de las causas que provocan la emigración se podían haber ya afrontado desde hace tiempo. Así, se podría haber evitado o, al menos, mitigado sus consecuencias más crueles. Todavía ahora, y antes de que sea demasiado tarde, se puede hacer mucho para detener las tragedias y construir la paz. Para ello, habría que poner en discusión costumbres y prácticas consolidadas, empezando por los problemas relacionados con el comercio de armas, el abastecimiento de materias primas y de energía, la inversión, la política financiera y de ayuda al desarrollo, hasta la grave plaga de la corrupción. Somos conscientes de que, con relación al tema de la emigración, se necesitan establecer planes a medio y largo plazo que no se queden en la simple respuesta a una emergencia. Deben servir, por una parte, para ayudar realmente a la integración de los emigrantes en los países de acogida y, al mismo tiempo, favorecer el desarrollo de los países de proveniencia, con políticas solidarias, que no sometan las ayudas a estrategias y prácticas ideológicas ajenas o contrarias a las culturas de los pueblos a las que van dirigidas.

Al comienzo de la crisis siria, Europa se ha visto afectada por un flujo masivo de prófugos sin precedentes en la historia reciente, ni siquiera el del final de la segunda guerra mundial. Muchos emigrantes ven como un referente a Europa por sus principios: la igualdad ante la ley y los valores inscritos en la naturaleza misma de todo hombre: la inviolabilidad de la dignidad, la igualdad de toda persona, el amor al prójimo sin distinción de origen y pertenencia, la libertad de conciencia y la solidaridad con los semejantes. Sin embargo, la llegada de estos inmigrantes y refugiados parece poner en dificultad el sistema de acogida construido laboriosamente a partir de 1945, tras la guerra mundial. Ante la magnitud de los flujos y sus inevitables problemas asociados, han surgido muchos interrogantes acerca de las posibilidades reales de acogida y adaptación de las personas a los nuevos espacios, así como sobre el cambio en la estructura cultural y social necesaria en los países de acogida y, por otra parte, sobre un nuevo diseño de algunos equilibrios geopolíticos regionales que habría que revisar. Son igualmente relevantes los temores sobre la seguridad, exasperados sobremanera por la amenaza desbordante del terrorismo internacional. La actual ola migratoria parece minar la base del «espíritu humanista» de Europa, pero ésta no puede consentir que pierdan los valores y los principios de humanidad, de respeto por la dignidad de toda persona, de subsidiariedad y solidaridad recíproca, a pesar de que puedan llegar a ser una carga difícil de soportar.

Destacamos algunas notas que habría que destacar o retener para fundamentar la cooperación interinstitucional y social y para promover un servicio real a las poblaciones inmigradas que llegan a Europa:

- Expresar la gratitud por todas las iniciativas que se han adoptado para facilitar una acogida digna de las personas, como las realizadas por el Fondo Migrantes y Refugiados del Banco de Desarrollo del Consejo de Europa;
- no dejar solas a las naciones que se encuentran en primera línea haciendo frente a la emergencia actual, como Grecia, Turquía, Italia, Macedonia, entre otras;
- iniciar un diálogo franco y respetuoso entre todos los países implicados en el problema –de origen, tránsito o recepción– para que, con mayor audacia creativa, se busquen soluciones nuevas y sostenibles;
- no pretender que los Estados aisladamente busquen por su cuenta soluciones, ya que las consecuencias de las opciones de cada uno repercuten inevitablemente sobre los demás Estados y aún sobre toda la comunidad internacional.

- prestar atención a las implicaciones culturales de las personas inmigradas, empezando por las que están relacionadas con la propia confesión religiosa, pues el extremismo y el fundamentalismo se ven favorecidos no sólo por una instrumentalización de la religión en función del poder, sino también por la falta de ideales y la pérdida de la identidad, incluso religiosa, que caracteriza dramáticamente a nuestra tierra de acogida, de donde nace el vacío y el miedo que empuja a ver al otro como un peligro y un enemigo, a encerrarse en uno mismo y en planteamientos preconcebidos
- reconocer, pues, que el fenómeno migratorio plantea un importante desafío cultural, que no se puede quedar sin respuesta;
- aceptar y saber que la acogida puede ser una ocasión propicia para una nueva comprensión y apertura de mente, tanto para el que es acogido, y tiene el deber de respetar los valores, las tradiciones y las leyes de la comunidad que lo acoge, como para esta última, que está llamada a apreciar lo que cada emigrante puede aportar en beneficio de toda la comunidad.

Las migraciones constituirán un elemento determinante del futuro del mundo, mucho más de lo que ha sido hasta ahora, y de que las respuestas sólo vendrán como fruto de un trabajo común, que respete la dignidad humana y los derechos de las personas. La Agenda para el Desarrollo, que las Naciones Unidas ha adoptado en septiembre pasado para los próximos 15 años, abordar muchos de los problemas que llevan a la emigración, al igual que otros documentos de la Comunidad internacional sobre la gestión de la problemática migratoria, sólo responderán a las expectativas si saben colocar a la persona en el centro de las decisiones políticas, a todos los niveles, y ven a la humanidad como una sola familia y a los hombres como hermanos, respetando las recíprocas diferencias y las convicciones de conciencia. Ante las migraciones como fenómeno social permanente y antes las personas inmigradas hemos de afirmar la realidad de una sola familia humana y, por tanto, la necesidad de la hospitalidad y de la defensa de los derechos humanos de las personas inmigrantes.

El Papa concluyó esta parte del citado discurso diciendo:

Deseo, por tanto, reiterar mi convicción de que Europa, inspirándose en su gran patrimonio cultural y religioso, tiene los instrumentos necesarios para defender la centralidad de la persona humana y encontrar un justo equilibrio entre el deber moral de tutelar los derechos de sus ciudadanos, por una parte, y, por otra, el de garantizar la asistencia y la acogida de los emigrantes.

Etica civile: persone, luoghi e buone pratiche per costruire la città

Spagna: alle soglie di una nuova "Transizione" politica?

Baraccopoli, una realtà anche europea

La riforma dei Comuni in un vicolo cieco

La modernità letta da Charles Taylor

ONU e religioni insieme al servizio dell'uomo



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: Domingo CARBONERO MUÑOZ es profesor de la Universidad de la Rioja; Leandro SEQUEIROS SAN ROMÁN es catedrático jubilado de Universidad y miembro de la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas Madrid; Rafael BAUTISTA MESA, Eduardo IBÁÑEZ RUIZ DEL PORTAL y M^o José VÁZQUEZ DE FRANCISCO son profesores de la Universidad Loyola Andalucía. Y los miembros de la redacción.

Coordinador: Adolfo RODERO FRANGANILLO.

RECENSIONES

Economía

BIGGERI, U. (2014) *El valor del dinero. Banca, finanzas y ética más allá del mito del crecimiento*, Santander, Sal Terrae, 160 pp.

Ugo BIGGERI es profesor universitario y presidente de Banca Ética y de Ética SGR; por otra parte, como se indica en la solapa de la portada vive en una comunidad de familias que desarrolla actividades de acogida y de autopromo-

ducción agrícola, promoviendo siempre un estilo de vida solidario y sostenible.

El libro que reseñamos tiene un doble objetivo: en primer lugar, aclarar el origen de los conceptos de "dinero", "bancos", "finanzas", "mercado"... y su papel en la economía actual; y en segundo lugar, dar a conocer el sistema de la banca ética, bien conocido por Biggeri. Por tanto, el autor pretende que

el texto sea un ensayo de educación financiera, un estímulo para repensar la economía en términos más humanos y comprometedores (contraportada) pero que también incite a la acción en este terreno.

En la "presentación", Stefano ZAMAGNI tiene varias frases que explican en detalle el contenido y la ideología de la obra:

El corte expositivo del libro es el del relato razonado y no el del análisis teórico o econométrico (p. 13);

la enseñanza de la crisis actual es doble:

Primero cuanto más insistente es el refinamiento de los instrumentos analíticos empleados, tanto más elevada debe ser la conciencia de los peligros implícitos en el empleo práctico de los productos de las nuevas tecnofinanzas (p. 14);

y segundo,

resulta necesario superar cuanto antes esa "sabiduría convencional", según la cual "todos" los agentes económicos se verían impulsados a la acción por una orientación motivacional de tipo egocéntrico y autointeresado (p. 15).

Indica al final de su presentación:

El esfuerzo dedicado a cambiar el modo de practicar las finanzas también es un "trabajo estable", modestamente remunerado, pero estimulante, porque nos hace libres y, sobre todo, porque nos hace estar alegres (p. 16).

Una cuestión "marginal": el subtítulo del libro (Banca, finanzas y ética más allá del mito del crecimiento) no aparece en la obra original italiana; no creemos que dicha frase traicione su contenido, al contrario está muy cercana al punto de vista de autor, pero nos parece que trata de acercarla al numeroso conjunto de textos críticos que han proliferado desde el inicio de la crisis actual.

Como el libro va dirigido sobre todo a lectores que no están familiarizados con estos conceptos, los explica de una forma sencilla; ha completado los capítulos con unos recuadros para profundizar algunos aspectos y según el autor para aligerar un poco la lectura. Además cada capítulo se abre con "tuit" breve (no más de 140 caracteres) que sirve de introducción.

El capítulo "Introducción" se inicia con el siguiente "tuit": *Finance rules the world, who rules finance? The invisible hand? Surprise! It is your hand too, think about it.* En el contenido aparecen "Dos palabras en favor del dinero, los bancos y el Mercado"; otro apartado sobre El aburrimiento de las finanzas y otro sobre la responsabilidad, finaliza con un recuadro sobre "La responsabilidad según don Lorenzo Milani". Al principio hay unos párrafos sobre la banca ética, apuntando la necesidad de actuar conjuntamente y otros comentarios sobre su experiencia personal en este campo, subrayando las dificultades que plantea el poner en práctica la citada banca ética.

Sobre el dinero afirma que es un instrumento que simplifica la vida y que tiene un carácter democrático. Al hablar de los bancos, recuerda que muchos de ellos nacieron con fines sociales y por otra parte que éstos eliminan algunas de las complicaciones que implica un préstamo. En relación con el mercado, subraya que es una institución necesaria, pero que según Zamagni, se confunde la economía de mercado con la economía capitalista. Sobre las finanzas, crítica que se consideren como una materia propia de expertos, en la que el hombre de la calle no puede influir; las numerosas corrupciones, manipulaciones etc. no producen demasiado "clamor". Recordando la famosa expresión de A. Smith sobre la mano invisible, dice lo siguiente:

Con una cierta sorpresa, podríamos descubrir que tenemos hoy una enorme necesidad de la mano invisible, y que esa mano está compuesta de muchas manos: ¡también la nuestra" (pág. 29).

El capítulo 1 "El dinero" lleva el siguiente "tuit" en su cabecera: *¿Cuánto vale ahorrar un céntimo? ¿Cuánto una buena lluvia entre mayo y junio?*, tiene un carácter más bien teórico, intenta hacer comprensible los aspectos más conocidos del sector monetario a las personas no especialistas; trata en concreto de los siguientes aspectos: "¿Qué es el dinero?", "Dinero y (es) poder", "¿De dónde viene el dinero?", "¿Dinero líquido?" y "Tiempo y dinero"; tiene varios recuadros: "Las palabras

del dinero", "¿Cuánto vale la cúpula de Santa María del Fiore?", "¿Del dinero se crea el dinero?", "Las monedas impersonales" y "Las monedas con personalidad: slow money".

En este capítulo recuerda las conocidas funciones del dinero: medio de intercambio, medida de valor y reserva de riqueza; recoge una historia del dinero, a partir sobre todo del nacimiento de la letra de cambio y la creación de los bancos de mercaderes y orfebres; insiste en dos novedades de dichas funciones: la medida de la riqueza y la medida del valor que transforman el dinero en un instrumento de poder; expone también que en tiempos más recientes el dinero metálico pasa a ser una reserva fraccionaria del dinero total, lo cual permite que los bancos se transformen en un acelerador de la economía (¿el dinero es un bien común?); da un vistazo a la actualidad, aludiendo a la política monetaria de los bancos centrales que no llevan siempre a un aumento de los préstamos de los bancos y a los programas informáticos que alteran a veces los comportamientos de los mercados financieros; menos conocidos son los llamados "dinero sombra", que se refiere a ciertas actividades no basadas en las ganancias, y el "dinero dado", muy relacionado con la solidaridad. En resumen, un capítulo divulgativo que podría firmar cualquier economista y que no pretende plantear medidas o políticas utópicas, si bien hay algunas alusiones personales y algún párrafo sobre la banca ética.

El capítulo 2 "Las finanzas hoy: la crisis, el mito del crecimiento, las reglas" empieza con el "tuit": *El crecimiento sin límites: un truco de las finanzas para que el dinero siga mandando*, es un capítulo crítico, especialmente de la relación de las finanzas con la situación de hoy. Como apartados aparecen: "Finanzas y ecosistema", "Finanzas y derechos humanos", "Finanzas y legalidad", "Finanzas y sentido común" y "Finanzas y ciudadanía"; los recuadros se titulan: "¿Nos apostamos el futuro?", "El crédito como derecho humano", "Los cuadritos del Mago", "La tasa Tobin, ¡qué miedo!" y "Una historia de finanzas, caballeros y reinas".

Destacamos las ideas más importantes: Sobre las diferencias cada vez mayores de rentas, le parecen inevitables en un mundo globalizado, afirmando también que la ecología y los derechos son dos caras de la misma moneda; critica los fondos de pensiones (y los de inversión) por la falta de transparencia y las inversiones en actividades que utilizan trabajo infantil, violación de los derechos sindicales, etc., mientras que hay un pequeño número de fondos de inversión responsables; la mundialización de los movimientos de capitales lleva inexorablemente a una cierta alianzas con actividades ilícitas e incluso criminales (recuerda los paraísos fiscales), recordando que los comportamientos incorrectos sólo han determinado unas multas muy inferiores a las ganancias obtenidas; en otro apartado se refiere al volumen de operaciones con divisas,

muy superiores a las necesidades de la economía real, piensa que su objetivo no es el crecimiento sino la aceleración continua del crecimiento; la titulización y los mercados derivados pueden tener utilidad pero se han empleado para la especulación y han llevado a la crisis actual; subraya también que los movimientos financieros no están sujetos a controles ni tasas (nos parece sin embargo, que quizás en los últimos meses ha variado algo esta situación); para poner límites a las finanzas globales, sugiere lo siguientes medidas: limitar las concentraciones en los mercados financieros, poner límites a la especulación financiera, hacer efectiva la tasa Tobin, contrarrestar los paraísos fiscales y revisar las reglas sobre las absorciones patrimoniales (véanse pp. 82 y 83, el autor es consciente de las enormes dificultades de estas propuestas); observa que los cálculos económicos tanto en aspectos "macro" como en los "micro" no son exactos y están sometidos a la manipulación pero en este terreno sus propuestas son meramente utópicas: "cambiar el futuro de la economía a pesar de las teorías". Termina con esta frase:

Economía es, antes que nada, hacer juntos (p. 88).

El capítulo 3, "Las finanzas éticas. Por un dinero en favor del bien común", se inicia con el "tuit": *¿Finanzas éticas? ¿Qué es eso? Hacer trabajar mi dinero incluso de noche por el mundo que sueño de día*; con este capítulo comienza la segunda parte del libro dedicado

a las finanzas éticas. Comprende los apartados siguientes: "¿Qué son las finanzas éticas?", "Antes de las finanzas éticas: usura", ética y finanzas", "Nuevos frentes para las finanzas éticas", "El accionariado activo" y "Banca ética"; como recuadros incluye: "Mani Tese, el estiércol del diablo y los bancos armados", "El banco del abuelo", "La banca ideal de Occupy Wall Street", "¿Dígame? Quería garantizar los derechos humano" y "De bien criminal a bien común".

Recogemos algunas de las ideas más interesantes de este capítulo: hay un párrafo muy significativo sobre su objetivo:

Ética y finanzas se pueden conjugar a partir del simple respeto de las reglas, de la honestidad, de las "policías" sobre qué financiar y qué no financiar, de las modalidades de gestión del gobierno de una compañía (incluidas las retribuciones a los directivos y consejeros), de la atención a las consecuencias no económicas de sus actividades (p. 93);

indica unas exigencias que debe cumplir la banca ética: el crédito es un derecho humano, la eficiencia es un componente de la responsabilidad ética, no es legítimo el enriquecimiento basado exclusivamente en la posesión, deben ser transparentes, los ahorradores deben participar también en las decisiones, la responsabilidad social y medio ambiental forman parte de sus criterios de referencia y requieren un compromiso integral coherente (véanse las pp. 94 a 96); apunta como antecedente de la

banca ética el BFS alemán, las cajas de ahorro, las cajas rurales que se crearon para combatir la usura y en especial la cooperativa bancaria Raiffeisen y ya en época reciente el Grameen Bank fundado por Yunus en Bangladesh y que en cierto modo ha dado origen a los microcréditos, si bien en las finanzas éticas modernas el punto de vista más relevante es el del ahorrador; explica también que en el mundo religioso, después de rechazo del interés en la época antigua se ha pasado a una consideración positiva de las finanzas éticas, en especial cita a encíclica "Caritas in veritate" y las actividades de los Focolares y la Economía de Comunión; en relación con el accionariado activo, cita a "Ética sgr", institución que invierte en empresas responsables, siendo uno de sus puntos fuertes el accionariado activo; en el apartado final, se refiere a la Banca Ética italiana, que preside el autor, y que ya existe también en España, destacando sus aspectos positivos, pero también de sus riesgos; Biggeri es consciente de que una institución como esta no es la condición suficiente para cambiar las finanzas, para ello es necesario un cambio cultural; termina con un eslogan:

El interés más elevado es el interés común (p. 125).

El capítulo 4, "Del valor del dinero al valor de las relaciones", parte del siguiente "tuit": ¿Crees que puedes salir tú solo de una situación de crisis? Prueba a elevarte del suelo tirándote del pelo, es una continuación del anterior, insistiendo en

el valor de actuar conjuntamente; tiene cuatro apartados: "Desaliento, impotencia, biodiversidad, deseabilidad", "¿Qué puedo hacer con mi dinero?", "Las nuevas fronteras de las finanzas éticas y ciudadanas" y "Actuar juntos: el valor de las relaciones"; hay varios recuadros: "El taladro, o como empezar a actuar juntos", "El dinero en la guardería" y "Sembrar un mundo mejor".

Veamos algunas ideas contenidas en este capítulo: la publicidad se ha desarrollado para crear seres insatisfechos que se valoran como consumidores no como ciudadanos; alude a los "indignados", los cuales proponen otra economía, por trabajar en favor del cambio, por un consumo responsable, etc.; para que este cambio no sea violento es preciso un consenso mayoritario; habla también de "Terra futura", una feria de buenas prácticas de sostenibilidad medioambiental; sobre el empleo del dinero, defiende la sobriedad, el consumo responsable, la elección de criterios positivos en la elección del banco en el que depositar los ahorros, atender a si sus inversiones tienen un impacto social; volviendo a las finanzas éticas, observa las ventajas de cooperar juntos, citando ejemplos de préstamos directos entre personas, las plataformas de "crowdfunding" (recogidas de pequeños fondos entre el público); insiste en la reducción de las desigualdades, las transacciones especulativas y la justicia intergeneracional; termina con el reconocimiento del valor de las relaciones, concluye así:

Basta con mirar un poco a nuestro alrededor para descubrir que las ideas y las prácticas de una economía cooperativa, ciudadana, de los bienes comunes, civil, tienen muchos seguidores... es preciso... pasar de "seguidores" a actores del cambio (p. 152).

En resumen, los cuatro capítulos del libro corresponden a lo siguiente: el primero es una descripción teórica, pero sencilla, de lo que los libros de Macroeconomía llaman el sector monetario; el segundo capítulo contiene una crítica muy dura de las finanzas durante la crisis actual y durante sus orígenes; en general sus opiniones son acertadas; los capítulos tres y cuatro están dedicados a las finanzas éticas; podríamos decir que estos dos capítulos "incitan a la acción"; tengamos en cuenta que BIGGERI no es solamente un académico sino que está comprometido con algunas de estas iniciativas; se limita, en cierto modo, a las entidades en las que participa, dejando a un lado otras instituciones que también trabajan en estos campos (por ejemplo, TRIODOS y otras entidades parecidas). El autor es consciente de las limitaciones de las citadas finanzas éticas, si bien se puede observar ya que algo se está "moviendo" en el mundo financiero.

El estilo es muy personal y aunque no sea muy original su objetivo merece que se comparta.

Recomendamos por tanto su lectura.

[Adolfo RODERO FRANGANILLO]

Política

PORRAS NADALES, A. (2014) *La acción de gobierno: gobernabilidad, gobernanza, gobermedia*, Madrid, Trotta, 148 pp.

La acción de gobierno consta de una introducción y cuatro capítulos. En la introducción el autor nos realiza el planteamiento del tema que va a desarrollar a lo largo del libro en torno a la posible acción de un gobierno intervencionista. En un contexto histórico como el actual de gran complejidad el autor se pregunta cuál puede ser la respuesta de los gobiernos ante los problemas sociales, pues en suma la función de estos es tratar de diseñar una acción eficaz en la resolución de estas demandas sociales.

El primer capítulo *Acción de gobierno y estado intervencionista*, nos ofrece un breve pero interesante y necesario recorrido histórico sobre la acción gubernamental. Desde las claves históricas planteadas por Porras Nadales el punto de inflexión en la forma de entender y de ejecutar la acción de gobierno se sitúa en el paso del Estado Liberal abstencionista al Estado Social intervencionista fundado durante la segunda posguerra mundial. En esta transición se produce un cambio paradigmático de la acción de gobierno desde una concepción en la que lo propio es el mantenimiento de un Estado mínimo y la lógica abstencionista de la sociedad de mercado hacia un Estado donde el buen gobierno se concebirá de manera nueva hacia la

pretensión de intervenir en respuesta a las demandas sociales. Esta misma evolución histórica se traduce en el desarrollo del papel de la obtención del gobierno como consecución de la hegemonía. La emergencia del Estado social es también la búsqueda de esta aspiración de gobierno por una clase social distinta a la burguesa que permita dotar de una dimensión funcional autónoma, como formalización institucionalizada de la lucha de clases, que da lugar a un nuevo tipo de relaciones entre la sociedad y la esfera pública. Toda esta evolución conlleva también el desarrollo de un nuevo instrumental jurídico, nuevos modelos de organización pública y el necesario instrumental financiero para consolidar estos cambios entre los que destacan los derechos sociales o de prestación. Sin embargo a partir del último tercio del siglo XX se ha empezado a formular una crisis del Estado social en torno a tres grandes cuestiones: crisis fiscal, crisis de legitimación y crisis de reflexión. La primera es una crisis fiscal en tanto que el gasto público tiende a crecer más que los ingresos de manera sostenida y como tendencia. En segundo lugar, está la que Habermas denominó crisis de legitimación y que postula la necesaria apertura del soporte legitimador más allá del sufragio generando nuevos espacios de participación pública en base a consensos con el tejido social. Por último, está la crisis de reflexión (Luhmann) que pone de manifiesto que la complejidad social actual no permite un programa de gobierno

racional y unitario que dé respuesta a todas las dimensiones de manera coherente generando un escenario de respuesta dispersa e incluso a veces contradictoria.

Toda esta evolución ha ido generando para Porras Nadales una nueva forma de encuadrar la acción de gobierno para que pueda responder a esta nueva complejidad a través de tres diferentes modelos o visiones distintas y que se desarrollan en los capítulos siguientes. El primer enfoque es de tipo estructural-instrumental en torno a la categoría de la gobernabilidad. El segundo de ellos es de tipo funcional-estratégico propio de un contexto histórico intervencionista que denomina gobernanza. El tercer y último enfoque parte de una perspectiva simbólico-mediática en torno a la noción de gobermedia.

En el capítulo segundo *Gobernabilidad* se plasma el modelo de acción de gobierno basado en una serie de características que lo conforman. En primer lugar, por la necesaria condición de la estabilidad del gobierno como un elemento necesario para la consolidación democrática en el periodo posterior a la segunda guerra mundial en Europa, a través fundamentalmente del sistema de partidos y la regulación constitucional del sistema de gobierno. En cuanto al sistema de partidos se ha desarrollado a través del partido de masas y la defensa del bipartidismo. En cuanto a su regulación por un lado se refuerzan la formalización procedimental de sus

mecanismos y se introducen elementos que tratan de asegurar la estabilidad del ejecutivo dificultando instrumentos destructivos como la moción de censura. En segundo lugar, una vez obtenido un gobierno estable es necesario conseguir un gobierno eficaz y para ello hay que superar la visión reduccionista liberal y generar nuevas claves de racionalidad instrumental para dar una mayor dimensión sustantiva a la acción de gobierno. Ahora bien, esta nueva dimensión tiene que articularse sobre el organigrama institucional del Estado de Derecho diseñado para una acción preintervencionista que da lugar a problemas de ajuste y de tensión que también operan en el ámbito de la actividad económica. Toda esta nueva actividad deberá surgir de un ejercicio de racionalidad estratégica que se plasmará en un complejo programático y sistemático programa de gobierno que ha de formarse durante el proceso de investidura respondiendo al programa del partido ganador o de la coalición que vaya a gobernar dentro del horizonte finalista de la constitución. Por otro lado, también se muestran en este capítulo segundo las dificultades que la conformación de este tipo de sistema de partidos acaba acarreado a la acción de gobierno en cuanto a la generación de una crisis de legitimidad en la representación y que puede afectar al propio impulso político del gobierno por su indefinición. Otra dificultad en este modelo surge en el circuito de salida de la acción de gobierno: las políticas públicas y

las revisiones críticas que empiezan a hacer en Estados Unidos en primer lugar y en Europa con mayor retraso por la mayor resistencia ofrecida por las doctrinas del impulso político.

El capítulo tercero *Gobernanza* responde al inevitable surgimiento de fórmulas alternativas ante las crisis planteadas en el modelo de gobernabilidad producido por la emergencia de la crisis del Estado social y sus posibles respuestas. Por una parte, expone el autor, existe la necesidad de suplementar la legitimidad de los mecanismos de decisión pública. Por otro lado, se hace patente la necesidad de mejorar las técnicas manageriales de gestión pública y los sistemas de control y evaluación adecuados. Todo este conjunto de elementos acaba realizando un desplazamiento del eje de gravedad que supone una auténtica evolución histórica desde las democracias estables preocupadas por la gobernabilidad a las democracias avanzadas que deben preocuparse por los elementos de calidad democrática que a la postre conllevan una cierta decadencia de la tradicional función del impulso político y a un proceso de transformación del sistema de partidos. Este nuevo modelo de acción pública se situará ahora ante el trilema política-derecho-sociedad, al rebasar el eje política-derecho como único circuito impulsor de la acción gubernamental, el nuevo modelo proyecta un nuevo proceso interactivo y de aprendizaje horizontal en el marco de la gobernanza que supera la tradicional dualidad

partidista habitual entre mayorías y minorías. El diseño de la agenda de gobierno será claramente diferente del modelo del impulso político que frente a este se inspira en la capacidad de dar respuesta desde las instancias públicas a los problemas que se presentan en la realidad y que van conformando la agenda frente a la propuesta programática. De esta manera la legitimación de la acción de gobierno dependerá ahora del consenso social en que se basa y de la eficacia de los resultados conseguidos a los problemas presentados por el tejido social lo que presenta nuevos ajustes con la temporalidad de las legislaturas y un nuevo papel de la(s) cultura(s) que adquieren una nueva función importante desplazando en parte el papel de las tradicionales ideologías. En el gobierno, en el esquema de la gobernanza, el modelo de acción intervencionista se coloca en una posición relativamente precaria y el protagonismo se desplaza hacia las esferas periféricas donde se asumen las tareas prestacionales propias del Estado de bienestar, de manera que las dinámicas centralizadoras propias de la primera etapa del Estado social es sustituida por una etapa de horizontalidad centrífuga hacia el desarrollo de nuevas instancias de la acción intervencionista. Pero aunque un modelo de gobernanza pueda ser una mejor respuesta histórica no es ajena también a dificultades propias del nuevo modelo como una mayor complejidad de la evaluación y una responsabilidad de los agentes más difusa. También

emergen otros ámbitos problemáticos en relación con la generación de los consensos y la participación en cuanto a la posible manipulación de los mismos o la no representación de los intereses de aquellos que cuentan con menor capacidad de comunicación o impacto. En todo caso tenemos que valorar el modelo de la gobernanza teniendo en cuenta que es un modelo emergente que hasta ahora no ha gozado de un desarrollo completo y que requiere de la puesta en marcha de unas modificaciones estructurales que la lógica inercial de los modelos anteriores puede estar frenando.

En el capítulo cuarto sobre la *Gobermedia* Porras Nadales parte del amplio impacto del sistema de gobernanza y la pérdida de la centralidad del sistema partidista hacia lo que Sartori denominó la videopolítica donde se produce un desplazamiento del debate político hacia los circuitos de comunicación audiovisual. Estos circuitos promueven mecanismos que sirven de soporte de confianza de la acción de gobierno a través de la imagen y del liderazgo imponiendo una creciente personalización del fenómeno de la representación. Como ventajas del modelo, la gobermedia se aduce que permite respuestas instantáneas ante cualquier tipo de asunto que incida en el ámbito de la agenda pública; en segundo lugar, también permite una visualización directa de la acción de gobierno que contribuyen a legitimar el liderazgo. Sin embargo, también

existen claros riesgos puesto que esta misma exposición mediática puede ser manipulada tanto para huir de las responsabilidades como para que los medios otorguen responsabilidades a aquellos que no las tienen. En la gobermedia crece la dimensión cosmética del poder, entendido como poder simbólico, y que está sometido a los mismos avatares de la exposición mediática. Por último, la gobermedia permitiría una mayor dimensión plural y competitiva permitiendo una mejor presencia y expresión de la discrepancia y de la crítica en el espacio social. De fondo está la cuestión, se pregunta el autor, sobre si la gobermedia abre a un espacio de mayor pluralidad generadora de confianza y con capacidad de posicionamientos inmediatos generadores de confianza y eficaces o si puede generar una gobermedia autónoma o desbordada que pierde sus lazos coherentes con una acción de gobierno eficaz. Esta tensión se trasladará también al diseño de la acción pública y a la gestión de la agenda de gobierno.

En el capítulo quinto *La interacción de los modelos* se recupera la dinámica de la evolución histórica de los tres modelos en clave procesual donde se va produciendo un aprendizaje en cuanto a la propia concepción, desarrollo y relación con la sociedad de la acción de gobierno en un marco de complejidad emergente y dónde el autor trata de responder sobre si el gobierno puede seguir siendo considerado hoy

como una variable autónoma y plenamente autorreferencial o si volvemos al paradigma del gobierno como botín conquistado por el partido ganador que trata de asegurar su autorreproducción en la sociedad. Se recogen también en el capítulo las diferentes filosofías de gobierno de los diferentes modelos de gobierno en función de su programación o respuesta, por un lado; y su incidencia en el uso de los instrumentos de acción: el uso del derecho, la acción intervencionista y el dinero, por otro. Los mecanismos de control y los circuitos de retroalimentación también varían en los modelos en relación con el papel de las elecciones, la imputación de las responsabilidades como se ha ido viendo también en los anteriores capítulos. Para terminar, como consideraciones finales, Porras Nadales concluye que los procesos históricos de aprendizaje deberían servir de base a las instancias gubernamentales en el diseño y mejora de las estrategias de la acción de gobierno a lo largo del tiempo siendo un horizonte perturbador el que esto no se vea realmente reflejado en la práctica. Es necesario por tanto, desarrollar la capacidad de autoaprendizaje y el consiguiente control para permitir la detección de errores y la aplicación

del resultado del aprendizaje. Para ello debemos partir de la noción de “buen gobierno” que si bien no podemos consensuarla sí que podemos afirmar que necesita de una buena y completa información sobre la acción gubernamental y sus consecuencias, pero a su vez de transparencia sobre toda la acción pública, siendo por tanto de capital y creciente importancia el valor de la transparencia en la evaluación de la acción gubernamental.

En suma podemos decir del libro del profesor Porras Nadales que realiza un sugerente recorrido histórico sobre los modelos de la acción de gobierno, sus elementos definitorios, la agenda a la que responde y el contexto en el que encuentra en la actualidad. Lejos de ser una reflexión teórica alejada de la realidad política actual, toda esta reflexión se torna especialmente interesante en el contexto actual que puede prolongarse durante un tiempo indeterminado un nuevo escenario político en España en el que ofrece luz sobre cuáles son los retos a los que se enfrenta una acción de gobierno en un escenario de emergente complejidad.

[Eduardo IBÁÑEZ RUIZ DEL PORTAL]

RESEÑAS

Ciencia de las Religiones y Teología

GONZÁLEZ FAUS, J.I. (2015) *¿El capital contra el siglo XXI? Comentario teológico al libro de Thomas PIKETTY*, Santander, Sal Terrae, 230 pp.

J.I. GONZÁLEZ FAUS es profesor emérito de la Facultad de Teología de Cataluña y ha sido profesor de la Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador; es miembro del área teológica del Centro “Cristianismo i Justicia” que también ha colaborado en la edición de este libro.

El contenido del texto que reseñamos queda explicado en el subtítulo del mismo. Se trata de un comentario realizado por un teólogo del conocido libro de T. PIKETTY. El autor aclara que aunque no es economista, un tema económico de este carácter debe interesar a un teólogo, lo que justifica su análisis. Recordemos que la obra del economista francés se titula *El capital en el siglo XXI*, título con el que GONZÁLEZ FAUS ha jugado ingeniosamente a modo de resumen de la obra que comenta. El autor de esta reseña no es un teólogo, por lo que su insuficiente conocimiento de la teología no le permite discutir, a favor o en contra, las afirmaciones del autor.

El libro consta de dos partes: la primera de ellas (“Cuando los economistas son además personas”) es un resumen de

la obra de PIKETTY. No es pretensión del autor, como advierte expresamente, sustituir la lectura de la obra original. En cualquier caso, nos parece importante destacar que las personas que encuentren excesivamente técnico el escrito de PIKETTY, podrán encontrar una buena aproximación a su contenido en estas páginas. Debemos recordar que dicha obra ha sido objeto de numerosas críticas, si bien éstas se han centrado principalmente en la metodología empleada y en menor medida en las tesis que defiende. GONZÁLEZ FAUS no se refiere a dicha metodología, ya que se trata de un aspecto que trasciende el objetivo de su obra. Conviene aclarar que acepta casi sin discusión las tesis de PIKETTY, sin apenas crítica a la obra original. Algunos lectores no compartirán esta aceptación incondicional, que desde esta reseña entendemos como fundamento de partida para que el autor pueda desarrollar los aspectos teológicos de las desigualdades económicas.

La segunda parte tiene un carácter más personal (“Cuando economía y teología pueden dialogar. Hacia una teología de la igualdad”), e incluye las reflexiones teológicas del autor a partir de la obra de PIKETTY. Destacamos la claridad de sus capítulos incluso para los no especialistas, y su aproximación

a cuestiones de gran actualidad (crisis, paro...). A modo de intermedio entre ambas partes, el autor ofrece una serie de ilustraciones, con ejemplos actuales y cotidianos, que ponen rostro y cifras a la palabra desigualdad.

En cuanto a su contenido y como ya se ha anticipado, la primera parte, está dedicada a un interesante resumen de la obra de PIKETTY. Consta de los siguientes capítulos: "El capital: ingresos y enredos", "Relación entre capital e ingresos (RCI)", "La estructura de las desigualdades", "¿Regular el capital?" y "Cuando la desigualdad es algo más que una palabra abstracta". No considerando necesario insistir en el propio resumen que ha hecho el autor, únicamente haremos alguna referencia a las ideas principales de la obra original destacadas por GONZÁLEZ FAUS.

La tesis fundamental de PIKETTY es que el mayor peligro se encuentra en que la tasa de rendimiento del capital crezca de manera constante más de lo que crece la producción y los salarios. En el sistema capitalista, el capital tiene preferencia sobre el trabajo en el reparto de la renta; no hay ninguna fuerza natural que frene este comportamiento, ni siquiera los "caprichos" de la tecnología. Este escenario conduce inevitablemente a un incremento de las desigualdades de forma insostenible, lo que a la larga hace al sistema incompatible con la democracia (remarca el autor). Y estas desigualdades han ido aumentando

durante el siglo XXI en un contexto de bajo crecimiento económico.

Para frenar el crecimiento de las desigualdades, el autor destaca la necesidad de adoptar medidas impositivas internacionales sobre el capital; aquí aprovecha para aludir al problema de los paraísos fiscales. Adicionalmente, reclama una mayor progresividad del impuesto sobre la renta. El propio GONZÁLEZ FAUS llega a afirmar a lo largo de su obra que la progresividad impositiva es una medida que evita acudir a la "solución extrema" de la apropiación, la cual en ningún caso podría considerarse un robo desde la moral católica si es usada en casos de extrema necesidad (p. 91).

El autor concluye esta primera parte identificando algunas ausencias en las reflexiones de PIKETTY, tanto en lo referente a los medios de comunicación, como a cuestiones ecológicas, la bolsa y las agencias de "rating".

La segunda parte es, como ya hemos indicado, una reflexión teológica a partir de la obra del economista francés. Dividida en tres capítulos, "Teología y dinero", "Teología y persona humana" y "Teología e historia", representa una valiosa justificación teológica a las teorías económicas anticapitalistas.

Aunque la crítica del autor trasciende de las meras valoraciones políticas, encontramos algunas referencias a las políticas recientes de corte conservador,

especialmente del gobierno español. El autor muestra su simpatía hacia las políticas socialistas, aunque sin obviar las críticas hacia los errores del "socialismo real". Denuncia las reticencias morales actuales para reconocer el acierto de la ideología marxista en contra del capitalismo, aunque insiste al mismo tiempo en los errores de los remedios propuestos por Marx. El título de uno de los capítulos, "¡Detente, Abrahán!: ¡Detente, Rajoy!", es ilustrativo de la posición crítica hacia la política de los gobiernos conservadores quienes, en opinión del propio autor, se ponen en evidencia al tratar de inspirarse en el humanismo cristiano para recabar votos (p. 93).

Desde nuestro punto de vista, el primer capítulo es el que mejor describe los nexos de unión entre las teorías económicas de PIKETTY y la teología. Dividido en cinco apartados, "La igualdad como tema teológico", "Dios ¿enemigo de la riqueza?", "Impuestos y teología", "El dinero contra la creación de Dios", "Concretando más; teología y capitalismo" y "¡Detente, Abrahán!: ¡Detente, Rajoy!", llega incluso a sugerir el carácter machista del capitalismo como una manifestación más de desigualdad socio-económica. El autor mantiene que el capitalismo no es intrínsecamente malo, pero sí una "ocasión próxima de pecado". Acude a Hélder Cámara, el cual afirmó rotundamente que el capitalismo es perverso en sí mismo mientras que el socialismo sólo es condenable en sus perversiones. Asimismo, destaca el autor, cuando el capitalismo se convierte en un falso

dios, exige sacrificios humanos, como demuestran algunas atrocidades tales como el caso de Bopal o la fábrica textil de Bangladesh. En esta misma línea subraya que durante la crisis actual algunos inocentes han pagado las culpas mientras los responsables se han fortificado.

Continúa el autor defendiendo la dimensión comunitaria de la persona, pero matiza la afirmación en el sentido que ello no implica la negación de la dimensión individual. Acude a la calificación bíblica del hombre como imagen de Dios, la cual tiene un carácter dinámico por su distancia respecto al modelo; todo esto no significa una devaluación de "lo material". El autor insiste en que la libertad que aparece en los evangelios no tiene nada que ver con el capitalismo ni con el colectivismo de los antiguos países del Este:

Eso es lo que intuía... el joven Marx cuando escribió en los "Manuscritos" que el comunismo era la verdadera solución del problema humano. Solo que, al hacer esta afirmación después de haber negado expresamente a Dios, amenazaba con convertir al ser humano en una pasión inútil (pág. 141).

El último capítulo, dividido en dos apartados ("La historia como ámbito del progreso humano" y "La historia como campo de la revelación de Dios"), insiste en la dinámica oscilante del progreso humano donde la tensión idolátrica y anti-idolátrica se han alternado siempre a lo largo de la historia. En el final de esta dinámica, para GONZÁLEZ FAUS solo una civilización de una sobriedad compartida evitaría

el caos. Sin embargo, el autor insiste en que Dios deja la historia en manos del hombre, y se va manifestando de forma progresiva, por lo que invita a recordar que el mundo no se podrá “cambiar en tres días”. Concluye que el empeño revolucionario no nace por la seguridad del éxito inmediato, sino, en principio, por humanidad. Y, finalmente, no por solidaridad, sino por egoísmo inteligente:

lo que empieza pareciendo una renuncia en favor y por amor de los otros acaba resultando una ventaja para mí (pág. 172).

El libro finaliza con un epílogo en modo de “Aplicaciones” en el que recopila una serie de escritos publicados anteriormente y muy próximos a las tesis contenidas en la obra, agrupados en cuatro partes: “Principios éticos”, “Juicios económicos”, “Consecuencias políticas” y “Quehaceres”.

Aunque el propio autor advierte de que sus propuestas económicas (basadas en las tesis de PIKETTY) solo tendrían resultados en el largo plazo (en caso de tenerlos), observamos en ocasiones un carácter utópico coincidente con algunos planteamientos socio-políticos antisistema que han renacido con fuerza recientemente en la vieja Europa, aunque no exentos, de una gran controversia dentro de la propia sociedad y, por supuesto, entre la clase política: *Y llamamos a esto ‘mundo globalizado’... En realidad, nunca ha habido un mundo menos global, por más que podamos ir en cinco horas de Madrid a Nueva York (p.78).* Desde nuestro punto

de vista, estas controvertidas afirmaciones nacen de la admirable sinceridad, religiosidad y, sobre todo, amor al prójimo que, siguiendo el consejo evangélico, GONZÁLEZ FAUS demuestra a lo largo de toda la obra.

En este sentido, el autor insiste en situar al trabajo por encima del capital; el no a la búsqueda del máximo beneficio; la imposición de límites al derecho de propiedad; y la necesidad de un salario justo. Incluso rectifica la conocida frase de PIKETTY (“las leyes humanas obligan al ladrón a devolver lo que han robado contraviniéndolas”), afirmando que es también voluntad de Dios que se devuelva lo que se haya robado legalmente, en alusión a la imposición progresiva a las mayores fortunas. En sentido contrario, el autor destaca que en esta vida en comunidad, la autoridad también es necesaria, aunque con ciertos límites:

el puro asamblearismo paraliza o acaba siendo conducido por liderazgos ocultos. Pero la autoridad tiende a convertirse en un monstruo (o Leviatán) contrario a la igualdad entre hermanos (p.131).

En líneas generales, GONZÁLEZ FAUS acepta las tesis de PIKETTY como muy próximas a las suyas, aunque insistiendo en el punto de vista teológico. En cuestión de desigualdades, economía y teología tienen que dialogar, y en este diálogo encontramos el mayor valor de la obra.

En resumen, libro interesante, que merece una lectura reposada.

[Rafael BAUTISTA MESA]

Economía

ALONSO RODRIGUEZ, J. A. (Dir.) (72015) *Lecciones sobre Economía Mundial*, Madrid, Thomson Reuters y Civitas, 416 pp.

José Antonio ALONSO es catedrático de Economía aplicada en la Universidad Complutense de Madrid. Está especializado en crecimiento y desarrollo y relaciones económicas internacionales. Ha publicado numerosos trabajos y artículos en revistas especializadas y dirige la obra que reseñamos, que alcanza ya su séptima edición.

Como indica el propio coordinador de esta obra, una de las tendencias que con más fuerza caracterizan este comienzo de siglo es el impulso cobrado por el proceso de integración de la economía mundial, acentuando la interdependencia entre países y mercados, por encima de las fronteras nacionales. Como consecuencia, el conocimiento del entorno internacional se ha convertido en una exigencia para cuantos operan en la realidad económica.

Este conocimiento es el que justifica una obra como ésta dedicada a la comprensión del entorno económico internacional desde un punto de vista analítico. Para ello, su contenido está estructurado en tres grandes bloques temáticos, relativos, respectivamente, a los instrumentos de la economía aplicada, a los factores asociados al proceso de crecimiento y desarrollo de

las economías y a un recorrido por los principales ámbitos de las relaciones económicas internacionales. Cada uno de los capítulos está elaborado por diferentes autores, todos ellos profesores universitarios del área de Economía Aplicada y vinculados de forma directa a la Economía Internacional desde diferentes puntos de vista. Recogemos a continuación el esquema de las partes de este libro, junto con los capítulos que encontramos en cada una y los autores respectivos, para comentarlos brevemente más adelante.

I. Introducción

1. Medición de la actividad económica (José Antonio Alonso Rodríguez, Andrew Mold).
2. Etapas del desarrollo de la economía mundial (Juan Carlos Jiménez).

II. Crecimiento y desarrollo

3. Radiografía de la economía mundial (José Antonio Alonso Rodríguez).
4. Crecimiento económico y cambio estructural (José Antonio Alonso Rodríguez, Carlos Eugenio Garcimartín Alférez, Carmen Fillat Castejón).
5. Demografía y movimientos migratorios (Sara Barcenilla Visús).

6. Problemas ambientales internacionales (Miguel Cuerdo Mir).

III. Relaciones económicas internacionales

7. Balanza de pagos, equilibrio externo y tipo de cambio (José Antonio Alonso Rodríguez, Francisco Maeso Fernández).

8. Comercio internacional (Miguel Carrera Troyano, Dorotea de Diego, Raúl Hernández Martín).

9. La inversión extranjera y las empresas multinacionales (Jaime Turrión Sánchez, Francisco Javier Velázquez Angona).

10. Mercados financieros internacionales (Francisco Maeso Fernández).

IV. Prácticas y ejercicios

11. Prácticas y ejercicios (Isabel Álvarez, Raquel Marín).

La primera parte, de carácter más introductorio, está dedicada en su capítulo 1 al análisis de los instrumentos básicos de la economía aplicada, presentando las macromagnitudes y otros instrumentos como la distribución de la renta y los indicadores de desarrollo humano, pues es uno de los puntos de partida básicos para entender el resto del libro. El capítulo 2, por su parte, está dedicado a realizar un recorrido histórico por las cuatro principales etapas económicas

que pueden apreciarse en la evolución, a lo largo de los últimos dos siglos del sistema económico internacional, así como el comportamiento de las diversas áreas y regiones de la economía internacional y la forma en la que se han repartido las rentas generadas. Una de las principales conclusiones que se extrae de este análisis es que, además del innegable progreso, se produce una estrecha relación entre el crecimiento económico general y la apertura comercial y el flujo mundial de capitales.

En la segunda parte, bajo el epígrafe genérico de "crecimiento y desarrollo", encontramos un capítulo introductorio (el número 3) dedicado a presentar una radiografía de las principales regiones de la economía mundial mediante sus magnitudes sociales y económicas más relevantes; de ésta se deduce la importante desigualdad existente a nivel internacional, tanto si se consideran el nivel de ingreso de los países, como si se tiene en cuenta su nivel de desarrollo humano. A ello se unen las diferencias de densidad demográfica entre las distintas regiones del planeta, de distribución de la producción y de las condiciones de vida. En definitiva, nos encontramos ante zonas muy dispares y con profundas diferencias, lo que lleva a estudiar a continuación, en el capítulo 4, la dinámica económica y los cambios estructurales que acompañan al proceso de crecimiento y el papel de la innovación en todo ello. Conociendo los factores que explican el crecimiento

de una economía y los cambios que se producen en este proceso se puede conocer si existe algún proceso de convergencia que tienda a minorar las diferencias existentes. Destaca en la promoción del crecimiento el papel clave del progreso técnico, para cuyo seguimiento las sociedades menos desarrolladas encuentran dificultades, lo cual no es incompatible con la tendencia existente a la difusión tecnológica, por lo que sigue persistiendo el problema de una creciente brecha tecnológica entre países. Todos estos procesos explican la existencia de un cierto proceso de convergencia entre grupos de países, al tiempo que no existe tal fenómeno para el conjunto de la economía mundial.¹

La dinámica demográfica mundial y los movimientos migratorios son los aspectos que se analizan en el capítulo quinto, que explora la relación entre el crecimiento de la población y el desarrollo económico, así como las pautas que rigen la dinámica demográfica y los movimientos migratorios en los últimos años. Se abordan también los argumentos que la teoría microeconómica ofrece para explicar estos aspectos teniendo en cuenta las decisiones de los individuos y de las familias y se subraya que el crecimiento de la calidad del capital humano,

¹ Sobre los factores que explican el crecimiento encontramos la reseña firmada por A. Rodero sobre el texto de G. CLARK, quien considera que el desarrollo (en la etapa de la revolución industrial) tuvo como origen los cambios culturales y los hábitos económico-trabajo duro, racionalidad y educación.

tanto en los países desarrollados, como en los países en vías de desarrollo, es clave para conseguir una regulación adecuada del fenómeno de las migraciones para que actúe como motor del crecimiento económico, tanto en los países de destino como en los de origen.

Esta segunda parte finaliza con el estudio de los problemas ambientales que se han venido generando en paralelo al intenso crecimiento económico de los últimos doscientos años. El entorno natural no es sólo el origen de los recursos materiales necesarios para la actividad económica, sino también el lugar al que revierten los desechos procedentes de la misma. Al mismo tiempo, dicho entorno se ve alterado con el desarrollo de la actividad provocando desequilibrios que exigen para su solución dosis crecientes de cooperación internacional. Algunas de las cuestiones analizadas en este capítulo hacen referencia al papel que juega la dotación de recursos en el proceso de crecimiento económico, la posibilidad de compatibilizar el desarrollo económico y la sostenibilidad ambiental, los principales problemas ambientales que se vislumbran para el futuro, etc.

El tercer bloque de capítulos está dedicado a las relaciones económicas internacionales y comienza nuevamente con uno dedicado a aspectos introductorios y básicos para la comprensión de los siguientes: el análisis de la balanza de pagos, del equilibrio externo de los países y de los tipos de

cambio. También de carácter básico podemos calificar al capítulo 7, dedicado al comercio internacional. En él se exponen los beneficios derivados del mismo, la explicación de la existencia de barreras protectoras para ciertos productos, los beneficios y los costes de los procesos de integración regional, los factores que explican la especialización comercial de los países, así como las principales normas e instituciones clave en el comercio internacional. Estas instituciones internacionales han propiciado un importante avance en el proceso de liberalización y multilateralización comercial, lo que ha permitido el progreso de la integración económica, pero también han propiciado que los países traten de establecer estos esquemas de integración mediante un proceso que en ocasiones ha sido selectivo y discriminatorio. Junto con este estudio más teórico, se realiza un análisis de la evolución de los flujos comerciales en el que se aprecia un fuerte avance de los países emergentes y de algunos países en vías de desarrollo con alta capacidad exportadora. También se analiza el comercio desde la perspectiva microeconómica a través de la internacionalización de la empresa, mostrando como las que exportan más suelen ser más innovadoras y que se está produciendo un fenómeno nuevo de fragmentación de la producción en tareas, las cuales son llevadas a cabo en empresas de distintos países, lo que ha permitido que crezca la integración dentro del proceso productivo

mundial de las empresas de los países en desarrollo.

El papel de las empresas multinacionales y de la inversión extranjera es el objeto básico del capítulo 9, dedicado a estudiar los factores que explican las inversiones extranjeras directas, las formas que adopta la internacionalización de las empresas y las razones que explican este proceso, así como los efectos que tienen sobre las economías receptoras y emisoras de capital la existencia de empresas multinacionales. En relación con esta última cuestión, destaca la conclusión de que las multinacionales potencian el crecimiento a largo plazo de ambos países, aunque pueden tener efectos negativos en los receptores (manifestados normalmente en sus balanzas de pagos), los cuales se ven compensados parcialmente por la transmisión de tecnología y el incremento de la capitalización física de estos países.

El último capítulo de la obra está dedicado a los mercados financieros internacionales, cuya expansión a lo largo de las últimas décadas ha sido notable, acompañada de un intenso proceso de innovación y globalización financiera, así como de una fuerte inestabilidad. Es sabido que en los últimos años, además, se ha vivido una fuerte crisis financiera que se une a otros episodios producidos anteriormente. Todos estos aspectos están fuertemente relacionados: la globalización, que implica que las fronteras entre los mercados financieros naciona-

les se "diluyan", permite que los recursos financieros se distribuyan de manera más eficiente a nivel internacional, pero también que los problemas se puedan trasladar más fácilmente (se produce también una internacionalización de los riesgos); este proceso ha sido posible gracias al progreso tecnológico y a los cambios en las legislaciones nacionales, pero también debido a otros fenómenos económicos como la necesidad de financiar los grandes déficits públicos surgidos desde los años 70 del pasado siglo, la aparición de grandes inversores institucionales y la existencia de compañías de calificación internacional. En las crisis financieras internacionales experimentadas en el pasado se suele apreciar una combinación de problemas (cambiarior, bancarios y de deuda), pero sin duda, la magnitud de los problemas originados en la crisis iniciada en 2007-2008 ha sobrepasado los producidos previamente y ha puesto de manifiesto la necesidad de supervisar, posiblemente, regular la actividad de las entidades financieras que operan a nivel internacional, los instrumentos y los mercados financieros, aumentando la transparencia, tanto en la información recibida como en el proceso de formación de precios.

Por último, encontramos el capítulo 11 que está dedicado a presentar ejercicios resueltos o con solución relacionados con varios de los temas tratados en los

capítulos previos, con la finalidad de que el lector pueda comprobar el grado de comprensión adquirido.

De los cometarios anteriores se deduce que esta obra es fundamentalmente un material formativo para los estudiantes y para todos aquellos que, más allá de las aulas universitarias, quieran adentrarse en el estudio del entorno internacional. A ello contribuye la presentación al final de cada capítulo de varios apartados en los que se recoge un breve glosario de los principales términos manejados, una guía bibliográfica y también varias referencias en internet y algunos ejercicios para aplicar los contenidos expuestos. A pesar de que el texto está escrito con gran claridad expositiva y en términos accesibles a lectores con limitados conocimientos de economía, no carece de rigor en el análisis y no suele quedarse en la descripción de la realidad, proporcionando una introducción a los instrumentos conceptuales y analíticos que la teoría económica proporciona para el estudio de las relaciones económicas internacionales.

En definitiva, un texto asequible pero riguroso y de interés para adentrarse en el complejo entorno internacional actual.

[M^a del Carmen LÓPEZ MARTÍN]

Economía Social

MORENO FUENTES, F. J. Y DEL PINO MATUTE, E. (Coords.) (2015) *Desafíos del Estado de Bienestar en Noruega y en España. Nuevas políticas para atender nuevos riesgos sociales*, Madrid, Tecnos, 187 pp.

Este trabajo ha sido desarrollado durante el período de vigencia de los proyectos del Plan Nacional I+D: *Solidaridad familiar, cambio actitudinal y reforma del Estado de Bienestar: el familismo en transición (SOLFARE)*, y *Capacidad y estrategias de Reforma frente a la crisis fiscal en los sectores públicos y las políticas de bienestar autonómicas: condicionantes y trayectorias de cambio (CRISAUT)*. Este proyecto se ha editado mediante los fondos del Mecanismo Financiero del Espacio Económico Europeo a través de la Real Embajada de Noruega, participando investigadores del Instituto de Políticas y Bienes Públicos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (IPP-CSIC), la universidad de Oslo y el Instituto para la Investigación Social de Oslo (NOVA).

Ante todo, nos encontramos ante un trabajo de corte comparativo en el cual se pretenden buscar similitudes y diferencias entre dos países distintos en cuanto a su enfoque en el marco de las economías del bienestar. Por un lado, Noruega se sitúa dentro de los países socialdemócratas, a lo cual hay que añadir que se encuentra fuera del marco económico de la UE y se

ha caracterizado por su importante producción energética. Por otro lado, España se encuentra entre aquellos países pertenecientes a los países mediterráneos, su crecimiento económico se encuentra ligado al marco de la UE y a una economía dependiente del sector servicios (turismo) o la construcción.

Además, la elección de estos dos casos de estudio resulta relevante, puesto que sirve para estudiar los cambios experimentados por parte del modelo social europeo. En primer lugar, la comparación entre un caso cercano al modelo de bienestar socialdemócrata y otro caso cercano al modelo mediterráneo, sirven para estudiar las políticas desarrolladas por parte de los distintos tipos de Estados de Bienestar en materia de pensiones, sanidad o educación. En segundo lugar, la elección de dos casos distintos en cuanto a su pertenencia a la UE y a la adopción de las recomendaciones de ésta, sirve para conocer los efectos de la crisis sobre el Estado de Bienestar, así como de posibles desarrollos en dos casos distintos en su trayectoria de bienestar.

Este trabajo puede leerse desde dos ángulos distintos. En una primera lectura, el enfoque de "path dependency" o enfoque de la senda, nos sitúa las políticas de bienestar desde una perspectiva histórica. En la lectura de los capítulos del libro podemos analizar el desarrollo de los estados de bienestar

desde finales del siglo XIX hasta la actualidad, analizando los desafíos que estos países se han encontrado. En una segunda lectura, en el trabajo de investigación se ha diferenciado en tres bloques: dependencia, familia y mercado de trabajo. Por un lado, el aspecto del envejecimiento se ha relacionado con el incremento de la dependencia. Por otro lado, los cambios experimentados en la familia se han relacionado con el género. Finalmente, en el ámbito del empleo se relaciona con el sistema de protección social, así como de la formación de las políticas activas y pasivas.

La primera lectura a la cual se ha hecho referencia en el párrafo anterior, sirve para entender el título del libro y la importancia de atender los *nuevos riesgos sociales* por parte de los Estados de Bienestar en Europa. Desde esta aproximación, los distintos autores del libro nos sitúan en diferentes estadios de la política social en España y en Noruega, para ubicarnos finalmente en la transición hacia una sociedad post-industrial y las implicaciones de aspectos tales como el incremento de la esperanza de vida, el envejecimiento o la extensión del desempleo en el modelo social europeo.

El papel de los estados posterior a la Segunda Guerra Mundial, se centraba en la cobertura de los *viejos riesgos*. Entre ellos, se han identificado los problemas de empleo y la ausencia de ingresos provocados por el desem-

pleo, o las dificultades en el acceso a servicios destinados a la proporción de cuidados de salud de buena calidad y de educación a personas con bajos ingresos. En este período de tiempo, las políticas más relevantes se centran en la puesta en marcha de las políticas pasivas de empleo, principalmente aquellas destinadas a la prestación de ingresos en caso de desempleo, las políticas de pensiones, la atención a la salud y la educación.

En relación a los nuevos riesgos, los autores indagan en las causas que han ocasionado los cambios experimentados, profundizando en el ámbito demográfico, el mercado de trabajo y los valores sociales. El impacto de estos aspectos ha provocado una reestructuración en las políticas sociales llevadas a cabo por parte del Estado de Bienestar. En algunos casos, se ha procedido a la reorganización de las políticas sociales y en otros casos, a la creación de nuevas medidas que permitan atender aspectos nuevos tales como el incremento de las necesidades de salud provocadas por el aumento de la esperanza de vida, las demandas de conciliación de la vida laboral y familiar o la puesta en marcha de medidas de formación continua a lo largo de la vida laboral.

La segunda lectura del libro, a la cual se ha hecho referencia en el quinto párrafo, sirve para entender más profundamente el desarrollo del Estado de Bienestar en Noruega y en España. Por

un lado, la lectura nos ofrece un análisis comparado en cuanto a la atención de cuidados de larga duración, el desarrollo de las políticas de familia y el sistema de protección de desempleo. Por otro lado, cada uno de estos campos nos sitúa ante desafíos específicos a los que han de enfrentarse.

Los capítulos 2 y 3, tratan de abordar los cuidados de larga duración. En el caso de Noruega, sigue el modelo nórdico caracterizado por el protagonismo del estado, la prestación de servicios como instrumento principal en la atención de la dependencia, la financiación mediante la vía de impuestos, la elegibilidad universal por parte de los usuarios y el porcentaje elevado de gasto social. En referencia al proceso de envejecimiento que está experimentando la sociedad noruega, se inician desde los años 50, distintas reformas destinadas a la atención de personas dependientes. Durante la década de los 50 y de los 60, se aprecia una fuerte inversión en los municipios, destinada a priorizar la atención de las personas mayores en el hogar y a desarrollar servicios sociales comunitarios destinados a tal fin. Durante la década de los 60, 70 y la primera mitad de los años 80, aparece la expansión de las residencias de asistidos y la puesta en marcha de prestaciones.

En la actualidad, las medidas de atención a la dependencia, se enmarcan dentro de las políticas de desinstitucionalización, dirigidas a mantener a las

personas en su domicilio. Para ello, se ha desarrollado una red de viviendas tuteladas, bajo la responsabilidad de los gobiernos municipales. En relación a los retos futuros, los dilemas más relevantes se plantean en torno al comportamiento del sistema de protección social en relación a la actual crisis financiera y el incremento de las necesidades que acompañan al envejecimiento. En la actualidad, el desarrollo de la atención a los cuidados de larga duración, se plantea tres debates: las vías de prestación de servicios, la responsabilidad de la prestación y las tendencias a la privatización. En primer lugar, la del desarrollo de viviendas tuteladas y la prestación de servicios en instituciones, hace referencia al desarrollo de dos sistemas paralelos de prestación de servicios que es necesario coordinar. En segundo lugar, la responsabilidad en la prestación y la gestión es competencia de los municipios, existiendo propuestas que cuestionan el nivel de descentralización. Por último, aunque Noruega sigue presentando un alto nivel de gestión pública de las prestaciones destinadas a la provisión de cuidados de larga duración, en la actualidad se ha apreciado el rápido incremento del peso del sector privado, en especial en la atención institucional. Este aumento, plantea si puede representar una cierta convergencia hacia el modelo de gestión de los estados liberales y continentales.

En referencia al caso de España, las características del modelo de atención

a la dependencia hacen referencia al papel secundario del estado, al papel fundamental de la familia, la elegibilidad selectiva, la financiación mixta por parte de los impuestos y del copago de los servicios y un menor gasto social en comparación al resto de países de la UE. En referencia, el modelo de atención a la dependencia se ha producido de forma reciente, la ley de 39/2006 de promoción de la Autonomía personal y Atención a la dependencia, inspirada en el modelo nórdico. Las pretensiones más notables hacen referencia a la universalidad en la cobertura, la instauración de derechos subjetivos en la atención o la coordinación entre el sector de servicios sociales y de salud.

Hasta la creación de la ley de dependencia, en relación a la atención a personas dependientes, la intervención del estado se caracterizaba por un sistema de aseguramiento social para los trabajadores y un sistema poco desarrollado de los servicios sociales personales a cargo de los municipios y de los gobiernos regionales, basados en la comprobación de rentas y dirigidos a los grupos sociales más vulnerables. En la actualidad, el modelo de atención a la dependencia se ha inspirado en una protección de carácter universal, que se ha encontrado con desafíos de diferente naturaleza. En primer lugar, los límites presupuestarios agravados por la actual crisis económica han condicionado el desarrollo de los servicios destinados a la atención de personas dependientes. En segundo

lugar, la dificultad de crear un sistema de cobertura nacional en un país donde las políticas de bienestar social y de salud se han descentralizado hacia las comunidades autónomas. En este contexto, se produce una confrontación entre el papel del gobierno estatal y de las comunidades autónomas, motivado por el mayor desarrollo de la política social en determinadas regiones o las preferencias políticas. En tercer lugar, las preferencias de los ciudadanos y de las familias se contraponen a algunos de los presupuestos orientadores de la ley. Entre ellos, destaca la preferencia de los ciudadanos a la percepción de prestaciones económicas, mientras que la ley pretende orientarse hacia la prestación de servicios.

Los capítulos 4 y 5, se centran en el análisis de las políticas familiares y de género, teniendo en cuenta los cambios en las relaciones del ámbito público y privado. En este contexto, en los dos países operan cambios relacionados con la familia, la demografía y la reestructuración del mercado de trabajo. En relación a Noruega, se aprecia una reestructuración de las políticas de familia dirigida a mantener la igualdad de género en todos los ámbitos (mercado de trabajo o discriminación). A partir de los años 70, ante los cambios sociales experimentados por la sociedad noruega (declive del modelo familiar basado en el sustentador principal, mayor incorporación de la mujer al mercado de trabajo y disminución del número de familias), las políticas de

apoyo a la familia se articulan en torno a la inversión en prestaciones sociales, legislación sobre la igualdad de género y la inversión en guarderías dirigidas al cuidado infantil. En relación a las ayudas económicas, las reformas más relevantes se aprecian en la puesta en marcha de prestaciones de paternidad, dirigidas a favorecer la actitud de los padres y a involucrar a los varones en el cuidado de los hijos. En relación a la legislación sobre la igualdad de género, los resultados más relevantes se aprecian en la equiparación de hombres y de mujeres en el mercado de trabajo y a evitar la discriminación en otros sectores. Finalmente, los desafíos más relevantes en el ámbito de las políticas familiares y de género se articulan en el reto de mantener la igualdad de género, como parte de las expectativas de la sociedad noruega y de los logros de desfamiliarización alcanzados por el Estado de Bienestar, y la adaptación de medidas de intervención social ante una familia cada vez más compleja. Para ello, será preciso mantener e incrementar la inversión en políticas familiares, de tal forma que permitan mantener el cuidado de personas mayores y de niños, con independencia de la ayuda desempeñada por la familia.

En el caso de España, durante la segunda mitad del siglo XX, se produce una baja inversión en políticas de ayuda a la familia, que se contrapone a los rápidos cambios sociales, principalmente relacionados con la incorporación de la mujer al mercado de trabajo y a la

necesidad de las familias de disponer de dos ingresos para hacer frente al ritmo de vida. En este contexto de cambio, agravado por la ausencia de medidas destinadas al apoyo a la familia, empiezan a aparecer graves problemas relacionados con la creciente dificultad de las mujeres para incorporarse al mercado de trabajo, los problemas de igualdad entre hombres y mujeres o el crecimiento de la pobreza infantil. Además de otros aspectos sintomáticos, como son las bajas tasas de natalidad o el retraso en la edad de tener el primer hijo.

La ausencia de intervención en el ámbito familiar, se mantiene en el tiempo a causa de otras prioridades en la agenda relacionada con el género (divorcio, violencia de género o derechos reproductivos). Entre las reformas ligadas al ámbito educativo, se produce la incorporación de los niños de entre 4 y 5 años al sistema educativo, sin embargo esta medida no tiene su efecto debido a la ausencia de medidas destinadas a la conciliación de la vida laboral y familiar o de facilitar la participación de la mujer en el mercado de trabajo. A partir de mediados de los años 90, ligados al planteamiento de la UE relativo a la cuestión de género y de familia, se produce un replanteamiento de la política familiar incorporando aspectos tales como la conciliación de la vida laboral y familiar, la expansión de la educación infantil o las ayudas de estímulo a jóvenes.

En la actualidad, el desarrollo de las políticas familiares encuentra sus límites en la situación económica actual.

Además, en el período de tiempo que transcurre desde finales de los 70 a la actualidad, se producen cambios culturales que afectan al papel que la familia venía desempeñando en la provisión de ayuda. Además, los límites de la familia para seguir prestando ayuda se aprecian en una progresiva externalización de las tareas domésticas y la mercantilización del trabajo destinado a la provisión de cuidados.

En referencia a los capítulos 6 y 7, los autores relacionan los conceptos de mercado de trabajo y de sistemas de bienestar, pretendiendo relacionar aspectos tales como las tasas de actividad con los sistemas de protección de desempleo. En el caso de Noruega, el sistema de protección opera sobre un mercado de trabajo caracterizado por la baja tasa de desempleo, la alta cualificación de los empleos y las bajas diferencias salariales entre las diferentes ocupaciones. En este contexto, el sistema de protección por desempleo se articula en torno a políticas activas que permitan la formación constante de los trabajadores y la fusión entre los departamentos de empleo y de bienestar social. En este marco, los objetivos del sistema de protección por desempleo van dirigidos a mantener una economía competitiva y a proporcionar una elevada tasa de población activa. Algunas de las medidas más

relevantes que se han ido tomando, están destinadas a incentivar la permanencia en el mercado de trabajo, permitiendo compatibilizar aspectos como la jubilación o la percepción con una pensión por discapacidad con los ingresos derivados de la participación en el mercado de trabajo. Finalmente, los principales desafíos se encuentran en los cambios estructurales de la economía noruega y el crecimiento del número de pensionistas. Por un lado, la dependencia del sector energético, obligará a la reestructuración del sector de recursos humanos y a la reasignación de personal en diferentes ocupaciones. Por otro lado, el crecimiento de las pensiones seguirá dependiendo de mantener una elevada tasa de población activa.

En el caso de España, la protección al desempleo interviene sobre un mercado de trabajo con características muy diferentes al noruego. Las principales características se encuentran asociadas a las altas tasas de desempleo, el desempeño de empleos de carácter estacional y el alto grado de segmentación entre las ocupaciones. Además, el impacto de la crisis económica se ha hecho evidente en el aumento del número de desempleados y del incremento de desempleados de larga duración. Al contrario que el caso noruego, el sistema de protección por desempleo se articula en torno a las políticas pasivas. Las reformas actuales van dirigidas a disminuir el gasto social destinado a las prestaciones por desempleo, ca-

racterizándose por el recorte de las prestaciones, el endurecimiento de las condiciones de acceso, la eliminación de las prestaciones o el abaratamiento de la indemnización por despido. A su vez, las características del sector productivo y del mercado de trabajo, condicionan el desarrollo de las políticas activas y pasivas del mercado de trabajo. Entre las primeras, a la insuficiencia en el gasto en esta materia, se suma la dificultad de intervenir sobre el gran número de población en situación de desempleo. Entre las segundas, se detecta la baja cobertura de riesgos en colectivos vulnerables (desempleados de larga duración, desempleados mayores de 45 años o el desempleo juvenil).

La cuestión de la sostenibilidad y del futuro del Estado de Bienestar ante estos retos se aborda en las conclusiones del trabajo. Este tema no se plantea exclusivamente como un problema económico de escasez de recursos económicos, agravado durante el período de la crisis. El planteamiento de la sostenibilidad hace referencia al replanteamiento del papel institucional por parte del estado, los límites de la familia como agente principal en la provisión de cuidados, la calidad del mercado de trabajo o el papel que juega el futuro de la economía en la obtención de recursos económicos.

En el caso de España se plantea la imposibilidad de retornar a un modelo familiarista en el que se profundice en

el modelo de familia tradicional como agente exclusivo en la provisión de bienestar. Los cambios en los patrones demográficos de la familia imposibilitan que aumente el rol activo de la familia en la provisión de bienestar. Además, cuestiones tales como el sobrevejecimiento de la población o el incremento del desempleo, plantean la mayor implicación del sector público en cuestiones relativas a las políticas de dependencia y de las políticas activas de desempleo.

Al contrario que en España, el Estado de Bienestar y las políticas sociales en Noruega han resistido a la crisis económica. Sin embargo, el mantenimiento de las políticas sociales de corte universal a largo plazo se encuentra condicionado a la exportación de petróleo y de energía. De este modo, el modelo económico de Noruega tiene sus limitaciones en el tiempo, que conllevaran reestructuraciones en aspectos tales como la recolocación de la mano de obra de trabajo o la búsqueda de nuevos sectores económicos que le permitan al estado garantizar la producción de servicios. A este respecto, la pregunta de los autores gira en torno a si las altas expectativas de los noruegos respecto de sus derechos sociales y de las obligaciones del estado respecto a los noruegos, entrarán en colisión con las posibilidades del estado para seguir asegurando servicios o prestaciones económicas con sus ciudadanos.

[Domingo CARBONERO MUÑOZ]

Ética

AUGUSTIN G. (ed.) *El cambio de valores. Análisis y respuestas*. Santander, Ed. Sal Terrae, 208 pp.

Todo libro se escribe con una intencionalidad, desde entretener al lector hasta aportar nuevo conocimiento en una línea de investigación. Tan importante como qué cuenta un libro es quién lo escribe y para qué se escribe. En el caso del libro que nos ocupa esto es especialmente relevante.

La obra es un compendio de artículos escritos por académicos (catedráticos de teología y filosofía), cardenales (miembros del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos), empresarios, políticos, en su mayoría europeos y creyentes. Como indicaba, quién escribe es algo importante y en esta obra las referencias a Europa y al cristianismo, más concretamente a los valores cristianos y a la raíz cristiana de Europa son una constante.

El por qué se escribe la obra o el para qué se recoge en su prólogo, pero las referencias son constantes en cada uno de los capítulos. En este contexto mundial de cambios políticos, sociales, económicos y de valores, la obra trata de recoger aquellos aspectos que podríamos denominar "fundamentales" para la sociedad, aquello que necesitamos como sociedad y a lo que no debemos renunciar. En este sentido hay dos ideas comunes

a muchos de los capítulos de la obra, por una parte, la centralidad de la persona, por otra, los criterios éticos y los valores como esos mínimos irrenunciables para construir un ordenamiento razonable y vivir en comunidad en este mundo global. Tanto la concepción del hombre como los valores que se desprenden de la lectura de la obra están basados en la tradición cristiana. Es de destacar que los temas relacionados con la economía ocupan gran parte de la obra.

El editor de la obra, George Agustín, es catedrático de teología dogmática y fundamental; además, es director del Instituto de Teología, ecumenismo y Espiritualidad "Cardenal Walter Kasper", vinculado a la Escuela Superior de Filosofía y Teología de Vallendar (Alemania).

La obra se estructura en cinco grandes partes que, a su vez, recogen contribuciones de distintos autores sobre el objetivo de cada bloque.

Así el primer bloque del libro analiza los valores y su cambio. Esta parte está integrada por tres apartados, el primero sobre los fundamentos espirituales de Europa, el segundo sobre el concepto, la transformación y el abuso moralista de los valores y un último trabajo sobre la pregunta ¿hay un cambio de valores? Los autores de este bloque, Walter Kasper, Herman Lübber y Robert Spaemann son todos doctores en filosofía y/o

teología, pero destaca su estilo cercano y una exposición de los temas que se enriquece con experiencias personales y ejemplos. Walter Kasper es cardenal y presidente emérito del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. Los tres autores coinciden en un diagnóstico, la crisis de Europa, política, social, económica, sólo podrá ser superada cuando Europa vuelva a recuperar y compartir sus valores fundacionales y fundantes.

El segundo bloque de temas corresponde a los valores en el contexto del diálogo entre las religiones. Esta segunda parte del libro está integrada por un solo capítulo, sobre la aportación del ecumenismo cristiano a la revitalización de los valores humanos. Su autor, Kurt Koch, es doctor en teología. Cardenal y presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos.

El tercer bloque analiza los valores en el contexto de las cuestiones sociopolíticas, con dos grandes contribuciones, la del antiguo presidente de la República Checa, Václav Havel, sobre el valor de la libertad y la de ministro federal de finanzas alemán, Wolfgang Schäuble (doctor en derecho), sobre los valores cristianos en la comunidad religiosamente plural.

El cuarto bloque de la obra analiza los valores en la sociedad civil, la familia y las empresas familiares. Los dos trabajos que dan contenido a este bloque están escritos por propietarios-directivos de empresas que, desde su

experiencia profesional y personal, analizan el liderazgo y los valores y cómo la empresa es la que debe servir al ser humano y no al contrario; de nuevo, la perspectiva cristiana orienta la ética económica en estos trabajos.

El mundo de la empresa y la economía también se trata en el bloque cinco sobre los valores, su cambio y el mundo del trabajo. En esta parte de la obra, Reinhard Marx, doctor en teología, cardenal arzobispo de Múnich y Frisinga, analiza la sugerente pregunta ¿puede una empresa permitirse la moral? En un segundo capítulo, el editor Reinfred Pohl, aborda el concepto de mercado social y la relación entre la sostenibilidad y la confianza en la democracia. Una de las conclusiones de este bloque de temas sobre la empresa es que lo que es bueno para la sociedad y para el hombre es bueno para la empresa.

Finalmente, la sexta parte aborda el mundo de las finanzas, en dos trabajos, uno sobre las lecciones aprendidas en la última crisis económica, que ha sido fundamentalmente una crisis financiera y otro sobre la política social y el papel del sector financiero en este tema, que recoge una concepción novedosa del mercado financiero, con propuestas concretas. Sus autores pertenecen, ambos, al mundo de la empresa.

Una de las conclusiones de la obra es que aunque el mundo ha cambiado mucho, hay valores, como la justicia, la libertad, el amor al prójimo, que

no deberían cambiar, si queremos afrontar el futuro con esperanza. Es más, esos valores evangélicos aplicados al mundo de la empresa y de la economía son fuente de innovación

y creatividad para una economía al servicio de las personas y sostenible.

[Araceli DE LOS RÍOS BERJILLOS]

Historia

SCHUBIN, N. (2015) *Tu pez interior. 3.500 millones de años de historia del cuerpo humano*, Madrid, Capitán Swing, 262 pp.

Inmanuel Kant resumía el cometido de la filosofía en responder a una sola pregunta: ¿qué es el ser humano? Una de las ramas más vivas y conflictivas de las ciencias de la vida es el paleoantropología: la respuesta a las preguntas sobre el ser humano a partir del estudio de los restos fósiles, las actividades intelectuales y sociales de los seres humanos y el futuro de la humanidad.

En España, los estudios de los fósiles de los yacimientos de Atapuerca (Burgos) están desvelando día a día nuevos datos sobre lo que nos hizo humanos y lo que construyó las urdimbres de la sociedad. Los datos de Atapuerca confirman, refuerzan y enriquecen los datos obtenidos recientemente en Georgia, Siberia y Sudáfrica. El puzzle humano se va, poco a poco, completando.

Los expertos coinciden en que la paleontología del siglo XXI se está haciendo cada vez más biológica. Y sus resulta

dos inciden sobre la imagen social que se gestó culturalmente durante millones de años. Si el estudio científico de los fósiles fue en los siglos XVIII y XIX una disciplina descriptiva sobre los seres vivos del pasado preservados en clave mineral en el registro geológico, en la actualidad se interesa más por las cuestiones evolutivas y paleoecológicas, a menudo con un sesgo filosófico: ¿cómo los seres vivos hemos llegado a ser lo que somos en un universo que cambia?

En esta línea, el ensayo que comentamos, *Tu pez interior* de Niels SCHUBIN, se sitúa en esta perspectiva. SCHUBIN, naturalista americano de origen ruso, es un científico muy reconocido en la comunidad de los paleontólogos por ser el co-descubridor de Tiktaalik, un pez fósil con una antigüedad de 375 millones de años, cuyo cráneo, extremidades, dedos, pies, tobillos y muñecas sugieren el vínculo entre los peces y las criaturas vivientes más antiguas de la Tierra y presentan órganos que anticipan los que luego se encontrarán en los anfibios, los reptiles, los mamíferos y los humanos. Interpretar su modo de vida ayuda a conocernos mejor a nosotros

mismos, pues hemos heredado órganos vestigiales de estos antecesores.

Hallado en una excavación en el Ártico en 2006, este pez extraño recibió el nombre de *Tiktaalik*, que en lengua esquimal de los inuktitut significa "gran pez de agua dulce". *Tiktaalik* se convierte en el hilo conductor de este ameno ensayo de divulgación científica, narrado con humor en primera persona en el que abundan las reflexiones personales. Cabe a SCHUBIN el mérito de acompañar al lector en la búsqueda de respuestas a preguntas cada vez más comprometedoras sobre quiénes somos los humanos y cómo hemos llegado a ser lo que somos. Y lo que nos parece más interesante, SCHUBIN nos hace pensar sobre el método científico: cómo los paleontólogos van construyendo un saber sobre los seres vivos de hace cientos de millones de años sin perder el rigor del método de la investigación. Para ello, en su doble condición de paleontólogo y también de profesor de anatomía comparada, SCHUBIN recorre con habilidad los senderos de las relaciones entre el desarrollo embrionario de los seres vivos y la emergencia de los grandes grupos taxonómicos.

En la actualidad, los paleobiólogos y los filósofos de la biología evolutiva ya no necesitan acudir a las llamadas "pruebas embriológicas" de la evolución. Esta no necesita "pruebas" pues es un paradigma consolidado. Pero en el último tercio del siglo XX se recuperó un debate biológico que parecía superado: el de las relaciones entre ontogenia y filogenia

para intentar explicar la misteriosa similitud estructural de todos los seres vivos y en especial la de los seres vivos con vértebras. La expresión "tu pez interior" es una metáfora sugerente para referirse a la unidad estructural de constitución de los seres vivos superiores. ¿Por qué ese plan estructural de peces, anfibios, reptiles, aves y mamíferos? Los partidarios del llamado Diseño Inteligente, verán aquí una prueba científica de la existencia de una gran Mente Organizadora. Otros no verán aquí otra cosa que una restricción ontogenética de la llamada morfología construccional: nuestro genoma interacciona con los factores del medio natural para responder fenotípicamente de un modo más eficaz: lo que se ha llamado el evo-devo, el modelo de explicación evolutiva ligada al desarrollo ontogenético.

Esta unidad estructural configura las estructuras cerebrales y, consiguientemente, condicionan (que no determinan) las expresiones culturales consideradas humanas y la construcción y desarrollo de las interacciones entre los humanos y que permiten considerarnos animales sociales.

Este debate científico (con muchos aspectos filosóficos) estaba ya presente en la biología del siglo XIX. La teoría de la recapitulación o ley biogenética es la teoría según la cual la ontogenia recapitula la filogenia, es decir, que a lo largo del desarrollo embrionario los seres vivos recapitulan todas las etapas evolutivas anteriores. En este sentido, nuestro embrión humano pasa por la

etapa de pez: el pez interior. Los primeros en proponer una teoría recapitulacionista de la filogenia fueron John Hunter (1728-1793) y Carl Friedrich Kielmeyer (1795-1844), si bien fue Ernst Haeckel quien en 1866 la expuso de un modo sistemático y la difundió ampliamente.

La teoría de la recapitulación cayó en el olvido con el auge de la Teoría Sintética y ha sido desacreditada en su versión literal. No obstante, las relaciones entre la ontogenia y la filogenia han vuelto a ser objeto de estudio, dando lugar a la nueva disciplina biológica popularmente conocida como "evo-devo". Como ya escribió Haeckel en 1866, la ontogenia, o el desarrollo de los individuos orgánicos, considerada como una secuencia de formas que cambia a lo largo de todo individuo orgánico durante su existencia individual, está inmediatamente determinada por la filogenia o el desarrollo del grupo orgánico (phylum) al que pertenece. La ontogenia es una breve y rápida recapitulación de la filogenia, determinada por la función fisiológica de la herencia (reproducción) y la adaptación (nutrición). La teoría de la recapitulación sostiene que el desarrollo embrionario de cada especie (ontogenia) repite *completamente* la historia evolutiva de dicha especie (filogenia). De otro modo: cada uno de los estados que el individuo de una especie atraviesa a lo largo de su desarrollo embrionario,

representa una de las formas adultas que apareció en su historia evolutiva.

SCHUBIN empieza su libro en la isla Ellesmer, en el Ártico canadiense, y a partir de ahí nos va introduciendo poco a poco en los secretos de Tiktaalik y de otros seres que ya no están entre nosotros, pero que podemos considerar nuestros antepasados. Nos hace ver, ante todo, que ese pez aún habita, parcialmente modificado, dentro de nosotros o dentro de todo vertebrado terrestre, sea éste un murciélago a un dinosaurio extinto.

La existencia de órganos vestigiales en nuestro propio cuerpo, herencia fósil del pez que fuimos, añade intriga al lector poco introducido en estos temas. Narrado con un estilo brillante que ha sido bien recogido en la traducción, Tu pez interior ha sido un best seller en algunos países. Las últimas páginas de este ensayo científico, titulado "Notas, referencias bibliográficas y lecturas complementarias", tienen la función de mostrar la solidez de los argumentos expuestos ya que se apoyan en trabajos de investigación bien contrastados. La edición española tiene el valor añadido de incluir—cuando existe—la referencia a la traducción castellana de los trabajos de investigación citados, por lo que el lector puede ampliar sus conocimientos.

[Leandro SEQUEIROS SAN ROMÁN]

IZUZQUIZA, D., CAMACHO, I., GARCÍA, J.I., LÓPEZ, E., ARENAS, A., RODRÍGUEZ-AVIAL, E., ARES, A., ARANCIBIA, L., VÁZQUEZ, A. (2015) *Crisis de solidaridad. Solidaridad ante la crisis*. Ed. Compañía de Jesús en España, 40 pp.

Los distintos sectores de la Compañía de Jesús en España comprenden instituciones y personas, jesuitas y laicos, comprometidos con nuestro mundo desde los valores del Evangelio. Su contacto directo con la realidad les ha movido a redactar este documento, claro, duro e iluminador, sobre la profunda crisis que sufrimos desde hace ya ocho largos años, que ha afectado no solo a la economía, sino a valores que parecían fuertemente arraigados en nuestra cultura (tal vez no lo estaban tanto), entre ellos, la solidaridad.

Esta crisis, cuyo origen es financiero y económico, pero que afecta ya de manera sangrante las vidas de muchos y muchas, tiene su reflejo más amargo en cifras de desempleo históricas y situaciones de pobreza sin paliativos, en las que las personas se ven privadas de las necesidades sociales más básicas como la vivienda o el alimento, en los casos más extremos. Todo ello en un ambiente de corrupción política e irresponsabilidad empresarial ante los casos de mala gestión bancaria, y con la llegada creciente de migrantes y refugiados que huyen de situaciones aún más graves y urgentes que la nuestra.

Ante esta situación, la Compañía de Jesús en España, a través de voces de los distintos sectores, legitimadas por sus experiencias de vida y su capacidad de análisis y propuesta, ha elaborado este documento, sencillo en lenguaje y profundo en ideas, que pone a disposición de la familia ignaciana y de todo aquel que busque tomar postura y encontrar alternativas de solución de forma creativa.

El documento consta de cinco partes que siguen una lógica de reflexión y discernimiento ignacianos:

1. Presentación. Nuestro enfoque: crisis de la solidaridad.
2. Contemplamos la realidad.
3. Interpretamos la realidad.
4. Planteamos vías de solución.
5. Nos comprometemos.

Desde la Presentación, el equipo de autores deja claro que la situación de injusticia social que se está produciendo, fruto de la crisis económica, está provocando un malestar generalizado y una sensación de desesperanza que se traduce, en muchos casos, en desinterés por el otro y en un sentimiento de "sálvese quien pueda". Ante esta realidad, la clave del análisis y las propuestas es la solidaridad, que se está viendo comprometida no solo a nivel individual, sino como valor colectivo,

valor que ha marcado nuestra historia y cultura comunes.

Los autores comienzan a desgranar el problema a través de una contemplación: "Contemplamos la realidad", narrando situaciones de injusticia reales de personas reales: parados de larga duración, pobres nuevos que no llegan a fin de mes, titulados universitarios sin esperanza, inmigrantes en situación de irregularidad que no pueden ponerse enfermos... en un contexto globalizado; ¿global para quién y para qué? La globalización se ha revelado como un proceso selectivo y ambiguo, donde las oportunidades distan de ser iguales para todos y en el que las bondades no siempre compensan los perjuicios que genera. Lo que sí es indiscutible es que vivimos en un mundo marcado por la interdependencia, que llama a la responsabilidad individual y colectiva y a la *solidaridad como respuesta moral*.

El núcleo del documento lo encontramos en las partes tercera y cuarta, en las que se plantea el análisis y las posibles soluciones para salir de la crisis más fortalecidos en solidaridad.

La tercera parte del documento se dedica a la explicación del problema: "Interpretamos la realidad". Se trata de un estudio breve pero profundo desde las raíces y el origen solidario de nuestro *Estado social*, base de nuestro desarrollo económico, social y político, hasta los efectos y vicios que ese mismo

sistema ha generado. Nos llama la atención especialmente la afirmación de que *el Estado social, cuando se sobredimensiona, desactiva la iniciativa de los individuos*, en alusión a la descarga de conciencia del ciudadano sobre el Estado, que garantiza las prestaciones sociales y el bienestar para todos. La *financiarización* de una economía más desarrollada ha provocado la paradoja de priorizar la economía financiera y la "ficción" de los intangibles sobre la economía real. Nuestro entorno no puede entenderse ya sin la Unión Europea, cuyo origen está claramente inspirado por la solidaridad; pero la crisis económica ha puesto de manifiesto lagunas políticas e institucionales que obstaculizan el proceso de cohesión social que estaba en los sueños de los padres fundadores. Esta interpretación de la realidad finaliza con una reflexión sobre la crisis de la solidaridad planetaria, que está afectando de forma clara a la cooperación internacional, unas veces por insuficiencia de fondos para todos, otras por una inclinación sentimental por los pobres más cercanos; todo ello en un contexto mundial en el que se están planteando agendas comunes para avanzar en el desarrollo de los países y en la lucha contra el cambio climático: los Objetivos de Desarrollo Sostenible. Precisamente sobre *solidaridad medioambiental y sostenibilidad* trata el final de esta tercera parte, desde un enfoque de obligación moral individual y colectiva por mantener la salud del planeta.

La parte cuarta, "Planteamos vías de solución", comienza con una manifestación de principios (la persona humana en el centro; desarrollo humano y derechos humanos; el bien común de la sociedad; solidaridad y subsidiariedad; y derechos sociales) y avanza un *deálogo de propuestas para fortalecer la solidaridad y recrear los medios en los que esta se concreta*. Propuestas tan sugerentes como urgentes:

1) Una ciudadanía comprometida con la solidaridad: promover una cultura de la solidaridad; revisar nuestros estilos de vida; cuidar los gestos cotidianos de solidaridad; participar en la vida pública y contribuir al bien común.

2) Un tejido social que construye solidaridad: fortalecer la sociedad civil y la participación ciudadana, promoviendo la conciencia sobre nuestra capacidad para incidir en el cambio social; impulsar el uso de las redes sociales; desarrollar la economía civil, mediante el apoyo a iniciativas solidarias de consumo, financiación, producción, organización y propiedad.

3) Unas políticas públicas renovadas para fortalecer la solidaridad: a) renovar el Estado social para fortalecerlo, revisando aspectos fundamentales como los derechos sociales, el equilibrio entre mercado y Estado, entre lo público y lo privado, y un sistema fiscal equitativo y eficaz; b) una educación universal accesible y de calidad, que incluya además la formación para la

solidaridad; c) políticas sociales de lucha contra la pobreza, que atiendan especialmente a los excluidos, a migrantes y refugiados y a familias vulnerables; d) regeneración de la vida pública, calidad institucional y liderazgo social, prestando especial atención al impulso de nuevos liderazgos en la vida pública, la transparencia y calidad de las instituciones, la revisión del modo de actuación de los partidos políticos, la separación efectiva de los poderes públicos y el ejercicio responsable de la libertad de expresión e información; e) promover una ecología medioambiental, cultural y humana, reconocer la justicia entre generaciones (sostenibilidad) y promover estilos de vida sencillos; f) una Europa más solidaria, que apueste por una verdadera economía social de mercado, que revise aspectos aún pendientes como la unión fiscal y política o el sentimiento de ciudadanía europea; y g) favorecer una solidaridad planetaria, reconociendo nuestra responsabilidad como "ciudadanos del mundo", impulsando mecanismos e instituciones de solidaridad institucionalizada en un mundo global y recuperando la política de cooperación al desarrollo.

El documento, cuya utilidad sitúan los autores tanto como apoyo al examen de conciencia personal como instrumento para la evaluación de la actitud y presencia social de nuestras instituciones, culmina con una lista de 8 "Compromisos concretos", a saber: educar a nuestros alumnos y alumnas en la solidaridad; situar el bien común y a los

desfavorecidos en nuestra investigación académica; velar por la coherencia social y las prácticas inclusivas de nuestros centros educativos; intensificar nuestra labor de acompañamiento, servicio y defensa; invitar a la reflexión colectiva y al compromiso por el bien común; impulsar comunidades de hospitalidad y solidaridad; colaborar solidariamente en el marco de las Plataformas Apostólicas Locales; y tejer alianzas con otros

para salir solidariamente de la crisis.

En definitiva, se trata de un documento clave para la familia ignaciana, en primer lugar, y en general, para cualquier persona o institución ávida de encontrar vías para canalizar la frustración, ante las situaciones de injusticia que la crisis está generando, hacia caminos y actitudes para salir de la crisis, desde el valor universal de la solidaridad.

[M^o José VÁZQUEZ DE FRANCISCO]

NOTICIAS

AECA (2015) *Los sistemas de garantía: claves para su implantación*, Madrid, Asociación Española de Contabilidad y Administración de Empresas, 72 pp.

AECA viene publicando una serie de documentos de temas específicos de interés para sus socios y en general para las personas involucradas en actividades profesionales relacionadas con la empresa. Este texto es el documento núm 13 de la serie "Valoración y Financiación de Empresas". En la edición del mismo han colaborado las instituciones SEBRAE Y REGAR que se ocupan principalmente de este tema

La Comisión de Estudio que ha elaborado este libro ha tenido como ponentes a los profesores: Pablo POMBO de la Universidad de Córdoba y Horacio MOLINA y Jesús N. RAMÍREZ de la Universidad Loyola Andalucía. Todos ellos son reconocidos expertos en el tema de las Sociedades de Garantía Recíproca (SGR) y han publicado numerosos escritos sobre ello.

El contenido del libro queda reflejado en su contraportada; dice así:

Los sistemas de garantía son mecanismos cuya finalidad es facilitar el acceso al crédito, a través del sistema financiero formal, otorgando avales ante terceros a favor de la micro, pequeña y mediana empresa (mipyme)

en las mejores condiciones de coste y plazo, ya que las entidades financieras mitigan su riesgo y ello le requiere inmovilizar menos recursos propios y provisiones. Los sistemas de garantía gestionan el riesgo de crédito...o el de ejecución de una determinada responsabilidad... Hoy día son una realidad consolidada y necesaria.

El objetivo del documento es describir y caracterizar estas instituciones más allá de identificar un modelo concreto como instrumento para satisfacer la solicitud de garantía.

No se trata, como muestran estos párrafos de un estudio de las SGR españolas, aunque aparezcan algunas alusiones sobre ellas, sino de un análisis conceptual de dichas sociedades de garantía.

Para ver con más detalle los aspectos estudiados recogemos el índice y unos breves comentarios.

"Introducción"

"Aproximación a los sistemas de garantía. Los conceptos. La garantía en el esquema de la relación financiera y empresarial. Los sistemas de garantía: una necesidad y una realidad mundial. El origen de los sistemas de garantía. El sistema de garantía integrado en el sistema financiero. Los sistemas de garantía como política pública."

En la página 6 insisten en que los sistemas de garantía otorgan avales a los empresarios para respaldar sus créditos o su actividad. Recuerdan que estos sistemas se iniciaron en Francia a principios del siglo XX. Nos parece muy interesante los esquemas de estos sistemas que aparecen en las pp. 13 a 15. La necesidad de su integración en el sistema financiero y las políticas públicas de apoyo de estas garantías se expone también en este capítulo.

“Características de los sistemas de garantía. Régimen jurídico y normativo. El rol del reafianzamiento (contra-garantía). Relaciones con el sistema financiero. Relaciones con los empresarios. La extensión y expansión de los sistemas de garantía: factores para la masificación del crédito”. Entre otros aspectos, se comenta que es frecuente que exista una normativa específica de estas sociedades; respecto a su personalidad jurídica, afirman que pueden ser sociedades mercantiles, instituciones de ámbito público o fundaciones sin ánimo de lucro; para su reconocimiento opinan que es conveniente que se adapten al marco contractual de los acuerdos de Basilea II y III; otra cuestión estudiada se refiere al origen del capital: fondos privados y/o públicos, mientras que el reafianzamiento suele tener carácter público; se detienen en la responsabilidad de sus actividades frente a las entidades financieras y en una cuestión importante: el precio de los avales.

“Clasificación de los sistemas de garantía. Clasificación nominativa descriptiva. Clasificación empírica en función del origen de los recursos. Clasificación de los operadores de cobertura de garantía en función de la asunción del riesgo. Clasificación de los sistemas de garantía y las características estructurales y operativas”. En este capítulo aparecen numerosas observaciones y análisis sobre los sistemas de garantía en Latinoamérica, aspectos que conocen los autores directamente.

“Metodología para la implantación de un sistema de garantía. ¿Cómo decidir el modelo o esquema de garantía a implantar? ¿Qué metodología de implantación se debe emplear?” Como respuesta a estas preguntas proponen tres fases: I. Definición de la política: Diagnóstico y propuesta de la política de sistema de garantía. II. Implementación de la política: Definición y desarrollo legal del sistema de garantía. III. Implementación del sistema de garantía: Proyecto institucional inicial de un ente de garantía de referencia.

Concluye el trabajo con un apartado de conclusiones y una extensa bibliografía.

Además de sus aspectos teóricos, nos parece un estudio muy útil dado el conocimiento de esta realidad por los autores.

[ARF]

ÍNDICE GENERAL VOLUMEN 70 (2015)

ÍNDICE DE AUTORES

70º aniversario de Revista de Fomento Social (<i>Nota introductoria</i>).....	5
BECCHETTI, L. Y CERMELLI, M.: <i>Papa Francisco y la economía civil: una vía para el bien común en la economía global</i>	479
CAAMAÑO LÓPEZ, J.M. Y MARTÍNEZ MARTÍNEZ, J. L.: <i>Ley natural y ética universal</i> ..	173
CAMACHO LARAÑA, I.: <i>La huella de Juan XXIII en la Constitución pastoral Gaudium et Spes</i>	443
CARBONERO MUÑOZ, D.: <i>El cambio en los patrones de cohesión en España en el período 2007-2009 y su repercusión entre los usuarios de servicios sociales</i>	49
CARRILLO DONAIRE, J.A.: <i>Libertad de expresión y “discurso del odio” religioso: la construcción de la tolerancia en la era postsecular</i>	205
CASTRO CEA, J.: <i>Lógica del don y lógica económica</i>	565
EDITORIAL: <i>La democracia al servicio de todos, integrante del bien común</i> ...	7
EDITORIAL: <i>Una revisión de los escenarios actuales de América Latina</i>	143
EDITORIAL: <i>Política económica del gobierno de España 2011-2015: estabilidad lograda, fractura persistente</i>	371
IBÁÑEZ RUIZ DEL PORTAL, E. Y MARGENAT CALVO, S.: <i>La responsabilidad social empresarial de Volkswagen: ¿error o fraude?</i>	319
LLAMOSAS TRÁPAGA, A.: <i>Los principios de Gaudium et Spes como base para una nueva forma de hacer empresa</i>	553
ESTEPA MOHEDANO, L. Y MARGENAT PERALTA, J.M.: <i>Una sola familia humana: hospitalidad y derechos humanos de las personas inmigrantes</i>	591
LÓPEZ CASQUETE DE PRADO, M.: <i>El sentido del don</i>	293

MARGENAT PERALTA, J.M.: <i>Imaginación social para la justicia, misión de la universidad jesuita</i>	527
MÀRIA SERRANO, J.F.: <i>Crónica del Congreso de EUROJESS (Milán, 24/28-VIII-2015)</i>	329
MIRALLES MASSANÈS, J.: <i>El nervio humanista de la universidad</i>	501
MOYANO ESTRADA, E.: <i>La Unión Europea ante la inmigración</i>	281
PEREA GONZÁLEZ, J.: <i>La misión de la Iglesia en el mundo actual</i>	401
PORRAS NADALES, A.: <i>La agenda del gobierno</i>	245
SANTOS URBANEJA, F.: <i>Juristas para la justicia</i>	303
SEPÚLVEDA DEL RÍO, I.: <i>La crisis de la libertad: reaprender a ser libres</i>	29
SERRANO CAÑAS, J.M.: <i>Las empresas familiares: una caracterización y tipología societaria de capital más adecuada</i>	75
SOLS LUCIA, J.: <i>Hacia una democracia mundial: la idea de autoridad mundial en la doctrina social de la Iglesia</i>	539
SOLS LUCIA, J. Y LÓPEZ CASQUETE DE PRADO, M.: <i>Presentación del Segundo simposio de Pensamiento social cristiano – UNIJES, Barcelona 1-3 julio 2015. La Iglesia en el mundo: la autonomía de la realidad a la luz de la fe. en el centenario de Gaudium et spes · 1965–2015</i>	395
TEJADA ROMERO, J.: <i>Aportaciones de Michel Henry para la comprensión del ser humano</i>	583

ÍNDICE DE TEMAS

Ciencias de las religiones y teología

CAMACHO LARAÑA, I.: <i>La huella de Juan XXIII en la Constitución pastoral Gaudium et Spes</i>	443
PEREA GONZÁLEZ, J.: <i>La misión de la Iglesia en el mundo actual</i>	401

Derecho

SANTOS URBANEJA, F.: <i>Juristas para la justicia</i>	303
---	-----

Economía

BECCHETTI, L. Y CERMELLI, M.: <i>Papa Francisco y la economía civil: una vía para el bien común en la economía global</i>	479
---	-----

EDITORIAL: <i>Política económica del gobierno de España 2011-2015: estabilidad lograda, fractura persistente</i>	371
--	-----

Economía social

CASTRO CEA, J.: <i>Lógica del don y lógica económica</i>	565
--	-----

Educación y Psicología

MIRALLES MASSANÈS, J.: <i>El nervio humanista de la universidad</i>	501
---	-----

Empresa

LLAMOSAS TRÁPAGA, A.: <i>Los principios de Gaudium et Spes como base para una nueva forma de hacer empresa</i>	553
--	-----

SERRANO CAÑAS, J.M.: <i>Las empresas familiares: una caracterización y tipología societaria de capital más adecuada</i>	75
---	----

Ética

CARRILLO DONAIRE, J.A.: <i>Libertad de expresión y “discurso del odio” religioso: la construcción de la tolerancia en la era postsecular</i>	205
--	-----

IBÁÑEZ RUIZ DEL PORTAL, E. Y MARGENAT CALVO, S.: <i>La responsabilidad social empresarial de Volkswagen: ¿error o fraude?</i>	319
ESTEPA MOHEDANO, L. Y MARGENAT PERALTA, J.M.: <i>Una sola familia humana: hospitalidad y derechos humanos de las personas inmigrantes</i>	591
LÓPEZ CASQUETE DE PRADO, M.: <i>El sentido del don</i>	293
MARGENAT PERALTA, J.M.: <i>Imaginación social para la justicia, misión de la universidad jesuita</i>	527

Filosofía

CAAMAÑO LÓPEZ, J.M. Y MARTÍNEZ MARTÍNEZ, J. L.: <i>Ley natural y ética universal</i> ..	173
SEPÚLVEDA DEL RÍO, I.: <i>La crisis de la libertad: reaprender a ser libres</i>	29
TEJADA ROMERO, J.: <i>Aportaciones de Michel Henry para la comprensión del ser humano</i>	583

Pensamiento social cristiano

SOLS LUCIA, J.: <i>Hacia una democracia mundial: la idea de autoridad mundial en la doctrina social de la Iglesia</i>	539
SOLS LUCIA, J. Y LÓPEZ CASQUETE DE PRADO, M.: <i>Presentación del Segundo simposio de Pensamiento social cristiano – UNIJES, Barcelona 1-3 julio 2015. La Iglesia en el mundo: la autonomía de la realidad a la luz de la fe. en el centenario de Gaudium et spes · 1965–2015</i>	395

Política

EDITORIAL: <i>La democracia al servicio de todos, integrante del bien común</i> ...	7
EDITORIAL: <i>Una revisión de los escenarios actuales de América Latina</i>	143
PORRAS NADALES, A.: <i>La agenda del gobierno</i>	245

Sociología

CARBONERO MUÑOZ, D.: <i>El cambio en los patrones de cohesión en España en el período 2007-2009 y su repercusión entre los usuarios de servicios sociales</i>	49
MÀRIA SERRANO, J.F.: <i>Crónica del Congreso de EUROJESS (Milán, 24/28-VIII-2015)</i>	329
MOYANO ESTRADA, E.: <i>La Unión Europea ante la inmigración</i>	281

Varios

70º aniversario de Revista de Fomento Social (Nota introductoria).....	5
--	---

BIBLIOGRAFÍA (Recensiones y Reseñas)

AECA (2015) <i>Los sistemas de garantía: claves para su implantación</i> , Madrid, Asociación Española de Economía y Contabilidad de Empresas, 72 pp. [ARF].	636
ALONSO RODRIGUEZ, J. A., director (2015) <i>Lecciones sobre Economía Mundial</i> , Madrid, Thomson Reuters y Civitas, 416 pp. [M ^a del Carmen LÓPEZ MARTÍN]....	616
ARIÑO, G. Y GARCÍA, M. (2013) <i>Vindicación y reforma de las cajas de ahorro. Juicio al Banco de España</i> , Pamplona, Aranzadi, 302 pp. [ADOLFO RODERO FRANGANILLO].....	125
ARIZA MONTES, J. A. Y MORALES FERNÁNDEZ, E. J. (2014) <i>Gestión estratégica de personas y competencias</i> , Madrid, McGraw-Hill, 222 pp. [JOSÉ LUIS TRECHERA HERREROS].....	129
ARIZA MONTES, J. A. Y MORALES FERNÁNDEZ, E. J. (2015) <i>Diseño y organización de empresas</i> , Madrid, McGraw-Hill, 187 pp. [JOSÉ LUIS TRECHERA HERREROS]...	349
AUGUSTIN G., editor (2014) <i>El cambio de valores. Análisis y respuestas</i> . Santander, Sal Terrae, 208 pp. [ARACELI DE LOS RÍOS BERJILLOS].....	628
BIGGERI, U. (2014) <i>El valor del dinero. Banca, finanzas y ética más allá del mito del crecimiento</i> , Santander, Sal Terrae, 160 pp. [ADOLFO RODERO FRANGANILLO]....	601

DOMINGO MORATALLA, A. (2014) <i>Democracia y Caridad. Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad</i> , Cantabria, Sal Terrae, 213 pp. [IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO].....	111
FERNÁNDEZ-MARTOS, J. M. y ALEIXANDRE, D. (2015) <i>Caminar años arriba</i> , Santander, Sal Terrae, 246 pp. [ADOLFO RODERO FRANGANILLO].....	352
FUNDACIÓN FOESSA (2014) <i>VII Informe sobre exclusión y desarrollo social en España</i> , Madrid, Caritas y Fundación Foessa, 685 pp. [AUXILIADORA GONZÁLEZ PORTILLO].....	133
GARAGALZA, L. (2014) <i>El sentido de la Hermenéutica. La articulación simbólica del mundo</i> , Barcelona- México, Anthropos, 416 pp. [ANDRÉS ORTIZ-OSÉS]	118
GONZÁLEZ FAUS, J.I. (2015) <i>¿El capital contra el siglo XXI? Comentario teológico al libro de Thomas Piketty</i> , Santander, Sal Terrae, 230 pp. [RAFAEL BAUTISTA MESA].....	612
IZUZQUIZA, D. (2015) <i>España por reformar. Propuestas políticas, económicas y sociales</i> , Santander, Sal Terrae, 222 pp. [ADOLFO RODERO FRANGANILLO].....	339
IZUZQUIZA, D., CAMACHO, I., GARCÍA, J.I., LÓPEZ, E., ARENAS, A., RODRÍGUEZ-AVIAL, E., ARES, A., ARANCIBIA, L., VÁZQUEZ, A. (2015) <i>Crisis de solidaridad. Solidaridad ante la crisis</i> , Compañía de Jesús en España, 40 pp. [M ^o JOSÉ VÁZQUEZ DE FRANCISCO].....	633
JOHNSON, G., WHITTINGTON, R., SCHOLES, K., ANGWIN, D., REGNÉR, P. (102014) <i>Exploring Strategy. Text and Cases</i> , Harlow, Pearson, 783 pp. [LUIS FERNÁNDEZ PORTILLO].....	350
KRUGMAN, P., OBSTFELD, M. y MELITZ, M. (º2013) <i>Economía Internacional</i> , Madrid, Pearson, 752 pp. [MARÍA DEL CARMEN LÓPEZ MARTÍN].....	344
MARLÉS, E. (ed.) (2014) <i>Trinidad, universo, persona. Teología en cosmovisión evolutiva</i> , Estella, Verbo Divino, colección "Teología y Ciencias", número 9, 390 pp. [LEANDRO SEQUEIROS SAN ROMÁN].....	122
MOLINA SÁNCHEZ, H., RAMÍREZ SOBRINO, J., BAUTISTA MESA, R. y DE VICENTE LAMA, M. (2015) <i>Análisis de los estados financieros para la toma de decisiones. Descubrir lo que los números esconden</i> , Madrid, Delta publicaciones, 212 pp. [MARÍA DEL CARMEN LÓPEZ MARTÍN].....	130
MORENO FUENTES, F. J. Y DEL PINO MATUTE, E., coordinadores (2015) <i>Desafíos del Estado de Bienestar en Noruega y en España. Nuevas políticas para atender nuevos riesgos sociales</i> , Madrid, Tecnos, 187 pp. [DOMINGO CARBONERO MUÑOZ].....	621

PASTOR, M. A. (Ed.) (2012) <i>Señales de Humo... Que el mundo despierte</i> , Huelva, Universidad de Huelva, 152 pp. [ANTONIO SIANES CASTAÑO].....	132
PORRAS NADALES, A. (2014) <i>La acción de gobierno: gobernabilidad, gobernanza, gobermedia</i> . Madrid, Trotta, 148 pp. [EDUARDO IBÁÑEZ RUIZ DEL PORTAL].....	607
REVENGA SÁNCHEZ, M. (2008) <i>La Europa de los Derechos, entre la tolerancia y la intransigencia</i> , Madrid, Difusión jurídica y Temas de Actualidad (Difusión), 144 pp. [JUAN ANTONIO CARRILLO DONAIRE].....	335
SÁNCHEZ RUBIO, D. Y SENENT DE FRUTOS, J. A. (2013) <i>Teoría crítica del Derecho. Nuevos horizontes</i> , Aguascalientes (Méjico), Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, 209 pp. [MANUEL LÓPEZ CASQUETE DE PRADO].....	356
SCHUBIN, N. (2015) <i>Tu pez interior. 3.500 millones de años de historia del cuerpo humano</i> , Madrid, Capitán Swing, 262 pp. [LEANDRO SEQUEIROS SAN ROMÁN].....	630
VAROUFAKIS, Y. (2012) <i>El Minotauro global. Estados Unidos, Europa y el futuro de la economía mundial</i> , Madrid, Capitán Swing, 340 pp. [JOSÉ JUAN ROMERO RODRÍGUEZ].....	115
YUNUS, M. (2011) <i>Las Empresas Sociales. Una nueva dimensión del capitalismo para atender las necesidades más acuciantes de la humanidad</i> , Madrid, Paidós, 253 pp. [MERCEDES RUIZ LOZANO].....	348



UNIVERSIDAD
LOYOLA
ANDALUCÍA

Un proyecto de futuro con valores...

PASIÓN POR CONOCER
SERVICIO
UNIVERSALIDAD Y APERTURA
EXCELENCIA
EXIGENCIA
COMPROMISO
LIDERAZGO Y DIÁLOGO



UNIVERSIDAD
LOYOLA
ANDALUCÍA

Campus Córdoba
E TEA
Escritor Castilla Aguayo, 4
14004 Córdoba
Tel. 957 222 100

www.uloyola.es

Campus Sevilla
Palmas Altas
C/ Energía Solar, 1
41014 Sevilla
Tel. 954 371 888

Estadística de los artículos y notas recibidos en la *Revista de Fomento Social* durante el año 2015

Originales solicitados	3
Originales recibidos	25
Originales aceptados sin modificaciones.....	9
Originales aceptados con modificaciones	6
Originales rechazados	8
Originales retirados por los autores.....	2

Procedencia

Procedentes de España	23
Procedentes de otros países	5

RELACIÓN DE EVALUADORES DE LA *REVISTA DE FOMENTO SOCIAL* EN EL AÑO 2015

Caldentey del Pozo, Pedro	Universidad Loyola Andalucía.
Correa, Meyry	Universidad Loyola Andalucía.
De la Cruz Ayuso, Cristina.....	Universidad de Deusto. Bilbao.
Estepa Mohedano, Lorenzo.....	Fundación ETEA para el Desarrollo y la Cooperación. Córdoba.
Gallardo Cobos, Rosa	Universidad de Córdoba.
Ibáñez Ruiz del Portal, Eduardo	Universidad Loyola Andalucía.
González Cano, Vicente.....	Fondo España-SICA, AECID. Guatemala.
González Borrego, Carmen	Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas". San Salvador (El Salvador).
López Cobo, Isabel.....	Universidad Loyola Andalucía.
López Casquete de Prado, Manuel	Universidad Loyola Andalucía.
Morales Fernández, Emilio.....	Universidad Loyola Andalucía.
Rodero Cosano, Javier.....	Universidad de Málaga.
Sánchez López, Rafaela.....	Universidad Complutense. Madrid.
Velasco, Diego.....	Universidad Loyola Andalucía.

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*


SALTERRAE

Presencia
Social

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

GAËL GIRAUD
La ilusión financiera


SALTERRAE

Presencia
Social

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.

Gaël Giraud

La ilusión financiera


SALTERRAE

Presencia
Social

Editoriales de *Revista de Fomento Social* de 1991 a 2015

TÍTULO	AÑO	Nº
La guerra del golfo, ¿ha terminado?	1991	182
Elecciones municipales y autonómicas	1991	183
<i>Centesimus Annus</i>	1991	183
El resurgir de los nacionalismos	1991	184
1992: escuchar a América latina	1992	185
Después de Maastricht: más Europa	1992	186
El plan de convergencia	1992	187
Se acabó el 92: hora de balances	1992	188
Tormenta monetaria sobre Europa	1992	188
La década de gobierno socialista: un balance político	1993	189
La década de gobierno socialista: un balance económico	1993	190
Mercado y solidaridad a propósito del acuerdo del GATT	1994	193
El empleo en España	1994	194
Modernización de la administración y función pública	1994	195
Las dos batallas del 0,7%: solidaridad y desarrollo	1994	196
Elecciones municipales en un contexto de crisis e incertidumbre	1995	197
Crisis y futuro del Estado del bienestar	1995	198
De cumbre a cumbre	1995	199
Un instrumento para la promoción de la justicia	1995	200
Elecciones del 3 de marzo	1996	201
Medios de comunicación social en una sociedad democrática	1996	202
El reto de la pobreza	1996	203
Las migraciones: problema o síntoma	1996	204
La moneda única: ¿merece la pena? Y después, ¿qué?	1997	205
Enseñar y aprender en la universidad	1997	206
El fútbol como síntoma	1997	207
La ética empresarial: ¿necesidad, utilidad o pretexto?	1997	208
Reparto del tiempo de trabajo y lucha contra el desempleo	1998	210
La política económica del gobierno popular: España, ¿va bien?	1998	211
La crisis financiera mundial	1998	212
La solidaridad interterritorial en cuestión	1999	213
Las elecciones del 13 de junio: ¿qué modelo de democracia?	1999	214
¿Es posible la "tercera vía"?	1999	215
<i>Revista de Fomento Social</i> : algunas novedades	1999	216

TÍTULO	AÑO	Nº
Empresa y sociedad: interrogantes éticos	2000	217
Globalización integradora vs. globalización excluyente	2000	218
En torno a la crisis de <i>Manos Unidas</i>	2000	219
Las jornadas sociales de la Compañía de Jesús (presentación)	2000	220
La enseñanza de iniciativa social. Razones y desafíos	2001	221
Las cajas de ahorros bajo la presión política, económica y social	2001	222
La Política Agraria Común europea en un mundo globalizado	2001	223
Migraciones y globalización: los derechos humanos como marca de referencia	2001	224
Familia y trabajo	2002	225
Nuevas tecnologías y cambio económico: interrogantes a propósito de la segunda modernización andaluza	2002	226
De Río (1992) a Johannesburgo (2002): éxito o fracaso de la cumbre mundial sobre el desarrollo sostenible	2002	227
Vivir en la sociedad de consumo	2002	228
Acción política y comportamiento de los católicos en España	2003	229
Economía mundial: bajo el signo de la incertidumbre	2003	230
La economía española durante el gobierno de Aznar: la expansión diferente	2003	231
Sociedad de la información, ¿sociedad de la comunicación?: aportaciones para la reflexión	2003	232
Dos días de marzo	2004	233
Financiación autonómica: un reto para el nuevo gobierno	2004	233
La enseñanza de la religión en la escuela. Una solución posible	2004	234
De nuevo el petróleo	2004	235
Más allá de la Constitución: Europa entre raíces cristianas y laicidad	2004	236
Desarrollo económico y social: teorías, propuestas, responsabilidades	2005	237
Tercera edad: entre oportunidad y dependencia	2005	238
Una reflexión sobre la construcción del espacio de educación superior	2005	239
La vivienda en España: un mercado imperfecto e injusto	2005	240
<i>La Revista de Fomento Social</i> cumple 60 años	2006	241
La financiación de la Unión Europea: los límites de una ambición	2006	242

TÍTULO	AÑO	Nº
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
(Nota introductoria)	2008	252
La cooperación con el desarrollo en tiempos de crisis. El caso español	2009	253
La pequeña empresa ante la crisis: entre el apoyo y el compromiso	2009	254
Libertad religiosa en España. ¿Hacia un nuevo modelo normativo?	2009	255
“La ilusión de la identidad”: el actual debate europeo	2010	257
“Ser hermanos más allá de la globalización”. El desarrollo humano integral en <i>Caritas in Veritate</i>	2010	258
La crisis del euro	2010	260

TÍTULO	AÑO	Nº
“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
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

RELACIÓN DE TÍTULOS – PUBLICACIONES ETEA o en coedición

AUTOR	TÍTULO	P.V.P. I.V.A. incluido
AMADOR HIDALGO, L.	La aplicación de los sistemas expertos a la gestión de la empresa agrícola	10,22
ARCENEGUI RODRIGO, J. A., GÓMEZ RODRÍGUEZ, I. Y MOLINA SÁNCHEZ, H.	Manual de auditoría financiera (Coeditado con Desclée de Brouwer)	21
ARIZA MONTES, J. A.	El reto del equilibrio. Una guía práctica para decidir cómo emplear su tiempo (Coeditado con Desclée de Brouwer)	15
CALDENTEY DEL POZO, P. Y ROMERO RODRÍGUEZ, J. J. S. I. (EDITORES)	El SICA y la UE: La integración regional en una perspectiva comparada. (Colección de estudios centroamericanos)	s.d.
CASTELLS, J. M ^º ., HURTADO, J. Y MARGENAT J. M ^º . S. I. (EDITORES)	De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España, 1939–1975 (Editado por Desclée de Brouwer, Centro Pedro Arrupe y Ayuntamiento de Sevilla)	12
CORDOBÉS MADUEÑO, M. Y MUÑOZ TOMÁS, J. M ^º . (COORDINADORES)	Casos de contabilidad financiera. Referencia a la normativa internacional (Coeditado con Desclée de Brouwer)	23
CORDOBÉS MADUEÑO, M., MOLINA SÁNCHEZ, H. D. Y MUÑOZ TOMÁS, J. M ^º .	Manual de contabilidad financiera (Coeditado con Desclée de Brouwer)	20
CORDOBÉS MADUEÑO, M., MUÑOZ TOMÁS, J. M ^º ., RUIZ LOZANO, M. Y TIRADO VALENCIA, P.	Contabilidad de costes: casos y soluciones	11,42
DELGADO ÁLVAREZ, M., HERNÁNDEZ ROMÁN A. Y AMADOR HIDALGO, L.	Ejercicios de microeconomía (Coeditado con Desclée de Brouwer)	23
DELGADO ÁLVAREZ, M., LÓPEZ MARTÍN, M ^º . C. Y ROMERO RODRÍGUEZ, J. J. (COORDINADORES)	Economía y territorio. La Comunidad Autónoma Andaluza (Coeditado con Desclée de Brouwer)	18,15
DUARTE MERELO, J.	Extracción de conocimiento de bases de datos. Una aplicación para la calidad en centros universitarios (Coeditado con Desclée de Brouwer)	14
GALÁN HERREROS, F.	Riesgo, rentabilidad y eficiencia de carteras de valores (Coeditado con Desclée de Brouwer)	15,05
GODOY LÓPEZ, L.	Estudio de un caso de Desarrollo Endógeno	16,61
GODOY LÓPEZ, L. (COORDINADOR), MOLINA ORTIZ, L. Y MOLINA SÁNCHEZ, H. D.	Preparación y análisis de estados financieros (Coeditado con Desclée de Brouwer)	20
GONZÁLEZ CANO, V.	Crédito y endeudamiento en las agriculturas andaluzas	12,00
JIMÉNEZ ESCOBAR, J.	Los beneficios fiscales de la Iglesia católica. Negociación, fundamento y alcance (Coeditado con Desclée de Brouwer)	17
JIMÉNEZ ESCOBAR, J. Y MORALES GUTIÉRREZ, A. C. (DIRECTORES)	Dirección de entidades no lucrativas. Marco jurídico. Análisis estratégico y gestión (Coeditado con Thomson – Civitas)	s.d.
MARTÍN LOZANO, J. M.	El impacto de la Política Agraria Común en las agriculturas andaluzas	11,12
MARTÍNEZ ESTUDILLO, F. J.	Superficies Maximales en el espacio de Lorentz–Minkowski	5,62
MARTÍNEZ ESTUDILLO, F. J.	Introducción a las matemáticas para la economía (Coeditado con Desclée de Brouwer)	33
MILLÁN LARA, S. Y RODRÍGUEZ ÁLCAIDE, J. J.	Modelos decisionales en la planificación de zonas urbanas. Una aplicación a los terrenos liberados por RENFE en la ciudad de Córdoba (Coeditado con la Universidad de Córdoba)	6,01

AUTOR	TÍTULO	P.V.P. I.V.A. incluido
MONTERO SIMÓ, M.	Análisis jurídico tributario de la sociedad cooperativa (Coeditado con Desclée de Brouwer)	20
MONTERO SIMÓ, M ^a . J.	El marketing en las ONGD. La gestión del cambio social (Coeditado con Desclée de Brouwer)	15
MORALES GUTIÉRREZ, A. C.	La Cooperativa como realidad social, ideológica y económica	4,72
MORALES GUTIÉRREZ, A. C.	Financiación de las Cooperativas de Trabajo Asociado: ¿Problema o Síntoma?	8,50
MORALES GUTIÉRREZ, A. C.	Arquitectura de los sistemas organizativos + CD de ejercicios	15,63
ORTEGA CARPIO, M ^a . L.	Las ONGD y la crisis del desarrollo. Un análisis de la cooperación con Centroamérica (Coeditado con IEPALA)	15,63
PÉREZ HERNÁNDEZ, P. P.	La demanda del aceite de oliva en España y la política agraria de la Unión Europea	11,42
DE LOS RÍOS BERJILLOS, A.	Financiación Autonómica. Cuestión de principios (Coeditado con Desclée de Brouwer)	16
RODERO FRANGANILLO, A. Y BARROSO CAMPOS, C.	Un modelo Macroeconómico del Equilibrio Global (2 ^a edición)	6,01
ROMERO RODRÍGUEZ, J. J. Y RODERO FRANGANILLO, A (DIRECTORES)	España en la CEE: del Acta Única al Tratado de Maastricht (2 ^a edición)	10,92
ROMERO RODRÍGUEZ, J. J. Y RODERO FRANGANILLO, A. (DIRECTORES)	España en la Unión Europea. Más allá del euro	12,02
ROMERO RODRÍGUEZ, J. J. S. I. (EDITOR)	Sociedad, política y economía en el cambio de siglo. Reflexiones de "Fomento Social" (Coeditado con Sal Terrae)	16
RUL-LAN BUADES, G.	Administración de recursos humanos (3 ^a edición)	7,21
RUL-LAN BUADES, G.	Los sindicatos en los países de la Unión Europea (Vol. I)	8,50
RUL-LAN BUADES, G.	Los sindicatos en los países de la Unión Europea (Vol. II)	6,61
RUL-LAN BUADES, G.	Origen político de los sindicatos	9,14
RUL-LAN BUADES, G.	Poder sindical y democracia	5,32
TIRADO VALENCIA, P.	Gestión de costes y mejora continua. Los sistemas de costes y de gestión basados en las actividades (ABC-ABM) (Coeditado con Desclée de Brouwer)	13
TITOS MORENO, A. Y OTROS	Cambio estructural en el Sistema Agroalimentario Español (1970-88)	9,62
TRECHERA HERREROS, J. L.	Trabajar en equipo: Talento y talante. Técnicas de dinámica de grupos (Coeditado con Desclée de Brouwer)	13
TRECHERA HERREROS, J. L.	Como gota de agua. La Psicología aplicada a las organizaciones (Coeditado con Desclée de Brouwer)	17
VARIOS	Sociedad y economía en los años 90. Reflexión de la Revista de Fomento Social	9,92
VILLASECA MOLINA, E. J.	El sistema de garantías recíprocas en Andalucía. Un análisis del modelo y propuesta de futuro (Coeditado con Desclée de Brouwer)	15,20

Normas de publicación

La *Revista de Fomento Social* admite artículos y notas originales en español que no hayan sido enviados a otra revista. Los manuscritos, cuya extensión máxima no excederá de 60.000 caracteres con espacios para los artículos y 40.000 para las notas, se enviarán por correo electrónico a la dirección: info@revistadefomentosocial.es

Se recomienda la siguiente organización del texto:

1. **ENCABEZAMIENTO.** Constituido por:

Título: Claro, corto y conciso. No más de 40 caracteres incluyendo espacios.

Nombre del autor o autores.

Dirección completa de la institución a la que pertenecen.

Titulación académica y cargo profesional que desempeñan en la actualidad

2. **RESUMEN.** Debe ser lo suficientemente informativo para permitir al lector identificar el contenido e interés del trabajo y poder decidir sobre su lectura. No debe sobrepasar las 150 palabras.

3. **PALABRAS CLAVE.** Máximo de siete, sugeridas por el autor; podrán ser modificadas o complementadas por el consejo de redacción.

4. **AGRADECIMIENTOS.** En caso de incluir agradecimientos, estos irán como primera nota a pie de página.

5. **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.** Al final del trabajo. Las referencias se ordenarán por orden alfabético del autor, o primer autor si son varios. Para distintos trabajos de un mismo autor o autores se tendrá en cuenta el orden cronológico según año de publicación. Si en un mismo año hay más de un trabajo de un mismo autor o autores, se añadirá a continuación del año una letra que permita identificar la referencia (por ejemplo, 2006a; 2006b).

El criterio de presentación de referencias será el siguiente: Apellidos (en versalitas), inicial del nombre (en mayúscula), año de publicación (entre paréntesis), título del libro (en cursiva) o del artículo (entre comillas), título de la revista en la que se incluye el artículo (en cursiva), lugar de publicación y editorial (en caso de libro), número de la revista y páginas de ésta.

6. **NOTAS A PIE DE PÁGINA.** Las referencias bibliográficas se harán citando la inicial del nombre y el apellido del autor (en versalitas), el año (entre paréntesis) y, en su caso, las páginas de referencia.

7. **CUADROS Y FIGURAS.** Se numerarán correlativamente y de forma independiente, tendrán un breve título e indicarán sus fuentes. Las figuras se presentarán en forma apta para su reproducción directa.

8. **ABREVIATURAS.** El uso de abreviaturas ahorra espacio, pero el artículo pierde facilidad de lectura si aquél es excesivo. Cuando por necesidad haya que utilizarlas se definirán cuando se citen por primera vez.

9. **EVALUACIÓN.** La *Revista de Fomento Social* acusará recibo de los trabajos que se le cursen. Los trabajos recibidos son sometidos de una manera anónima a dos procesos, al menos, de evaluación externa. Teniendo en cuenta los informes emitidos por los evaluadores, el consejo de redacción de la Revista decidirá sobre la aceptación de los trabajos.



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

Política económica del gobierno de España 2011-2015: estabilidad lograda, fractura persistente

SEGUNDO SIMPOSIO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO

La misión de la Iglesia en el mundo actual, **JOAQUÍN PEREA GONZÁLEZ**

La huella de Juan XXIII en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, **ILDEFONSO CAMACHO LARAÑA S. I.**

Papa Francisco y la economía civil: una vía para el bien común en la economía global, **LEONARDO BECCHETTI Y MASSIMO CERPELLI**

El nervio humanista de la universidad, **JOSEP MIRALLES MASSANÉS S. I.**

Imaginación social para la justicia, misión de la universidad jesuita, **JOSÉ MARÍA MARGENAT PERALTA S. I.**

Hacia una democracia mundial: la idea de autoridad mundial en la doctrina social de la iglesia, **JOSÉ SOLS LUCIA**

Los principios de *Gaudium et spes* como base para una nueva forma de hacer empresa, **AIDA LLAMOSAS TRÁPAGA**

Lógica del don y lógica económica, **JOSÉ CASTRO CEA**

La comprensión del ser humano. Aportaciones de Michel Henry, **JESÚS TEJADA ROMERO**

Una sola familia humana: hospitalidad y derechos humanos de las personas emigrantes, **LORENZO ESTEPA MOHEDANO Y JOSÉ MARÍA MARGENAT PERALTA S. I.**