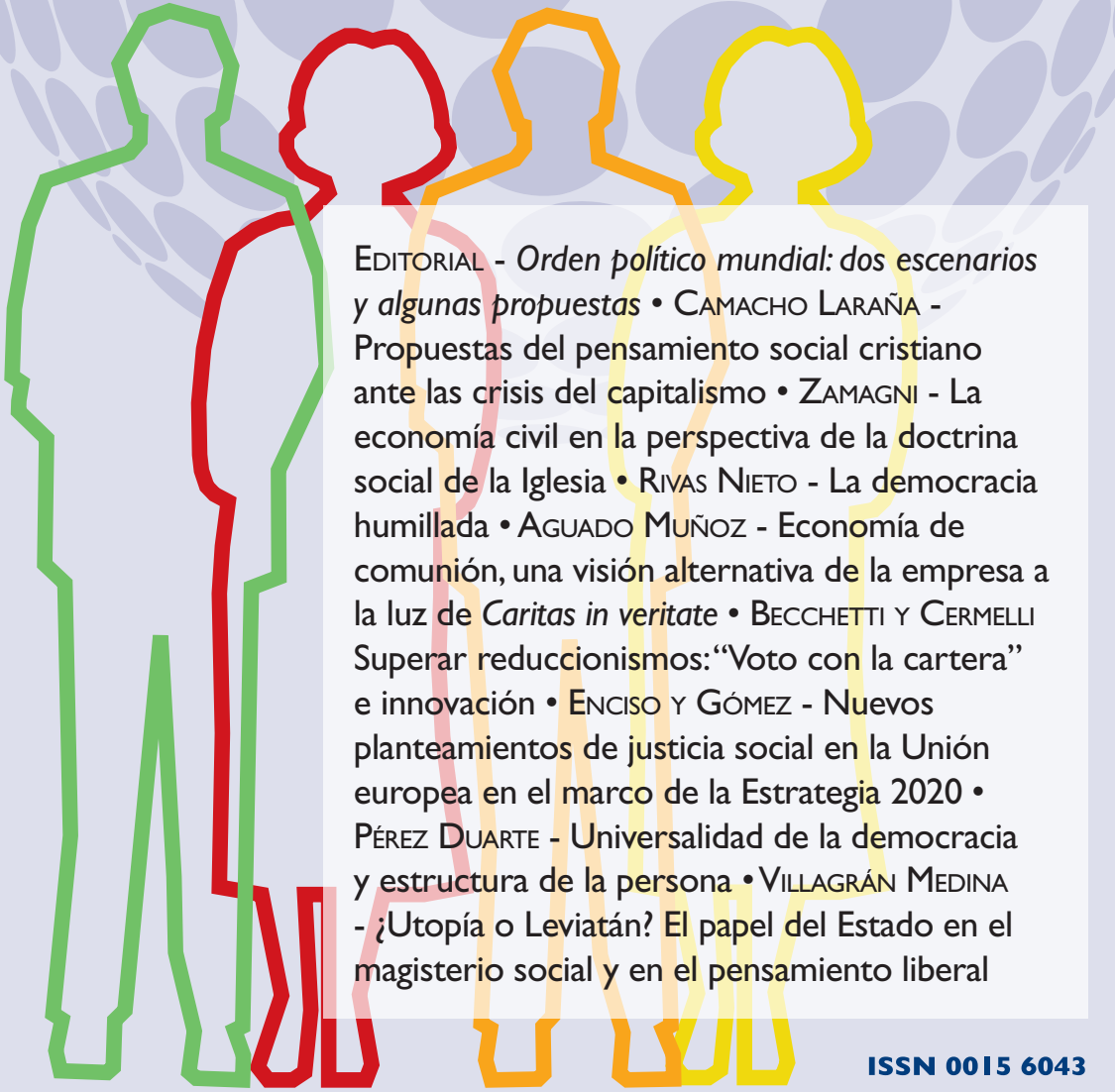


enero - junio 2014 - números 273 y 274 - volumen 69

Revista de Fomento Social



EDITORIAL - *Orden político mundial: dos escenarios y algunas propuestas* • CAMACHO LARAÑA - Propuestas del pensamiento social cristiano ante las crisis del capitalismo • ZAMAGNI - La economía civil en la perspectiva de la doctrina social de la Iglesia • RIVAS NIETO - La democracia humillada • AGUADO MUÑOZ - Economía de comunión, una visión alternativa de la empresa a la luz de *Caritas in veritate* • BECCHETTI Y CERMELLI Superar reduccionismos: "Voto con la cartera" e innovación • ENCISO Y GÓMEZ - Nuevos planteamientos de justicia social en la Unión europea en el marco de la Estrategia 2020 • PÉREZ DUARTE - Universalidad de la democracia y estructura de la persona • VILLAGRÁN MEDINA - ¿Utopía o Leviatán? El papel del Estado en el magisterio social y en el pensamiento liberal

ISSN 0015 6043

Revista de Fomento Social

ÍNDICE

- Carta del Padre Provincial de España de la Compañía de Jesús sobre la *Revista de Fomento Social* 5

EDITORIAL 7

- CONSEJO DE REDACCIÓN: *Orden político mundial: dos escenarios y algunas propuestas* 7

PRIMER SIMPOSIO UNIJES DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO PROPUESTAS EN TIEMPO DE CRISIS (Universidad Loyola Andalucía, Sevilla, 7 y 8 de noviembre de 2013) 27

- José SOLS LUCIA: *Presentación* 27
- Manuel LÓPEZ CASQUETE DE PRADO: *Crónica del Simposio de Pensamiento Social Cristiano* 33
- Nota sobre las Actas electrónicas 35
- Ildelfonso CAMACHO LARAÑA S. I.: *Propuestas del pensamiento social cristiano en tiempos de crisis económica* 37
- Stefano ZAMAGNI: *La economía civil en la perspectiva de la Doctrina social de la Iglesia* 65
- Pedro RIVAS NIETO: *La democracia humillada. El orden político en tiempos de apaciguamiento* 85
- Ricardo AGUADO MUÑOZ: *El concepto de empresa en la encíclica Caritas in veritate: una aproximación desde la economía de comunión* 101
- Leonardo BECCHETTI y Massimo CERMELLI: *Reduccionismos económicos y “Voto con la cartera”* 121
- Marta ENCISO SANTOCILDES y Laura GÓMEZ URQUIJO: *Nuevos planteamientos de justicia social en la Unión Europea en el marco de la Estrategia 2020* 137
- Javier PÉREZ DUARTE: *Universalidad de la democracia y estructura de la persona* 155
- Gonzalo VILLAGRÁN MEDINA S. I.: *¿Utopía o Leviatán? El papel del Estado en el magisterio social y en el pensamiento liberal* 169
-

■ Recensiones	191
GIRAUD, G. (2013) <i>La ilusión financiera</i> [M ^a del Carmen LÓPEZ MARTÍN y Adolfo RODERO FRANGANILLO]	191
UDÍAS VALLINA, A. (2014) <i>Los jesuitas y la ciencia. Una tradición en la Iglesia</i> [Leandro SEQUEIROS SAN ROMÁN]	196
■ Reseñas	200
■ Noticias	216

La *Revista de Fomento Social* se encuentra indexada, al menos, en las siguientes bases de datos internacionales y nacionales:

- **CBUC**, Consorcio de **Bibliotecas Universitarias de Cataluña**.
- **CIDEC**, Centro de Información y Documentación Europea de Economía Pública, Social y Cooperativa de la **Universidad de Valencia**
- **COMPLUDOC**, de la **Universidad Complutense de Madrid**
- **DIALNET**, de la **Universidad de La Rioja**
- **ECONDOC** y **ECONIS**, **Universidad de Kiel, Alemania**
- **IBSS**, **London School of Economics and Politics**
- **IN-RECS**, Grupo de Investigación Evaluación de la Ciencia y de la Comunicación Científica, **Universidad de Granada**.
- **ISOC**, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (**CSIC**)
- **LATINDEX**, Sistema de Información para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
- **RAS**, **Russian Academy of Sciences Bibliographies (RAS)**
- **SUMMAREV**, de la **Universidad de Sevilla**

Carta del Padre Provincial de España de la Compañía de Jesús sobre la *Revista de Fomento Social*

22 Abril 2014

P. Ildefonso Camacho, S.I.
Presidente
Fundación Universidad Loyola Andalucía

Querido Ildefonso:

Por la presente contesto a tu petición del pasado 25 de enero que me realizabas como Presidente del Patronato de la Fundación Universidad Loyola Andalucía.

Con agradecimiento apruebo la actualización del encargo que, en su tiempo, recibí ETEA respecto a la *Revista de Fomento Social*. En las nuevas circunstancias sería la Universidad Loyola Andalucía quien asuma aquel compromiso en los mismos términos que se ha venido haciendo hasta ahora.

Estoy seguro de que la Revista continuará aportando perspectiva y profundidad sobre las cuestiones del campo social que actualmente preocupan a nuestra sociedad.

Con todo mi afecto en el Señor,

Francisco José Ruiz Pérez, S.I.
Provincial de España



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

EDITORIAL

Orden político mundial: dos escenarios y algunas propuestas

Consejo de Redacción

Resumen: La crisis económica y financiera que atravesamos y el contexto más amplio de la globalización en que se desarrolla han puesto de actualidad la reflexión sobre el orden político mundial y la urgencia de concretar algunas respuestas a un tema que no es nuevo. Esta urgencia es la que nos ha movido a hacerlo objeto de nuestra reflexión en este editorial. Pretendemos solo ofrecer “algunas propuestas”, como sugerimos en el título escogido. Y para ello hemos querido centrar nuestra atención en dos escenarios históricos. El segundo de ellos, obviamente, es el actual. Ahora bien, como estamos convencidos de que la historia siempre ilumina, hemos querido fijarnos en otro escenario en que se dieron pasos sustanciales hacia la construcción de este orden político mundial: nos referimos a la creación de la Organización de Naciones Unidas en el contexto de la segunda guerra mundial y después del fracaso de otras iniciativas que le precedieron. Hoy este orden nacido hace más de medio siglo es insuficiente: pero hay elementos en él que resultan irrenunciables para la humanidad y que no está de más recordar cuando el orden mismo en que se insertan está tan cuestionado.

Por otra parte –y dada la orientación que inspira nuestra revista– hemos creído oportuno prestar una atención especial a las aportaciones del pensamiento social cristiano en esos dos mismos escenarios a que nos hemos referido.

Palabras clave: *Autoridad pública mundial, globalización, justicia global, orden político mundial, Organización de Naciones Unidas (ONU), sociedad civil, Sociedad de Naciones (SdN).*

Fecha de aprobación: 12 de diciembre de 2013.

World political order: two scenarios and some proposals

Editorial Board

Abstract: The economic and financial crisis that we are going through and the wider context of globalization develops in which have been current reflection on the world political order and the urgency to realize some replies to a topic that is not new. This urgency is that us has moved to make it our reflection on this Publisher object. We only provide “some proposals”, as we suggest in the chosen title. And so we wanted to focus our attention on two historical scenarios. The second of them, obviously, is the current. Now as we are convinced that history is always lit, we wanted to look at another scenario in which there were substantial steps towards the construction of this world political order: we refer to the creation of the United Nations in the context of the 2th world war and after the failure of other initiatives that preceded it. Today this order born more than half a century ago is insufficient: there are elements in it which are indispensable for mankind and is not more remember when the same order in which they are inserted are so questioned.

On the other hand –y given orientation that inspires our review– have believed appropriate to pay particular attention to the contributions of Christian social thought in those same two “escenarios” to which we have referred.

Keywords: *World public authority, globalization, global justice, global political order, United Nations (UN), civil society, League of Nations (SdN).*

Ordre politique mondial: deux scénarios et des propositions

Comité de rédaction

Résumé: La crise économique et financière que nous traversons et le contexte plus large de la mondialisation ont provoqué à cette heure la réflexion sur l’ordre politique mondial et l’urgence de donner quelques réponses à une question qui pourtant n’est pas tellement nouvelle. Cette urgence a été la motivation suffisante pour rendre notre réflexion sur ce sujet. Nous fournissons seulement «des propositions», comme le suggère le titre même choisi, et pour cela nous voulions nous concentrer sur deux scénarios. Le second d’entre eux est, de toute évidence, le temps présent. Cependant comme nous sommes convaincus que l’histoire est toujours éclaircissante, nous sommes censés à regarder un autre scénario dans lequel on y avait adopté des mesures importantes vers la construction de cet ordre politique mondial: nous nous référons à la création de l’ONU dans le cadre de la seconde guerre mondiale et après l’échec d’autres initiatives qui l’ont précédée. Aujourd’hui, cet ordre établi il y a plus d’un demi-siècle n’est plus suffisant, mais on trouve en lui des éléments indispensables pour l’humanité que nous ne voulons pas oublier, même si l’ordre dans lequel ils sont insérés est aujourd’hui remis en question.

D’autre part, compte tenue de l’orientation qui inspire notre revue, ont a cru opportun d’accorder une attention particulière aux apports de la pensée sociale chrétienne dans les deux mêmes scénarios dont nous avons parlé auparavant.

Mots clé: *Autorité publique mondiale, mondialisation, justice mondiale, ordre politique mondial, Organisation des Nations Unies (ONU), la société civile, Société des Nations (SdN).*

I. Un primer escenario: el que resultó de la segunda guerra mundial

Es obligado tomarlo en consideración porque sobre él se han desarrollado los acontecimientos que son objeto directo de nuestras reflexiones. Es él el que ha entrado en crisis en las décadas recientes. Nos ayudará a comprender sus virtudes y sus limitaciones: en una palabra, sus condicionamientos históricos.

1.1. Los precedentes remotos: la Sociedad de Naciones

Hemos creído iluminador recordar algunos hechos de la historia del siglo XX que, aunque conocidos, ayudarán a comprender y a valorar el camino que nos conduce al presente. Lo haremos de modo sucinto.

Ante todo, es obligado remontarnos a la primera guerra mundial. Recién concluida la misma se celebró la *Conferencia de París* (abril 1919). Fue allí donde nació la Sociedad de Naciones. En su origen estaban, no solo los horrores de la guerra, sino sobre todo los deseos de que no se repitieran las prácticas que condujeron a ella: la ausencia de cooperación entre los gobiernos, la existencia de pactos secretos entre ellos o la ignorancia de los pactos internacionales. El Presidente norteamericano Wilson en el último de los 14 puntos de su programa de paz proponía:

Se constituirá una organización general de naciones bajo tratados específicos con el fin de establecer garantías mutuas de independencia política e integridad territorial tanto a los Estados grandes como a los pequeños.

Se trataba de poner en marcha una “nueva diplomacia”, cuyo objeto era fundar la paz, pero no sobre el tradicional equilibrio de potencias, sino sobre la satisfacción de los derechos legítimos.

Recordemos el párrafo con que se inicia el Pacto de la Sociedad de las Naciones:

Considerando que para fomentar la cooperación entre las naciones, y para garantizarles la paz y la seguridad, importa: aceptar ciertos compromisos de no recurrir a la guerra; mantener a la luz del día relaciones internacionales fundadas sobre la justicia y el honor; observar rigurosamente las prescripciones del Derecho internacional, reconocidas de aquí en adelante como regla de conducta efectiva de los Gobiernos; hacer que reine la justicia y respetar rigurosamente todas las obligaciones de los tratados en las relaciones mutuas de los pueblos organizados; se adopta el presente Pacto para instituir la Sociedad de las Naciones.

Aunque en el Pacto se plantea como cuestión importante la reducción de armas y el control de la fabricación de armamentos, su objetivo central era impedir la guerra. Con este fin todos los Estados miembros se obligaban a llevar a la Sociedad de Naciones todos sus conflictos y someterlos a la decisión de esta.

De este modo, una vez concluida la primera guerra y firmados los tratados de paz, nadie pensaba en la eventualidad de una nueva guerra, al menos entre 1919 y 1932. En 1926 la propia Alemania se incorporaría a la Sociedad de Naciones.

Pero este panorama va a sufrir un giro importante con la *irrupción del fascismo* en Europa. Su llegada puede explicarse a partir de la nueva situación que se ha ido generando, en la que convergen algunas circunstancias inquietantes: la crisis económica de final de los años 1920 que desemboca en el "crack" financiero de la bolsa de Nueva York (octubre de 1929); el malestar e inestabilidad social que de ahí derivan y la incapacidad de unos regímenes democráticos todavía poco consolidados para hacerle frente; el empuje de los partidos de izquierda, en especial los comunistas, que aprovechan esta insatisfacción general; la aparición de tendencias nacionalistas, sobre todo en Alemania.

En Italia el fascismo llega al poder en 1922, aunque las primeras elecciones no las ganan hasta 1924. En Alemania, después de unos primeros intentos políticos que acaban en fracaso, Hitler llega al poder en 1933. Ese mismo año Alemania abandona la Sociedad de Naciones. La dinámica que se genera desembocará en la segunda guerra mundial.

Este nuevo conflicto bélico supone el fracaso definitivo de la Sociedad de Naciones. Pero no la renuncia a un nuevo organismo que consiguiera garantizar lo que aquel primero no consiguió. Por eso, ya antes de que la segunda guerra terminara, cuando parecía vislumbrarse su fin, comenzaron los contactos entre los aliados para prever cómo habría de hacerse la reorganización internacional una vez concluido el conflicto.

1.2. La Organización de Naciones Unidas

En efecto, no había concluido todavía la guerra cuando se celebró la *Conferencia de San Francisco* (abril 1945), donde nació la *Organización de Naciones Unidas*. En la *Carta de San Francisco* se formulan los objetivos de la nueva organización, que son mucho más ambiciosos que los de su predecesora, la Sociedad de Naciones. No solo se propone *mantener la paz y de la seguridad internacionales*. Otros dos objetivos mencionan expresamente los derechos humanos:

Fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos ()

Realizar la cooperación internacional en la solución de problemas internacionales de carácter económico, social, cultural o humanitario, y en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión.

Ya no se trata sólo de establecer procedimientos para afrontar los conflictos (como ocurría con la Sociedad de Naciones), sino de construir la paz, mediante la cooperación entre los pueblos y el respeto de los derechos humanos. La paz no podía ser solo el fruto de equilibrios de poder o de procedimientos rigurosos para resolver los conflictos. Su verdadera base había que ponerla en unos principios morales, no solo solemnemente formulados, sino reforzados además por el compromiso efectivo de los Estados.

Se explica así que la primera tarea que asumiera el nuevo órgano fuera la clarificación de cuáles habían de ser esos derechos que se convirtieran en los cimientos del nuevo orden político internacional. La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* sería aprobada el 10 de diciembre de 1948. Estos habrían de ser los cimientos del orden político mundial que se comenzaba a edificar.

No obstante, el edificio precisaba de una estructura de funcionamiento. Es bien sabido que dicha estructura consta de dos órganos: la *Asamblea General*, donde están representados todos los gobiernos que hayan suscrito la Carta de San Francisco, y el *Consejo de Seguridad*, que lo forman solo once miembros –cinco permanentes (Francia, Gran Bretaña, Estados Unidos, Unión Soviética, China) y seis no permanentes. Dicha estructura refleja bien el mapa político mundial de aquel momento, hasta el punto que las grandes potencias vencedoras en la guerra, no solo se reservaron un puesto en el órgano clave, sino que se “blindaron” dotándose del derecho de veto: en realidad, más que de un “derecho” se trata de un “privilegio”, que les permite controlar todas las decisiones de la ONU de acuerdo con sus intereses particulares.

1.3. El aspecto económico y el nuevo modelo mixto de economía

Pero la segunda guerra mundial no solo está en el origen de este nuevo orden político mundial: en ese mismo marco histórico empieza a configurarse, en algunos países del mundo occidental, el nuevo modelo de economía que ha desembocado en el capitalismo mixto y en el Estado social. Por la importancia que va a tener para la evolución posterior de la economía mundial no es superfluo dejar constancia aquí de estos orígenes.

En efecto, ya antes de la segunda guerra mundial y a raíz de la crisis de 1929 el modelo de economía de mercado puro había entrado en crisis. En 1933 el Presidente estadounidense Franklin D. Roosevelt puso en marcha lo que llamó el *New Deal*: un plan para luchar contra los efectos de la gran depresión en Estados Unidos, cuya economía había sido gravemente golpeada por las quiebras en cadena y el desempleo masivo. En este modelo, que puede ser calificado de intervencionista, se asignaban al Estado competencias para actuar de forma anticíclica. Es la primera realización de ese modelo que se irá imponiendo después de la segunda guerra, al menos en muchos países de Europa, con distintas modalidades y ámbitos de actuación de los poderes públicos en la economía. Todos ellos coinciden en algo: a diferencia del modelo liberal, este nuevo modelo atribuye nuevas competencias al Estado (con un abanico amplio de posibilidades). Supone el reconocimiento de que una economía no puede funcionar solo a partir de las fuerzas de mercado: iniciativa privada e intervención del Estado han de actuar como instancias complementarias para armonizar intereses particulares (legítimos) e intereses generales de la sociedad.

Esta modalidad del Estado intervencionista con políticas anticíclicas debe sumarse a otra línea de desarrollo del Estado moderno que comienza a asumir tareas, no ya para garantizar un mejor funcionamiento de la economía, sino para hacer más justa la distribución de la renta que la actividad económica produce. Sus antecedentes están en el *Welfare State* británico, con el precedente de las “leyes de pobres” de la Inglaterra de principios de siglo XX, posteriormente materializado a partir de los Informes de Lord William H. Beveridge, que inspiró las políticas de los laboristas británicos; pero también en el Estado Social que comenzó a construirse en la República de Weimar, una vez concluida la primera guerra mundial, y que se reforzaría posteriormente en la Constitución de la República Federal Alemana de 1948.

Este modelo de Estado con fuertes competencias en el ámbito económico y en el social va a desarrollarse sobre todo en la Europa continental en la segunda mitad del siglo XX. Evidentemente es aplicable solo dentro de las fronteras de un Estado, de forma que este pone sus recursos (soberanía, poder legislativo) al servicio de unos intereses generales de la sociedad, que hasta entonces se habían reducido al mero resultado del libre juego de iniciativas particulares.

Aunque este modelo no se implanta en todos los países o continentes con el mismo perfil, hay un progresivo consenso en torno a la necesidad de un sistema de economía mixta. Y el consenso se sustenta en la convicción de que la libertad del mercado no es suficiente para garantizar ni una estabilidad económica ni un

bienestar social mínimos en la sociedad, por lo que se hace necesaria alguna intervención complementaria de los poderes públicos.

1.4. La propuesta de Juan XXIII en su encíclica sobre la paz (Pacem in terris)

En la Iglesia se habían seguido con atención y preocupación los acontecimientos que condujeron a la segunda guerra y el desarrollo de esta. Pío XI había hecho una crítica muy dura del modelo económico de su tiempo: denunciaba cómo dicho modelo había conducido desde sociedades libres a una verdadera dictadura económica; y lo hacía precisamente en el contexto de la gran depresión, en 1931, con una encíclica (*Quadragesimo anno*) que conmemoraba los 40 años de la primera gran encíclica social de la Iglesia en la época contemporánea. Y Pío XII, precisamente en sus radiomensajes de los años de la guerra, había invocado la necesidad de un orden moral objetivo que sirviera de base a un orden jurídico internacional que estuviera más allá, no solo de las personas o instituciones privadas, sino también de los Estados y los gobiernos (idéntica preocupación a la que presidió la elaboración de la Declaración Universal de 1948).

Pero estas intervenciones no tuvieron el alcance de la encíclica sobre la paz de Juan XXIII, la *Pacem in terris*, publicada en 1963, solo 15 años después de la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. ¿Cómo construir un mundo en que se garantice la paz? La clave de bóveda de todo el edificio de un mundo en paz son los derechos humanos, que Juan XXIII se detiene en enumerar, con fórmulas muy semejantes a las que empleó el documento de la ONU.

A nosotros nos interesa aquí fijarnos, dentro de toda la riqueza de su contenido y de sus propuestas, lo que se dice en dicha encíclica sobre la *comunidad internacional*. Esta comunidad es algo más que la yuxtaposición de muchos Estados soberanos. Las relaciones entre ellos son cada vez más intensas: los

sistemas económicos de los pueblos se van cohesionando gradualmente entre sí, hasta el punto de que de todos ellos resulta una especie de economía universal, de modo que la prosperidad o el progreso de cada país son en parte efecto y en parte causa de la prosperidad y del progreso de los demás pueblos (nn. 130–131).

Juan XXIII hace una reflexión de ética política que se inspira en la que tradicionalmente se ha hecho para relacionar bien común y autoridad dentro de una sociedad. Pero ahora la extrapola a la comunidad mundial. Se dice: si la autoridad política en una sociedad tiene como tarea y razón de ser el bien común de esta, en la

sociedad mundial, en la comunidad de todos los pueblos, también se puede hablar de un *bien común universal*, que postularía una autoridad que velara por él.

Los poderes políticos del Estado no son suficientes para asumir este cometido del bien común universal:

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 (n. 134).

Por eso el bien común de todos los pueblos exige

una autoridad pública cuyo poder, estructura y medios sean suficientemente amplios y cuyo radio de acción tenga un alcance mundial (n. 137).

Esta es la propuesta de *Pacem in terris*: una autoridad mundial, que asuma tareas propias de este nuevo mundo crecientemente interdependiente. No puede ocultarse que esta propuesta fue audaz en aquel momento. Iba más allá de lo que era entonces la Organización de Naciones Unidas, a la que menciona y a la que alaba sobre todo por la Declaración de 1948. Le desea que

pueda ir acomodando cada vez mejor sus estructuras y medios a la amplitud y nobleza de sus objetivos (n. 145).

Pero la propuesta de Juan XXIII es más ambiciosa. Aunque no entra en los detalles de su configuración, indica cuáles deberían ser las características específicas de esta autoridad mundial: debería establecerse por acuerdo general de las naciones y no imponerse por la fuerza; debería proteger los derechos de la persona humana, directamente o creando las condiciones para que los gobernantes de cada país puedan hacerlo mejor; debería, por fin, organizarse teniendo como eje el principio de subsidiariedad en el plano mundial (nn. 138–140).

Esta propuesta debe ser valorada en el marco en que se lanzó: cuando la ONU era todavía una organización reciente y concitaba no pocas esperanzas de los países que sufrieron las dos guerras mundiales, pero también de los que habían accedido recientemente a la independencia gracias a los procesos de descolonización. Ahora bien, ¿no se adivinan ya en estas reflexiones de Juan XXIII cuáles podrían ser con el tiempo los aspectos más vulnerables de la ONU? Podríamos adelantar al menos dos: su escaso poder efectivo y su dudosa neutralidad. Uno y otra quedarán pronto más que en evidencia: basta para ello que nos situemos en el segundo de los escenarios que queríamos considerar en estas páginas.

2. Un segundo escenario: el proceso de globalización

El mundo de los comienzos del siglo XXI difiere bastante del que hemos analizado hasta ahora. Desde el primero se ha ido evolucionando hacia el segundo. Los cambios han sido, en parte progresivos, pero a veces sustanciales. Las instituciones económicas y políticas, nacionales e internacionales, han quedado afectadas.

2.1. Del escenario de mitad del siglo XX al escenario de una nueva globalización

Para situarnos en este nuevo escenario hay que comenzar con una referencia al año 1989, una fecha trascendental, porque la caída del muro de Berlín supone un giro decisivo en el mapa mundial. De un mundo bipolar, dividido en dos grandes bloques liderados por Estados Unidos y la Unión Soviética, se pasa a una situación nueva en la que se piensa que el liderazgo de Estados Unidos será ya indiscutible. En el haber de la ONU, ya en la década de 1990, hay que contabilizar las iniciativas de paz que se emprendieron en territorios conflictivos (Balcanes, África, Centroamérica), que hasta entonces habían sido impensables.

No obstante, pronto se empieza a vislumbrar que la situación resultante es más compleja. El liderazgo norteamericano, solo relativo, priva a la ONU de lo que siempre debió ser su rasgo más inequívoco: la neutralidad. Y es que la salida del equilibrio bipolar anterior, que tanto bloqueó a la ONU, permitió a Estados Unidos seguir ejerciendo un cierto control indirecto por su poder militar incomparable y por su aportación sustanciosa al presupuesto de la organización. Sin embargo este escenario posterior a 1989 se configura, no como unipolar, sino como multipolar. Esto significa que, junto al poder militar y geoestratégico de Estados Unidos otros países o grupos de países tienen un influjo no desdeñable sobre el funcionamiento del mundo y sobre la economía. En ese equilibrio juega un papel decisivo Estados Unidos por supuesto, que además busca ampliar su ámbito de influencia en el continente americano. Pero hay otros países o agrupaciones de países que aspiran asimismo a un puesto de relevancia en ese escenario nuevo: en primer lugar, la Unión Europea, a pesar de sus dificultades para actuar con una sola voz en el concierto internacional; China y la India, que tampoco podemos olvidar, y no solo por su enorme potencial demográfico; el eje del Océano Índico con Japón y las economías emergentes de la zona; pero igualmente Brasil o México en América Latina, así como los intentos de integración en ese continente.

En el ámbito económico todo esto lo relacionará rápidamente el lector con el proceso de globalización. La globalización consiste ante todo en la progresiva liberalización e integración de los mercados, un proceso cuyo horizonte es un mercado único de dimensiones mundiales, donde las fronteras entre Estados terminarían por desaparecer, y donde jugaron un papel decisivo las grandes empresas multinacionales. Naturalmente este proceso, que es en su origen económico, tiene consecuencias culturales y políticas. Entre las primeras cabe señalar los intercambios cada vez más frecuentes a todos los niveles entre personas y grupos, las relaciones entre universos culturales distintos, y –¿por qué no decirlo?– la amenaza de una cultura dominante que se impone (gracias a los potentes medios de comunicación) y que arrasa muchas culturas autóctonas. La extensión de los movimientos migratorios y el “status” que los inmigrantes reivindican en los países que los reciben nos sitúan en realidades humanas y sociales que habrán de ser mucho más interculturales.

Las consecuencias políticas de la globalización tienen que ver con la pérdida creciente de poder de parte de los Estados para ejercer efectivamente la soberanía dentro de su territorio. Es esta consecuencia de que las fronteras son cada vez más permeables, gracias a acuerdos entre los propios gobernantes y a la presión de los organismos internacionales y de otras instituciones. Ahora bien, estos acuerdos no han sido tomados, en la mayoría de los casos, desde un consenso igualitario de todos: fue el G-7 el que ya desde los años 1970 impuso una dinámica liberalizadora, que les beneficiaba a ellos en primer lugar; y para ello encontraron la colaboración de esos organismos internacionales, que ellos mismos controlaban. Por eso no cabe interpretar el proceso en términos solo cuantitativos: como un aumento lineal de las relaciones comerciales internacionales, sino como un salto cualitativo, porque la economía toda se organiza desde presupuestos diferentes.

Para ratificar hasta qué punto los cambios que acarrea la globalización actual son cualitativos no será superfluo recordar que este nuevo escenario nos está casi obligando a renunciar a aquel modelo institucional formalizado de orden mundial para dar paso a otro mucho más desestructurado y difuso, donde la legitimidad democrática es altamente problemática. En la misma ONU la falta de equilibrios internos ha desembocado en una progresiva pérdida de legitimidad. Mientras tanto, el mismo modelo sustentado por el Derecho Internacional vigente a mitad del siglo XX, centrado en el Estado y en el principio de soberanía, muestra sus crecientes limitaciones: en efecto, los Estados apenas son ya capaces de garantizar una convivencia en paz y justicia dentro del territorio donde ejercen su soberanía, porque son muchos los agentes que actúan eludiendo su control. Es un escenario donde la ONU se debilita (su falta de protagonismo y de iniciativa para afrontar la

actual crisis económico-financiera es una muestra fehaciente) y los Estados pierden capacidad de actuación, mientras que aparecen nuevos agentes (empresas multinacionales), que disfrutan de grandes facilidades para esquivar las regulaciones estatales y que actúan con casi absoluta libertad en todo el planeta. En este nuevo escenario globalizado no hay quien represente ya los intereses generales de la humanidad o vele por ellos: los Estados, en realidad, apenas representan sino los intereses propios de sus sociedades, y no tienen ni medios para velar por los intereses más universales de la humanidad toda ni siquiera voluntad de hacerlo. Y las instancias que actúan por encima de ellos o no tienen capacidad de hacerlo o carecen de voluntad para ello.

Tampoco podemos ignorar en este escenario global las amenazas nuevas a que estamos expuestos, y muy en primer lugar el terrorismo internacional, donde el riesgo es tanto mayor cuanto que el enemigo no tiene rostro identificable. Una vez más estamos ante un problema de dimensiones transnacionales al que apenas podemos hacer frente sino desde instancias nacionales, con los peligros añadidos que eso comporta.

2.2. Un primer avance de solución en el nuevo contexto de un mundo globalizado

Es este el momento de recordar la alusión que hicimos más arriba a los orígenes del modelo mixto de capitalismo. Con esto volvemos al ámbito económico, que se ha revelado tan decisivo en nuestro mundo. “*Mutatis mutandis*” ayuda a interpretar la crisis actual y a iniciar la búsqueda de posibles salidas. El capitalismo mixto fue la alternativa para corregir los excesos de un sistema económico en que todo se confiaba a la libertad de los mercados. Ahora bien, hoy se repite de nuevo la historia de aquellos años 1920–1950: que el principio del libre mercado tampoco garantiza el buen funcionamiento de la economía actual.

Pero hay una diferencia sustancial entre aquel escenario y el actual. Entonces el Estado era la instancia adecuada para intervenir: y lo hizo en cuanto se superó la convicción, auspiciada por el liberalismo clásico, de que los poderes públicos debían abstenerse de toda intervención en la vida económica del país. Hoy el problema es el mismo, pero el escenario ya no es una economía particular sino la economía mundial. Y en este nivel no disponemos del instrumento adecuado para hacer a escala planetaria lo que hizo a escala nacional el Estado, es decir, a intervenir para ocuparse del bien común de la humanidad.

No se trata, evidentemente, de extrapolar el modelo de Estado y crear una especie de Estado planetario. No solo estaríamos ante una institución poco deseable y demasiado peligrosa por el inmenso poder que acumularía; sería preciso además anular el principio de soberanía del Estado moderno, que tan crucial es en el orden político moderno. ¿En qué estaríamos pensando entonces? Es difícil de imaginar; y, más aún, de diseñar.

Contentémonos de momento con felicitarnos porque esta necesidad es cada vez más sentida entre los pueblos, entre los expertos, entre los gobernantes. Y la crisis ha sido ocasión para que se inicien ténues esfuerzos en busca de algún tipo de convergencia en esta dirección. Pero los avances han sido tímidos, y apenas se ha logrado más que constatar la necesidad de una *autoridad mundial*.

2.3. La propuesta de Benedicto XVI en su encíclica sobre el desarrollo (*Caritas in veritate*)

Esta autoridad mundial, que ya vimos propuesta por Juan XXIII en 1963, ha sido nuevamente objeto de consideración por Benedicto XVI en su encíclica *Caritas in veritate*, publicada para conmemorar los 40 años de la encíclica de Pablo VI sobre el desarrollo (*Populorum progressio*).

La perspectiva en que se sitúa este nuevo texto pontificio es la de los problemas del desarrollo en un mundo tan marcado por la globalización, fenómeno este que no era tan perceptible cuando escribió Pablo VI. La crisis actual, a la que consta que Benedicto XVI quiso prestar una atención especial en su encíclica social, es presentada como una consecuencia de esos problemas que se vienen arrastrando desde que ya fueran denunciados por su predecesor en 1967. Para él, la dinámica del modelo económico dominante no podía desembocar sino en la crisis económico-financiera de hoy.

Y es esa situación crítica de la economía global la que postula cambios institucionales de relieve: Ante todo, y con urgencia, *la reforma tanto de la Organización de las Naciones Unidas como de la arquitectura económica y financiera internacional*. Esta reforma ha de servir, entre otras cosas, *para dar también una voz eficaz en las decisiones comunes a las naciones más pobres*. Pero se necesita más: *una verdadera Autoridad política mundial*. Esta autoridad está pensada con múltiples funciones:

para gobernar la economía mundial, para sanear las economías afectadas por la crisis, para prevenir su empeoramiento y mayores desequilibrios consiguientes, para lograr

un oportuno desarme integral, la seguridad alimentaria y la paz, para garantizar la salvaguardia del ambiente y regular los flujos migratorios.

Benedicto XVI no desciende a los detalles sobre esta instancia de gobierno mundial, pero sí establece algunas condiciones para su constitución y funcionamiento. Tres condiciones se enumeran: *deberá estar regulada por el derecho, atenerse de manera concreta a los principios de subsidiaridad y de solidaridad, estar ordenada a la realización del bien común, y, como resumen de todo ello, deberá comprometerse en la realización de un auténtico desarrollo humano integral inspirado en los valores de la caridad en la verdad.* Solo si se configura así podrá alcanzar la credibilidad que precisa para actuar con eficacia, para que no esté instrumentalizada por las grandes potencias, ni en su realidad ni siquiera en sus apariencias. La referencia a la Organización de las Naciones Unidas con que termina este pasaje deja entrever la insuficiencia fundamental de esta institución y aquello en que esta nueva instancia de autoridad debería superarla:

El desarrollo integral de los pueblos y la colaboración internacional exigen el establecimiento de un grado superior de ordenamiento internacional de tipo subsidiario para el gobierno de la globalización, que se lleve a cabo finalmente un orden social conforme al orden moral, así como esa relación entre esfera moral y social, entre política y mundo económico y civil, ya previsto en el Estatuto de las Naciones Unidas.

2.4. Las aportaciones del cosmopolitismo y del movimiento Justicia global

Benedicto XVI refuerza esta propuesta que acabamos de recordar en la idea de la familia humana, que tiene para él un profundo sentido teológico, pero que hoy se percibe con mayor intensidad en un mundo globalizado: la interdependencia de todos los pueblos es un hecho constatable que se puede interpretar ética y teológicamente más allá del nivel meramente funcional. No se trata solo de cómo organizarnos para funcionar bien, sino de cómo vivir como miembros de una única familia de iguales, con la misma dignidad en todos, aunque pertenezcamos a pueblos y Estados diferentes. Y en esta línea, que subraya el universalismo, se han movido también distintos autores de nuestro tiempo, que han desarrollado su pensamiento filosófico y ético en el marco de la globalización. A título de ejemplo solamente, vamos a referirnos brevemente al cosmopolitismo de Jürgen Habermas y al movimiento de la Justicia Global como reacción a la ética de John Rawls. Ambos son deudores del pensamiento kantiano, aunque sus enfoques resulten a la postre algo divergentes.

Comenzamos recordando la ética de Rawls y su enfoque universalista. La intención de autor norteamericano es superar una ética basada solo en las relaciones

interpersonales: por eso busca criterios para determinar cómo las instituciones sociales más importantes deben distribuir los derechos y deberes fundamentales entre todos los ciudadanos. Fue este el objetivo de su *Teoría de la justicia*, publicada en 1973. Se proponía con ello establecer criterios para que en una sociedad concreta se garantizase a todos sus miembros la justicia, término que él entendía como equidad, en el sentido de imparcialidad.

Pero el universalismo de Rawls se movía dentro de horizontes muy recortados: se limitaba a sociedades cerradas, a la igualdad dentro de esas sociedades (estaba pensando en las sociedades liberales). De ahí que las críticas no se hiciesen esperar, denunciando ese universalismo tan restringido que ignoraba cómo lograr esa equidad a escala mundial.

Rawls aceptó honestamente estas críticas y revisó sus puntos de vista. De este modo enriqueció su planteamiento introduciendo el concepto de *derecho de gentes* al que da un alcance universal (por tanto, supraestatal). Pero este enfoque suscitó nuevas críticas, venidas ahora de ese movimiento que se denominó *Justicia global*. Se le achaca a este nuevo planteamiento rawlsiano que todavía es incompleto: porque no hace más que regular las relaciones entre Estados, pero con unos principios que son en todo equivalentes a los que se aplicaban para los agentes que actuaban en una sociedad concreta. Pero la sociedad mundial tiene otros actores, como son las empresas transnacionales, las organizaciones internacionales o las asociaciones regionales. Por consiguiente, las relaciones internacionales no pueden concebirse ya desde un mundo habitado solo por Estados, y que ignora esos otros agentes en el escenario internacional. Es más, la actuación de todos estos actores ya no es adecuadamente controlada por los Estados, los cuales además muchas veces se limitan a defender los intereses nacionales (esa es su función), olvidando los intereses generales de la humanidad. *Justicia global* exige, entonces, un enfoque institucional (no solo "interactivo", siguiendo su terminología) para garantizar la justicia en el mundo. No bastan, por tanto, esas reglas de buena conducta entre los Estados (que es a lo más a que había llegado Rawls).

Justicia global está reclamando, evidentemente, tomar en consideración lo que es la globalización. Habermas ha orientado también en parte su producción más reciente desde la preocupación por una ética universal que pueda inspirar la convivencia en esa sociedad globalizada y servir de fundamento a las instituciones que surjan en ella. Está pensando en el Estado-nación y en la democracia, pero es consciente que ambas instituciones no son aplicables tal cual a esa sociedad planetaria. En el fondo se trata de conjugar lo local y lo universal: las referencias próximas que dan sentido de pertenencia a las personas y su condición de ciudadanos del mundo.

La preocupación por alcanzar una ciudadanía universal no le lleva a proponer una república mundial ni tampoco una federación mundial de Estados, que fueron las propuestas que Kant barajó. Habermas opta por el mantenimiento de los Estados y de las ciudadanía nacionales, pero añade que estos Estados deben estar regidos por sociedades civiles conscientes de que las fronteras territoriales resultan cada vez más artificiales y empeñadas en forzar a los gobernantes a llegar a acuerdos con los demás Estados para lograr un entendimiento universal basado en el respeto a las reglas básicas de una moral universalista y de la protección de los derechos humanos.

Este cosmopolitismo habermasiano tiene el enorme valor de sensibilizar sobre el protagonismo de las sociedades y sus ciudadanos, que tantas veces reaccionan retrayéndose ante las dinámicas imparable de la globalización, porque se sienten impotentes para contrarrestarlas. Esta postura está detrás de un cierto discurso victimista, frecuente en nuestros días. En nuestra opinión, la recuperación de la sociedad civil es uno de los grandes retos del momento actual, porque sin ella faltará el necesario sustrato humano a ese orden político mundial del que venimos hablando. Y ninguna institución política es válida por sí misma, si la sociedad se desentiende de ella.

2.5. La aportación de Dani Rodrik: el “trilema”

Pero el debate sobre la globalización presenta enfoques muy variados. A Dani Rodrik, autor de nacionalidad turca, le debemos una aproximación crítica, que pone en guardia ante los que presentan este proceso como algo imparable o ante los que piensan que, si se controla debidamente, solo se seguirán ventajas del mismo. Su análisis se centra en las paradojas que la globalización encierra cuando llega al nivel de lo que él considera la “hiperglobalización”.

Rodrik previene del peligro que corremos si nos dejamos embarcar en un proceso ilimitado de globalización, con una confianza ciega en la bondad de un modelo económico mundial totalmente integrado. Para él la hiperglobalización significa la quiebra del modelo instaurado en Bretton Woods: en él se asignaba a los Estados un papel muy activo, gracias al cual se lograba a la vez la estabilidad, el desarrollo y la democracia. Este equilibrio es el que se abandonaría con la hiperglobalización desde mediados de los años 1970 que terminó poniendo a los Estados en manos de las finanzas internacionales y de las empresas multinacionales.

Por eso, para Rodrik el problema no se resuelve instaurando un sistema de gobierno mundial potente, a tono con el grado de integración económica. Cree que eso conduciría a la creación de un super-Estado mundial para un mercado planetario. Pero –piensa él– las posibilidades de esas pretendidas nuevas formas de gobernanza global son muy limitadas, sobre todo por la diversidad de situaciones entre los países: se limitaría a ámbitos muy restringidos, porque de hecho las comunidades políticas están organizadas a escala nacional sobre todo. Pero la razón más elaborada de su escepticismo ante las bondades de esta globalización tiene que ver con lo que él mismo llamó *el trilema político de la economía mundial*. Trilema porque están en juego tres variables: la globalización, la democracia como participación y la autodeterminación de un país concreto. El problema crucial radica en que no podemos alcanzar los tres objetivos a la vez, que la dificultad es muy grande para gestionar la tensión entre democracia nacional y mercados globales. En principio habría tres opciones: o bien limitar la democracia para reducir los costes de transacción internacional, derivados de las diferencias entre unos países y otros (por legislación laboral o financiera, por ejemplo); o limitar la globalización para reforzar la legitimidad democrática dentro del país; o globalizar la democracia, reduciendo la soberanía nacional.

La opción de Rodrik es clara: tanto la democracia como la autodeterminación nacional deben primar sobre la hiperglobalización. Porque las democracias tienen el derecho a proteger su organización social, y cuando este derecho interfiere con los requisitos de una economía global, es esta última la que ha de ceder. Por eso hay que pensar en formas de globalización más contenidas (una *globalización en sus cabales*, la llama), que hagan compatibles una legislación global y una democracia nacional. Es cierto que la democracia ni siempre es perfecta ni siempre pretende maximizar la participación; pero tampoco se puede negar que los promotores de la hiperglobalización no buscan favorecer precisamente el funcionamiento de la democracia, sino favorecer los intereses económicos.

Esta globalización, *sana globalización*, daría lugar a un nuevo sistema mixto siguiendo el espíritu de Bretton Woods, donde los mercados deberían depender de los sistemas de gobernanza. De este modo no tendríamos que renunciar ni a una cierta autodeterminación por parte de los Estados nacionales, ni a formas de participación como esencia de la democracia.

La globalización debería ser vista entonces, no como un sistema único que requiere un conjunto de instituciones o una superpotencia económica principal, sino como la agregación de un grupo de países dispares cuyas interacciones están reguladas por una fina capa de reglas sencillas, transparentes y de sentido común. Por este

camino podríamos llegar a una economía mundial sana y sostenible que deje, a su vez, espacio para que cada democracia decida su propio futuro.

Resumiendo, lo que nos parece digno de retener de las ideas de Rodrik es enfocarlo todo a crear unas instituciones de gobierno mundial que sean proporcionadas a un mercado cada vez más mundial también. En su opinión, no hay que temer a recortar la globalización. Y eso implica, no dar por superada definitivamente la realidad del Estado, sino replantear sus funciones en un contexto de relaciones distintas.

2.6. Algunas sugerencias para un nuevo orden político mundial

Al llegar aquí se impone ya ofrecer algunas pistas que concreten cómo imaginar este nuevo orden político mundial. Hemos excluido la idea de un Estado planetario que realice a nivel mundial lo que el Estado tradicional realizaba dentro de sus fronteras. Por tanto, no disponemos de un modelo preexistente que ahora hay que copiar, solo que adaptándolo a dimensiones mundiales. En realidad, no poseemos un modelo a reproducir, ni teórico ni práctico. Probablemente será un modelo complejo, que articularía varios elementos complementarios. Serían al menos estos cuatro, que pasamos a describir.

- a) Ante todo, unos organismos internacionales renovados y creíbles. Después de casi setenta años, la Organización de las Naciones Unidas sigue manteniendo su estructura inicial, cuando ya el mapa político del mundo y el equilibrio de fuerzas son muy distintos. La composición de sus órganos es harto discutible. No es lógico que en la Asamblea General todos los países tengan el mismo peso; tampoco sería lógico un sistema democrático más directo, donde votaran las personas o los votos de los gobiernos se ponderasen en virtud de los habitantes del país al que representan: eso dejaría al mundo en manos de realidades sociales y culturales que pueden llegar a ser dominantes (sobre todo, asiáticas). Menos lógica aún es la composición del Consejo de Seguridad y el derecho de veto. Algunos acontecimientos recientes hacen más urgente una reforma a fondo de este organismo, que refuerce su legitimidad democrática, aumente de forma sustancial su neutralidad y lo dote de una estructura más acorde con el escenario político de hoy. Solo en tales condiciones será un instrumento de gran valor para la paz mundial, una paz basada, no en el poder de unos sobre otros, sino en la justicia y la equidad. Pero junto a la ONU hay que contar también con todos los organismos que fueron creados para favorecer la cooperación entre Estados (FMI, Banco Mundial, OMC, etc.). Sin embargo,

no sería suficiente la ONU y todos los organismos vinculados a ella, por muy renovados y actualizados que llegaran a estar, para asumir todas las funciones de esa instancia de gobierno mundial, por las razones expuestas más arriba: la diversidad del mundo hace imposible un único órgano regulador, la soberanía de los Estados no es deseable que desaparezca.

- b) La cooperación entre los gobiernos. El principio de cooperación está ya en las entrañas mismas de los organismos anteriores, pero admite otras muchas posibilidades, que no precisarían la participación de todos. Hay que aludir aquí a los acuerdos bilaterales o multilaterales, que tan eficaces han sido en la resolución de múltiples conflictos de diferente tipo. Pero ahora pensamos en una cooperación de más alcance: aquella que se plantea intereses generales de la humanidad y que tendría capacidad para incidir sobre todos los pueblos (no solo sobre los que participan directamente en los foros donde se concreta esa cooperación). El caso del G-7 o del G-8 y su posterior evolución es significativo. Tal como nacieron, esos "clubs" no tenían otra pretensión sino la defensa de los intereses de las grandes potencias. Pero la incidencia de sus decisiones sobre la economía mundial es difícil de exagerar. Ya hemos aludido a lo llamativo que ha resultado esa especie de ostracismo en que se ha sumido la ONU desde que estalló la reciente crisis financiera, sin implicarse para nada en una situación tan alarmante. Mientras tanto, el protagonismo que en un primer momento pretendió asumir el G-8 pronto se vio sustituido por el del G-20. Este es un giro digno de consideración y que debe ser saludado con esperanza, pero también críticamente. No cabe duda que el G-20 es un órgano que representa mejor a la comunidad de naciones en su diversidad. Pero esta esperanza está cargada de perplejidad: ¿cabría esperar del G-20, si llegase a encontrar vías para salir de los conflictos de intereses que lo bloquean, pudiese contribuir a establecer ciertas normas de funcionamiento en la actividad económica, que los restantes países terminarían por seguir? ¿basta con que los países emergentes que se han incorporado sean precisamente los más ricos o mejor dotados? ¿serán estos también portavoces de los "no emergentes" y representantes de sus intereses? Si todo esto ocurriera se estaría iniciando una vía nueva y prometedora de cooperación, que complementaría la actuación de la ONU. Pero esta vía solo sería aceptable si efectivamente el G-20 pusiera en su horizonte los intereses generales de la humanidad y no ignorase los de los pueblos más marginados.
- c) Las asociaciones de países. El caso de la Unión Europea es el más significativo y el que más ha avanzado hacia una integración supraestatal. Este deseo de ser pionera en un camino inexplorado estaba en la mente de los padres fundadores.

Recordemos, por citar solo un ejemplo, las palabras de Jean Monnet en los primeros años de la construcción de las Comunidades Europeas: *la comunidad en sí misma es solamente un estadio hacia formas de organización del mundo del mañana*. Aunque el proyecto europeo ha evolucionado después dando un gran peso en él a los aspectos económicos –o precisamente por eso–, no debemos perder de vista que la intención original tenía mucho que ver con la construcción de una paz estable en Europa, y que esta paz incluía una cierta cesión de la soberanía de los Estados a favor de una instancia supraestatal. Con el paso del tiempo el modelo europeo ha ido avanzando lentamente sin una meta claramente definida y en medio de no pocas dificultades. Pero sigue siendo pionero, y no solo para Europa, por cuanto se articula sobre estructuras que intentan situarse en el ámbito supraestatal.

- d) Una sociedad civil mundial activa y organizada, cuya base es la ciudadanía mundial. Para que esta ciudadanía mundial no derive en ingenuidad es preciso articularla con otros niveles de expresión. Porque la idea de ciudadanía siempre se ha relacionado con la pertenencia efectiva a una comunidad que se define por una historia, un territorio y unas formas políticas –conciencia que, por desgracia, ha derivado muchas veces en excesos nacionalistas. Sobre esa realidad hay que construir ahora: se trata de ampliar el horizonte en el nuevo escenario de la globalización para hablar ya de ciudadanía global. El sentido de pertenencia a esa comunidad universal se fundamenta en la igual dignidad de todos los miembros de la familia humana, y se expresa en una responsabilidad activa en la construcción de la ciudad universal. Porque el orden político mundial en el mundo globalizado, sobre el que venimos reflexionando, requiere algo más que estructuras organizativas: exige verdaderos ciudadanos, para los que no hay ya límites ni geográficos ni culturales. Ser ciudadano supone ser sujeto de derechos y de deberes, y tener cauces de participación en la gestión de los asuntos públicos. Esta participación no se desarrolla solo a escala individual, sino que suele traducirse en formas de asociación más o menos estables, que agrupan fuerzas y estructuran espontáneamente a las personas. A escala planetaria estas iniciativas parecen en principio más difíciles, pero hoy disponemos para ello de instrumentos que la facilitan: nos referimos a las tecnologías de la información y las comunicaciones que tanto han contribuido y contribuyen a acercar a las personas, establecer contactos entre ellas, organizarse en el espacio virtual, emprender acciones de presión y de incidencia: en una palabra, servir de contrapeso a los grandes poderes que parecen imponerse siempre.

3. Conclusión: *Caminante, no hay camino...*

Es posible que las propuestas que acabamos de enumerar resulten al lector demasiado pragmáticas o posibilistas. No olvidamos lo que decíamos más arriba al denunciar ese cierto modelo desestructurado y difuso al que parece nos encaminamos resignadamente. Ese horizonte no debemos permitir que se eclipse porque ha de ser el que oriente nuestro caminar. Por eso hemos recurrido una vez más a la filosofía de Antonio Machado: *Caminante, no hay camino, se hace camino al andar...*

Ni hay una senda conocida que tengamos que recorrer, ni disponemos de un programa bien diseñado que tengamos que realizar. Pero es importante saber que efectivamente estamos en camino, porque eso significa que no nos resignamos a seguir donde estamos.

No conocemos la meta, pero tenemos cierta idea de hacia dónde vamos. Vamos hacia una integración dirigida, hacia una *sana globalización*, como diría Rodrik. Y eso significa que hay elementos, a primera vista difíciles de compaginar, que es preciso armonizar. Comenzamos hablando de una autoridad mundial, coherente con la globalización de nuestras sociedades y de nuestras economías. Esa autoridad mundial tendría que ir revistiéndose de legitimidad democrática y tendría que irse articulando subsidiariamente con otras instituciones de rango inferior, todas ellas necesarias en una realidad tan compleja como el mundo actual globalizado. Ahora bien, las instituciones no bastan cuando falta la savia que las alimenta: y en este caso la savia es la ciudadanía. Esa ciudadanía debe también armonizar distintos niveles de pertenencia y traducirse en todos ellos en lo que es su verdadera esencia: el *empoderamiento* de las personas. Quizás sea este esfuerzo por creernos capaces el reto más importante que deriva de la lectura de estas páginas.

La versión inglesa del editorial, *Global political order: two scenarios and proposals*, 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.

SIMPOSIO UNIJES

PRIMER SIMPOSIO UNIJES DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO *PROPUESTAS EN TIEMPO DE CRISIS*

Universidad Loyola Andalucía, Sevilla, 7–8 de noviembre de 2013

Presentación del Simposio

José Sols Lucia

El texto que sigue es el de la intervención introductoria al Simposio, hecha por el coordinador del Grupo de Pensamiento Social Cristiano de UNIJES, al comienzo de la sesión del 7 de noviembre de 2013.

Es para mí un placer presentar este Simposio UNIJES de Pensamiento Social Cristiano, y hacerlo en la Universidad Loyola Andalucía, que nos acoge. Les hablaré, aunque sea brevemente, de los siguientes puntos: 1/ Quién constituye el grupo que organiza este Simposio; 2/ Por qué organizamos el Simposio; 3/ Por qué este tema; y finalmente 4/ Por qué estos tres bloques temáticos.

I. Quién constituye el grupo que organiza el Simposio

Detrás de este Simposio está el denominado Grupo de Pensamiento Social Cristiano de UNIJES. Como casi todos ustedes saben, UNIJES es la red que agrupa a los Centros Superiores de la Compañía de Jesús de España. En esta red hay instituciones muy conocidas, como la Universidad Pontificia Comillas, la Universidad de Deusto, el IQS (Instituto Químico de Sarriá, Universidad Ramon Llull), ESADE (Universidad Ramon Llull) o la Universidad Loyola Andalucía (que, aunque es muy nueva, parte de ETEA, Córdoba, institución con una larga trayectoria), y otros centros quizás

menos conocidos, pero que hacen su trabajo impecablemente y con intensidad, como INEA (Valladolid), CESTE (Santander), la Escuela Universitaria de Magisterio de Úbeda, la Facultad de Teología de Granada, el Instituto de Teología Fundamental (Sant Cugat del Vallès, Barcelona) o la Escuela de Turismo Sant Ignasi (Barcelona). Todos estos centros cooperamos de manera progresiva desde hace unos quince años, aproximadamente. Entre los grupos de colaboración, uno de los más jóvenes es el de Pensamiento Social Cristiano, que nació en el año 2007. Este grupo está formado por profesores de Pensamiento Social Cristiano, o de materias cercanas a esta, de diferentes centros de UNIJES. No estamos todos los profesores, sino una representación de ellos. Nos reunimos en seminarios de trabajo unas dos veces al año, aproximadamente. En este momento, lo constituimos José María Margenat (UL), Ildefonso Camacho (Facultad de Teología de Granada), Dolors Oller (ESADE), José Manuel Caamaño y José Manuel Aparicio (Universidad Pontificia Comillas), Fernando de la Iglesia y Ricardo Aguado (Universidad de Deusto), y un servidor de ustedes, José Sols, del IQS. Poco a poco se van incorporando otros profesores para proyectos de investigación o para publicaciones, algunos de los cuales están aquí, con nosotros, en este Simposio. Actualmente, llevamos entre manos la publicación de un libro, en el que participamos todos los miembros del grupo de Pensamiento Social Cristiano de UNIJES, además de Julio Martínez, que fue miembro del grupo hasta que lo nombraron Rector de la Universidad Pontificia Comillas, hace un par de años, a quien esperamos recuperar el día en que quede liberado de sus responsabilidades académicas. El libro se titulará *Pensamiento Social Cristiano abierto al siglo XXI: a partir de la encíclica "Caritas in veritate"*. En él presentamos quince conceptos importantes para entender el pensamiento social cristiano en la actualidad, y lo hacemos tomando como punto de partida la última gran encíclica social, la *Caritas in veritate*, de Benedicto XVI. El libro saldrá en la editorial Sal Terrae probablemente en los primeros meses del año 2014.

Sería injusto olvidar a otros profesores, investigadores y personal de administración, que sin ser miembros del grupo de Pensamiento Social Cristiano de UNIJES, han hecho un trabajo enorme para que este Simposio pueda tener lugar: seguro que me dejo nombres, pero aun así quiero mencionar a Manuel López Casquete, al Vicerrector Carlos García Alonso, a Cecilia López, Eunice Piña, Walter Binden, Adriana García Lupato y Nuria Gordillo.

2. Por qué organizamos el Simposio

Los miembros del grupo que está detrás del Simposio estamos convencidos de que el pensamiento social cristiano no está suficientemente presente en el debate político, social y económico de nuestro país. Del pensamiento social cristiano en general, y de la doctrina social de la Iglesia en particular, salen ideas interesantes, así como elementos de crítica que deberían ser conocidos. No sólo eso. Constatamos también que incluso entre los profesores de los centros de UNIJES de otras especialidades el pensamiento social cristiano es todavía poco conocido.

Además, queremos contribuir, en el seno de la Iglesia, al debate plural acerca de estos temas. Hay ya voces interesantes acerca de pensamiento social cristiano en nuestro país, pero quizás la voz que procede de UNIJES, jesuita y universitaria al mismo tiempo, puede aportar algo nuevo. Este Simposio con su programa completo se gestó siendo aún papa Benedicto XVI. El nombramiento del papa Francisco nos espolea todavía más, si cabe, en la dirección del debate plural en pensamiento social cristiano y, en general, en temas acerca de problemáticas sociales, económicas y políticas.

A este Simposio han venido especialistas de pensamiento social cristiano, profesores e investigadores de otras disciplinas, profesores e investigadores de UNIJES pero también de otros centros y universidades, estudiantes de la Universidad Loyola Andalucía; y a la conferencia de hoy, del P. Ildefonso Camacho, también público en general. Queremos escuchar atentamente las voces de todos los que vais a participar en las sesiones de trabajo de mañana. Queremos aprender de vuestros *papers*, entregados hace ya meses, y también caminar con vosotros por la senda del diálogo.

No hemos querido que los tres ponentes fueran de nuestro grupo. Sólo uno lo es, el conferenciante de hoy, el P. Ildefonso Camacho, profesor de Moral en la Facultad de Teología de Granada, de la que fue rector durante varios años, antiguo profesor de Ética Empresarial en ETEA, uno de los más destacados expertos en doctrina social de la Iglesia de España y del mundo. Es un lujo tenerlo hoy entre nosotros, aunque no le puedo dar la bienvenida, porque la Universidad Loyola Andalucía es su casa.

Las conferencias y comunicaciones del Simposio serán publicadas en las actas del Simposio, y las más interesantes, en la *Revista de Fomento Social*, de esta universidad.

3. Por qué este tema

Resulta difícil hablar hoy de economía o de sociedad sin que esté presente la crisis económica. Por ello, no dudamos mucho a la hora de escoger el tema. Sabemos que la nuestra no es sólo una crisis económica, que ya es mucho, sino también institucional, política (crisis de la democracia), social e incluso antropológica. El *homo oeconomicus* ha entrado en crisis. La sociedad que creyó que la economía podía caminar sin la ética, sin la relacionalidad, sin la fraternidad, la sociedad que puso la economía por encima de cualquier otra consideración (por encima de la ética y de los derechos humanos, por encima de los derechos laborales, por encima de la transparencia empresarial y financiera), ha estallado por los aires con la crisis y ha dejado un reguero de hombres y mujeres en el paro y en el umbral de la pobreza, sin olvidar los muchos jóvenes profesionales que se están yendo a Alemania, a Chile, a Dubái, a buscar el trabajo que su país no les ofrece.

4. Por qué estos tres bloques temáticos

La primera área temática era obvia: "La crisis económica". Pero le pedimos al P. Ildelfonso Camacho que nos hablara en la conferencia pública acerca de "*Propuestas históricas del Pensamiento Social Cristiano en tiempos de crisis económica*", porque esta no es la primera crisis, y conviene que aprendamos de las ya vividas en el pasado. Dicen que el hombre es el único animal que tropieza dos veces en la misma piedra. Viendo la crisis de 2008 es obvio que no hemos aprendido la lección de la crisis del 1929; viendo la Segunda Guerra Mundial es obvio que no aprendimos la lección de la primera; viendo la guerra de Yugoslavia, es obvio que no aprendimos la lección de la Segunda Guerra Mundial.

La segunda área temática estará dedicada a la "Economía Civil", una corriente de pensamiento económico, de raíces medievales, respaldada hoy por gran número de empresarios, académicos y políticos, y liderada por Stefano Zamagni, que tendrá la ponencia, y por Luigino Bruni, que apunta a una concepción de la economía en la que, aun manteniéndose en un contexto de libertad de mercado, sin intervención de un Estado socialista, los agentes no se mueven ya sólo por la búsqueda de beneficio, sino también por la caridad y la solidaridad. Tener en este simposio a Stefano Zamagni, redactor principal de la encíclica *Caritas in veritate*, de Benedicto XVI, es un privilegio para nosotros. Probablemente, yendo en esa línea de una economía de mercado libre per al mismo tiempo solidaria, no sólo por la intervención del Estado (Economía Social de Mercado), sino incluso por un

cambio de actitud de los agentes económicos, podremos evitar futuras crisis como la que estamos viviendo desde 2008.

Finalmente, la tercera área temática estará centrada en la "Democracia mundial", uno de los retos más importantes del siglo XXI, el más importante, quizás, junto al del medio ambiente. En un mundo de economía global, las democracias nacionales carecen de fuerza. Sólo cabe pensar en una democracia mundial, articulada con las democracias nacionales siguiendo el principio de subsidiariedad. Sobre esto nos iba a hablar el profesor Rafael Díaz-Salazar, pero un problema importante de salud familiar le ha impedido venir al Simposio. Quiero dar las gracias por ello al profesor Pedro Rivas, quien, con muy poco margen de tiempo, aceptó presentar esta ponencia, que, estoy seguro, será sumamente interesante.

Sin más preámbulos, paso la palabra al P. Ildelfonso Camacho. No voy a presentarlo porque él es muy conocido en Sevilla y porque es miembro de esta universidad que nos acoge, la Universidad Loyola Andalucía, pero aunque no lo haga, sí quiero recordar lo que todos sabemos: que el P. Ildelfonso Camacho es uno de los grandes expertos tanto a nivel nacional como internacional en análisis de la moderna doctrina social de la Iglesia, y que aquí somos bastantes los que hemos aprendido mucho acerca de pensamiento social cristiano gracias a sus libros.

Normas de publicación

La *Revista de Fomento Social* admite artículos y notas originales en español que no hayan sido enviados a otra revista. Los manuscritos, cuya extensión máxima no excederá de 60.000 caracteres con espacios para los artículos y 40.000 para las notas, se enviarán por correo electrónico a la dirección: info@revistadefomentosocial.es

Se recomienda la siguiente organización del texto:

1. **ENCABEZAMIENTO.** Constituido por:

Título: Claro, corto y conciso. No más de 40 caracteres incluyendo espacios.

Nombre del autor o autores.

Dirección completa de la institución a la que pertenecen.

Titulación académica y cargo profesional que desempeñan en la actualidad

2. **RESUMEN.** Debe ser lo suficientemente informativo para permitir al lector identificar el contenido e interés del trabajo y poder decidir sobre su lectura. No debe sobrepasar las 150 palabras.

3. **PALABRAS CLAVE.** Máximo de siete, sugeridas por el autor; podrán ser modificadas o complementadas por el consejo de redacción.

4. **AGRADECIMIENTOS.** En caso de incluir agradecimientos, estos irán como primera nota a pie de página.

5. **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.** Al final del trabajo. Las referencias se ordenarán por orden alfabético del autor, o primer autor si son varios. Para distintos trabajos de un mismo autor o autores se tendrá en cuenta el orden cronológico según año de publicación. Si en un mismo año hay más de un trabajo de un mismo autor o autores, se añadirá a continuación del año una letra que permita identificar la referencia (por ejemplo, 2006a; 2006b).

El criterio de presentación de referencias será el siguiente: Apellidos (en versalitas), inicial del nombre (en mayúscula), año de publicación (entre paréntesis), título del libro (en cursiva) o del artículo (entre comillas), título de la revista en la que se incluye el artículo (en cursiva), lugar de publicación y editorial (en caso de libro), número de la revista y páginas de ésta.

6. **NOTAS A PIE DE PÁGINA.** Las referencias bibliográficas se harán citando la inicial del nombre y el apellido del autor (en versalitas), el año (entre paréntesis) y, en su caso, las páginas de referencia.

7. **CUADROS Y FIGURAS.** Se numerarán correlativamente y de forma independiente, tendrán un breve título e indicarán sus fuentes. Las figuras se presentarán en forma apta para su reproducción directa.

8. **ABREVIATURAS.** El uso de abreviaturas ahorra espacio, pero el artículo pierde facilidad de lectura si aquél es excesivo. Cuando por necesidad haya que utilizarlas se definirán cuando se citen por primera vez.

9. **EVALUACIÓN.** La *Revista de Fomento Social* acusará recibo de los trabajos que se le cursen. Los trabajos recibidos son sometidos de una manera anónima a dos procesos, al menos, de evaluación externa. Teniendo en cuenta los informes emitidos por los evaluadores, el consejo de redacción de la Revista decidirá sobre la aceptación de los trabajos.

RFS

SIMPOSIO UNIJES

Crónica del I Simposio UNIJES de Pensamiento Social Cristiano, *Propuestas en tiempos de crisis*

Manuel López Casquete de Prado

Los pasados días 7 y 8 de noviembre tuvo lugar en el campus de Sevilla de la Universidad Loyola Andalucía el primer simposio de Pensamiento Social Cristiano, con el título *Propuestas en tiempos de crisis*. El simposio fue organizado por UNIJES, la entidad que agrupa a todos los centros universitarios de la Compañía de Jesús en España, y contó con la presencia de más de cincuenta participantes.

La conferencia inaugural, titulada *Propuestas históricas del Pensamiento Social Cristiano en tiempos de crisis económica*, corrió a cargo de Ildelfonso Camacho SJ, profesor de moral en la faculta de Teología de Granada.

A lo largo del día 8 fueron presentadas catorce comunicaciones, en su mayoría elaboradas por profesores provenientes de distintas Universidades jesuitas, y distribuidas en tres bloques: *Crisis económica*, *Economía civil* y *Democracia mundial*.

El día 8 se pronunciaron otras dos ponencias; una de ellas fue presentada por Pedro Rivas, profesor de Ciencia Política en la Universidad Loyola Andalucía, con el título de *Democracias y crisis mundiales*. La otra fue impartida por el profesor Stefano Zamagni, catedrático de economía en la Universidad de Bolonia, consultor de Justicia y Paz, y estrecho colaborador de los tres últimos Papas en materia de Doctrina Social de la Iglesia. El título de su ponencia fue *La economía del bien común*, y en ella planteó una confrontación entre la *economía política* y la *economía civil*.

Según Zamagni, la economía política se basa en dos principios: el primero es el de intercambio de equivalentes, el más habitual en los mercados, y cuyo propósito

es la maximización de la eficiencia; el segundo es el de redistribución, atribuido al Estado, que pretende mejorar la equidad desde una lógica de justicia distributiva. Pero crisis como la actual revelan que este paradigma de la economía política es insuficiente para posibilitar el desarrollo de todos, también de los más desfavorecidos.

Por ese motivo es preciso incorporar un tercer principio: el de reciprocidad, cuyo objetivo es la concreción de la fraternidad. Este es el paradigma de la economía civil, de raíces cristianas, que no pretende ir en contra de la economía política, sino avanzar sobre las conquistas de ésta e inspirar una sociedad basada en la fraternidad.

Para Zamagni, después de la modernidad, la economía política acabó expulsando la ética de su ámbito de investigación, convirtiéndose en una rama del saber éticamente neutral. De este modo, su único objetivo pasó a ser la maximización del interés particular, excluyendo toda perspectiva relacional y, por tanto, toda conexión con la felicidad humana. Es decir, la economía surgida de la modernidad se fue convirtiendo paulatinamente en una *ciencia triste*. El proceso de evolución posterior de la ciencia económica nos ha conducido a la actual crisis de valores y de sentido, la cual demuestra el fracaso del *turbocapitalismo*. Su lógica es la de la competencia *posicional*, donde el triunfo de los actores más fuertes se basa en el fracaso de los más débiles.

En cambio, la economía civil ofrece una nueva lógica de competencia cooperativa en la que actores económicos guiados por principios distintos de la maximización de la utilidad particular puedan participar también en el mercado, de modo que se produzca una humanización *por contagio* de las instituciones económicas.

Concluyó Zamagni afirmando que, desde que se publicaran los trabajos de Easterlin sobre la *paradoja de la felicidad* (1974), la ciencia económica ha desmontado que felicidad sea igual a utilidad. La utilidad tiene que ver con relaciones entre objetos; en cambio, la felicidad requiere la relación entre personas. Por ese motivo, la economía debe recuperar la componente relacional, ya que sólo ella es capaz de contribuir a la felicidad humana.

El simposio fue clausurado por José Sols, director de la Cátedra de Ética y Pensamiento Cristiano del IQS (Universitat Ramon Llull de Barcelona) y por Jaime Oraá SJ, presidente de UNIJES. Entre las conclusiones que expusieron se destacó la conveniencia de dar continuidad a esta iniciativa, y se señalaron las enormes posibilidades que el pensamiento social cristiano puede ofrecer para inspirar una reformulación de las instituciones socio-económicas.

En este número de Revista de Fomento Social publicamos el texto de apertura del simposio, leído por José Sols en la sesión inaugural, y las tres ponencias (Carmacho, Rivas y Zamagni). Así mismo, el Consejo de Redacción ha seleccionado para publicación en este número cinco de las comunicaciones presentadas en el simposio, elaboradas respectivamente por Ricardo Aguado (Deusto); Massimo Cermelli (Deusto) y Leonardo Becchetti (Tor Vergata–Roma); Marta Enciso y Laura Gómez (Deusto); Javier Pérez (Deusto); y Gonzalo Villagrán (Granada).

Nota sobre las Actas electrónicas del Simposio UNIJES de Pensamiento Social Cristiano, *Propuestas en tiempos de crisis*

Universidad Loyola Andalucía, Sevilla, 7–8 de noviembre de 2013

En la página www.uloyola.es se encuentran disponibles las Actas electrónicas de las comunicaciones presentadas al Congreso, según la relación que sigue:

José SOLS LÚCIA y José M. MARGENAT PERALTA (coordinadores)
ISBN: 978-84-616-7568-5

Autor/es	Palabra(s) clave
Aguado, Ricardo	Economía de comunión
Arias Padilla, Diego Fabián	Gestión microfinanza
Arrieta Idiáquez, Francisco Javier	Derecho del trabajo, Doctrina social de la Iglesia
Becchetti, Leonardo y Cermelli, Massimo	Superar reduccionismos. "Voto con cartera"
Cañadas, Alejandro	Crisis económica oportunidad
Enciso Santocildes, Marta y Gómez Urquijo, Laura	Justicia social y Economía social de mercado
Font Oporto, Pablo	Capitalismo social, matriz ignaciana
Llamosas, Aida	Flexiseguridad teletrabajo
López Rodríguez, Josune	Crisis y Derechos humanos

Autor/es	Palabra(s) clave
Manrique López, Víctor Fernand	Seguridad social, Doctrina social Iglesia
Martínez, Jabier y Santacoloma Sanz, Juan Fco. (+)	Crecimiento económico
Mugarra Elorriaga, Aitziber y Echaniz Arrondo, Arantxa	Humanizar organizaciones
Pérez Duarte, Javier	Universalidad democracia
Tejada, Jesús	Democratización global
Villagrán Medina, Gonzalo	Estado liberal, Doctrina social Iglesia

Además se enviaron otras comunicaciones, finalmente no leídas en el Simposio, debidas a Diego Fabián Arias Padilla, Alejandro Cañadas, Jeanette Loanzon, Jephthe Olimpo Muñoz y Aliza Racelis.

SIMPOSIO UNIJES

Propuestas históricas del Pensamiento Social Cristiano en tiempos de crisis económica

Ildefonso Camacho Laraña S. I.¹

Resumen: La comparación entre dos grandes crisis del capitalismo contemporáneo permite al autor relacionarlas con las correspondientes tomas de posición que la Iglesia, a través de su Doctrina social, tuvo ante las mismas. La crisis de 1929 quedó reflejada en la encíclica social de Pío XI, *Quadragesimo anno* (1931), mientras que con *Caritas in veritate* (2009), Benedicto XVI llegó a tiempo de hacer algunas observaciones importantes sobre la crisis financiera iniciada en 2007, aunque todas sus consecuencias no fueran entonces visibles. El artículo no pudo referirse al magisterio social de Francisco, elegido meses antes, en marzo de 2013. En la presentación de las propuestas de *Caritas in veritate*, se subraya la necesaria reconsideración sobre la naturaleza de la actividad económica y sobre una autoridad pública mundial, realizada ya por Juan XXIII en 1963. A continuación se presentan las aportaciones de dos recientes documentos de *Justicia y Paz* sobre la reforma del sistema financiero y sobre el liderazgo empresarial. Un apartado de conclusiones resume el conjunto de estas proposiciones separadas por casi 80 años. La propuesta de valores para afrontar las crisis, especialmente la lógica de la gratuidad que subrayó Benedicto XVI, puede llegar a tener un interesante influjo, aunque no sea a corto plazo.

Palabras clave: *autoridad pública mundial, crisis económica, crisis financiera, liderazgo empresarial, lógica de la gratuidad, magisterio social.*

Fecha de recepción: 28 de febrero de 2014.

¹ Facultad de Teología. Granada.

Historical proposals of Christian social teaching in times of economic crisis

Abstract: The comparison between two major crises of contemporary capitalism allows the author to relate them to the corresponding positions that the Church, through its social doctrine. The 1929 crisis was reflected in the social encyclical of Pius XI, *Quadragesimo anno* (1931), while with *Caritas in veritate* (2009), Benedict XVI arrived on time to make some important observations about the financial crisis that began in 2007, although all its consequences were not so visible. The item could not reflect the social teaching of Francis, elected months earlier, in March 2013. The proposals of *Caritas in veritate*, underscores the required reconsideration on the nature of economic activity and a world public authority, already carried out by John XXIII in 1963. Following two recent contributions of a *Justice and Peace* documents on the reform of the financial system and on the business leadership are presented. A concluding section summarizes the set of these propositions separated for nearly 80 years. The value proposition to address the crisis, especially the logic of gratuitousness underscored by Benedict XVI, may have an interesting influence, although not in the short term.

Key words: world public authority, economic crisis, financial crisis, business leadership, the logic of gratuitousness, social teaching.

Propositions historiques de l'enseignement social chrétien en temps de crise économique

Résumé: La comparaison entre deux crises majeures du capitalisme contemporain permet à l'auteur de les relier aux prises de position des documents correspondants de la doctrine sociale de l'Église. La crise de 1929 s'est traduite dans l'encyclique sociale de Pie XI, *Quadragesimo anno* (1931), tandis que dans *Caritas in veritate* (2009), Benoît XVI est arrivé en temps voulu de faire quelques remarques importantes sur la crise financière qui a débuté en 2007, bien que à ce moment là toutes ses conséquences n'étaient pas tellement si visibles. L'article n'a pas pu tenir compte du magistère social du Pape François, élu quelques mois plus auparavant, mars 2013. *Caritas in veritate* souligne un réexamen nécessaire sur la nature de l'activité économique et sur une autorité publique mondiale, préalablement proposée par Jean XXIII en 1963. Une réflexion est ajoutée sur deux récents documents de *Justice et Paix* sur la réforme du système financier et sur le «leadership» d'entreprise. Une section de conclusions résume l'ensemble de ces propositions pontificales, séparées par près de 80 ans, avec la proposition de valeurs pour faire face à la crise, en particulier la logique de la gratuité mise en évidence par Benoît XVI, qui pourra exercer une influence intéressante, mais sur l'immédiat.

Mots clé: autorité publique mondiale, crise économique, crise financière, «leadership» d'entreprise, logique de gratuité, doctrine sociale.

En 1954 el economista norteamericano John K. Galbraith, profesor de la Universidad de Harvard y asesor de distintos presidentes de los Estados Unidos, conocido por obras que alcanzaron una enorme difusión, publicó *El crack del 29*. En sus páginas hacía un análisis de la espectacular caída de la Bolsa de Nueva York en otoño de aquel año, de sus causas y consecuencias. Años más tarde amplió este estudio para ofrecer uno más amplio de las crisis financieras que se han sucedido en la historia. A propósito de su obra de 1954 sobre la crisis de 1929, decía:

A medida que iba escribiendo me cautivó el abrumador sentido de gran tragedia de la que, sin embargo, puede uno disfrutar, pues lo único que se perdió fue dinero.

Eso de que “lo único que se perdió fue dinero” es una afirmación que sorprenderá a muchos. Pero nos debe hacer pensar. Permítasenos decir que es una afirmación, a la vez, superficial y profunda. Es *superficial*, porque parece ignorar todo lo que aquella crisis trajo consigo. ¡Ojalá todo lo que ocurrió entonces fuera que se perdió dinero!, sobre todo si ese dinero, que antes se había ganado y ahora se perdía, era puro fruto de la codicia y de la especulación. Cabría decir que la pérdida de tanto dinero no fue sino el justo castigo a esa codicia... Pero la crisis fue, desgraciadamente, mucho más, porque provocó innumerables quiebras de empresas, un enorme aumento del desempleo y una deflación de grandes proporciones; y, como resultado de todo ello, una gran crisis social, que no es ajena a la instauración de regímenes autoritarios en importantes países de Europa. Pero la afirmación de Galbraith es, al mismo tiempo, *profunda*, porque expresa esa “misteriosa” capacidad de crear y destruir dinero que encierra la economía; y refleja esa estrecha vinculación entre la economía financiera –que es donde se alimentan estos procesos de creación y de destrucción de dinero (de ganar dinero y perderlo)– y la economía real –donde se genera renta a partir de la producción de bienes y servicios y donde se generan también puestos de trabajo. ¿No es este un tema capital para entender todo lo que ocurre en la economía contemporánea?

I. La justificación de estas páginas

Este testimonio inicial de Galbraith nos ha sugerido el enfoque de las páginas que siguen, y que va a consistir en una comparación de aquella crisis de 1929 y la crisis actual para ver su reflejo en el pensamiento social cristiano.

El ceñirnos a estos dos momentos puede justificarse en un doble sentido. Ante todo, tal comparación entre estas dos crisis no es original y es mucho lo que se ha escrito sobre ella para responder a preguntas tales como estas: ¿son iguales?

¿en qué se parecen? ¿en qué se diferencian? ¿cuál es más grave? Ahora bien, lo que nos proponemos no es tanto hablar de la crisis (no vamos a entrar a fondo en su análisis) cuanto estudiar su reflejo en el pensamiento social de la Iglesia. De este modo evitaremos referirnos a la Doctrina Social de la Iglesia quedándonos en las afirmaciones generales y en los grandes principios, un peligro que siempre amenaza al discurso eclesial. Este enfoque nos permitirá, además, comprender mejor la dinámica de la Doctrina Social de la Iglesia: entenderla en primer lugar, no como un conjunto sistemático de principios, sino como un proceso abierto, donde los temas son recurrentes pero su tratamiento varía según las circunstancias.

Algunas precisiones ulteriores sobre el enfoque escogido para este estudio. En relación con la crisis de 1929 y a su tratamiento en la Doctrina Social de la Iglesia, nos limitaremos a la encíclica *Quadragesimo anno* (en adelante, QA), un texto publicado por el papa Pío XI en 1931. En cambio, para la crisis actual, aunque nos centraremos en la encíclica social de Benedicto XVI, *Caritas in veritate* (en adelante, CiV), que fue publicada en 2009, haremos también algunas referencias a otros textos de la Iglesia (de Juan Pablo II o del mismo Benedicto XVI, incluso a dos documentos del Pontificio Consejo Justicia y Paz en el pontificado de este último papa).

2. La crisis financiera y económica de 1929

Volvemos a Galbraith. El libro que citamos al comienzo fue publicado en Estados Unidos en 1990. En él se proponía ampliar la panorámica de lo que había estudiado en 1954 cuando se ciñó a la crisis de 1929. Lo que le movió emprender esta investigación más amplia fue la constatación de que las crisis se repetían con una cierta periodicidad; más concretamente, el impulso último para este nuevo estudio se lo dio la crisis que azotó a los Estados Unidos en 1987. Por eso en esta nueva obra de 1990 estudia los rasgos comunes a las crisis que se han repetido a lo largo de los últimos tres siglos, comenzando por la llamada crisis de los tulipanes, que sufrió Holanda en la década de los años 1630.

En la obra va recorriendo Galbraith las principales crisis históricas: la crisis de los tulipanes en Holanda (década de 1630); la apuesta por el oro de Luisiana, que nunca se encontró, que llevó la ruina a la Banque Royale en Francia (1720); la quiebra de la británica Compañía de los Mares del Sur, que se había hecho con el monopolio del comercio británico con América, despertando por ello grandes

expectativas (1720); o el estallido de la burbuja inmobiliaria en Estados Unidos en 1837.

Del estudio de esta sucesión histórica de crisis deduce Galbraith algunos rasgos comunes a todas ellas:

- El punto de partida es el descubrimiento de algo que resulta nuevo y que atrae el deseo de comprarlo: los tulipanes en Holanda, el oro de Luisiana, la propiedad inmobiliaria en Florida, etc.
- La expectativa de que el precio de los bienes se incrementará desata la fiebre compradora y alimenta el propio incremento de los precios. Unos están convencidos de que este aumento será indefinido; otros, más astutos, piensan más bien que hay que aprovechar la oportunidad y cabalgar en lo alto de la ola.
- Pero llega un momento en que el optimismo comienza a decaer: entonces todos buscan ponerse a salvo. De este modo lo que se consigue no es sino acelerar y agravar el colapso.
- Si entretanto alguien expresa duda respecto al proceso o escepticismo respecto a la confianza que se pone en él, es desautorizado aduciendo contra él que no ha sabido aprovechar la coyuntura (y es, por eso mismo, un resentido) o que no es capaz de captar la novedad de esta.

Ahora bien, lo que sorprende a Galbraith es que lección no se aprende y, por eso, la historia tiende a repetirse. Dos razones cree que explican esta circunstancia: por una parte, la extrema fragilidad de la memoria en los centros financieros; pero además, por esa extraña relación que se establece entre dinero e inteligencia, que lleva a asociar grandes dotes de inteligencia a quienes dirigen las grandes instituciones financieras.

En realidad, lo que ocurre es siempre lo mismo, y relativamente fácil de explicar: toda pretendida innovación implica, de una forma u otra, creación de una deuda, que se garantiza con unos bienes tangibles (el caso más claro es la emisión inicial de billetes contra la moneda acuñada y guardada en cámaras acorazadas). Pero llega un momento en que la deuda resulta ya peligrosamente desproporcionada con respecto a los bienes que la garantizan: es entonces cuando la crisis estalla.

Lo sorprendente, sin embargo, es que la crisis tiende a olvidarse. Y esto pretende explicarlo Galbraith analizando la reacción que la crisis provoca. Se fija en dos: la

primera es la tendencia a atribuir la crisis a errores de apreciación o a los excesos de una persona o un grupo de personas; la segunda es el convencimiento de que el mercado no hace sino reflejar influencias externas a él, de modo que las causas últimas están fuera del ámbito estrictamente económico.

Al final ya del libro Galbraith reconoce que no puede escapar a la pregunta: ¿cuándo se producirá el próximo episodio especulador? Y añade: cuándo es imposible predecirlo, *pero una cosa es cierta: habrá otro de esos episodios y otros más después.*

Aunque Galbraith escribió casi 20 años antes de lo sucedido en 2007, en muchas de sus páginas pareciera está describiendo lo que vivimos a partir de 2007–2008. Es cierto que no son idénticas ambas crisis, pero ello no obsta para tomar como punto de partida una cierta semejanza entre ambas. Desde este presupuesto vamos a acercarnos al reflejo que la crisis de 1929 dejó en la encíclica que escribió Pío XI en 1931 para conmemorar los 40 años de *Rerum novarum*.

3. La crisis de 1929 en la encíclica de Pío XI *Quadragesimo anno*

El objetivo primordial de esta nueva encíclica social –la segunda de la serie que se iniciara con *Rerum novarum* en 1891– es conmemorar el 40° aniversario de aquel primer documento social. Por eso Pío XI comienza exponiendo detenidamente los beneficios que se han seguido del texto de León XIII. Concluida esta exposición, se reconoce que la doctrina expuesta por León XIII ha suscitado dudas en su aplicación y controversias incluso dentro de la Iglesia. Más aún, se constatan “nuevas necesidades de nuestros tiempos” y una “diferente condición de las cosas”, que justifican un nuevo documento oficial de la Iglesia (QA 40). En este contexto encontramos elementos que nos sirven para estudiar cómo la Iglesia se sitúa ante la crisis.

Ahora bien, la encíclica no hace un análisis pormenorizado y explícito de la crisis de 1929. Es cierto que se alude a la crisis del “actual régimen económico” (QA 98) o de “la economía” (QA 99). Conviene advertir al lector que el término “capitalismo” se usó durante bastante tiempo con cierta prevención en los documentos oficiales. En León XIII nunca aparecía, mientras que QA lo emplea en algunas expresiones, tales como “ese tipo de economía en que se procede poniendo unos el capital y otros el trabajo” (QA 100), o “el régimen ‘capitalista’ de la economía” (QA 103), o “el régimen económico capitalista” (QA 104).

La crítica que se hace al capitalismo de la época adopta una cierta perspectiva histórica que saca consecuencias de la experiencia de las últimas décadas. Se denuncia su capacidad para acumular recursos y poder, como resultado de la excesiva libertad de los competidores:

Salta a los ojos de todos, en primer lugar, que en nuestros tiempos no sólo se acumulan riquezas, sino que también se acumula una descomunal y tiránica potencia económica en manos de unos pocos, que la mayor parte de las veces no son dueños, sino sólo custodios y administradores de una riqueza en depósito, que ellos manejan a su voluntad y arbitrio.

Dominio ejercido de la manera más tiránica por aquellos que, teniendo en sus manos el dinero y dominando sobre él, se apoderan también de las finanzas y señorean sobre el crédito, y por esta razón administran, diríase, la sangre de que vive toda la economía y tienen en sus manos así como el alma de la misma, de tal modo que nadie puede ni aun respirar contra su voluntad.

Esta acumulación de poder y de recursos, nota casi característica de la economía contemporánea, es el fruto natural de la ilimitada libertad de los competidores, de la que han sobrevivido sólo los más poderosos, lo que con frecuencia es tanto como decir los más violentos y los más desprovistos de conciencia (QA 105–107).

Es clarificador constatar cómo la encíclica denuncia que lo que comenzó siendo *competencia libre* termina en *dictadura*. El motor ha sido el afán de lucro, no sometido a ninguna restricción:

Últimas consecuencias del espíritu individualista en economía, venerables hermanos y amados hijos, son esas que vosotros mismos no sólo estáis viendo, sino también padeciendo: la libre concurrencia se ha destruido a sí misma; la dictadura económica se ha adueñado del mercado libre; por consiguiente, al deseo de lucro ha sucedido la desenfrenada ambición de poderío; la economía toda se ha hecho horrendamente dura, cruel, atroz (QA 109).

El individualismo ha destruido la libre competencia, que es la clave de la economía de mercado; el sistema se ha autodestruido. ¿No resuenan aquí algún eco de los análisis de Karl Marx cuando explicaba el futuro previsible del capitalismo por un proceso de autodestrucción, que él vinculaba con la propiedad privada de los medios de producción? Pocos pasajes se encontrarán en documentos de la Iglesia con una crítica tan contundente del capitalismo: los adjetivos usados (*dura, cruel, atroz*) son bien expresivos. Más aún, este proceso degenerativo ha conducido también a una desnaturalización de las funciones del Estado, el cual termina convirtiéndose en objeto de conquista por parte de esos poderes insaciables para ponerlo al servicio de intereses particulares:

A esto se añaden los daños gravísimos que han surgido de la deplorable mezcla y confusión entre las atribuciones y cargas del Estado y las de la economía, entre los cuales daños,

uno de los más graves se halla una cierta caída del prestigio del Estado, que, libre de todo interés de partes y atento exclusivamente al bien común y a la justicia, debería ocupar el elevado puesto de rector y supremo árbitro de las cosas; se hace, por el contrario, esclavo, entregado y vendido a la pasión y a las ambiciones humanas (QA 109).

Pío XI no se limita a la crítica, propone también alternativas. Y su propuesta se articula sobre dos pilares: la reforma de las instituciones y la enmienda de las costumbres (QA 77). Esta doble línea constituye el entramado de gran parte de la encíclica, y merece la pena que nos detengamos en su contenido.

Por lo que se refiere a *la reforma de las instituciones*, la encíclica apunta en una triple dirección:

- Un Estado que aplique el principio de subsidiariedad y que se limite a sus legítimas funciones: porque el individualismo que se ha impuesto ha destruido de tal manera las organizaciones y las instituciones de la sociedad que ha obligado a los poderes públicos a asumir tareas que en ningún caso son responsabilidad suya (QA 78–80).
- La unidad y cohesión del cuerpo social, que para Pío XI se traduce en algo muy concreto: renunciar a una sociedad basada en las clases, renunciar igualmente a los conflictos entre ellas, y sustituir ese sistema por el principio de *cooperación en las profesiones* (QA 81–87).
- Sustituir el principio de la libre concurrencia en el mercado, que es lo que propone el individualismo, por el principio rector de la justicia social y de la caridad social (QA 88).

Pero QA fue más lejos en la reforma de las instituciones: llegó a proponer un sistema concreto basado en el principio de cooperación, que fue el *corporativismo*. Este punto merece también su atención, porque nunca antes, y tampoco nunca después, los documentos oficiales de la Iglesia llegaron a propuestas tan concretas. Dejando de lado lo que de perecedero había en esta propuesta así como sus avatares históricos, es evidente que se está proponiendo una reforma radical de las estructuras. No puede ignorarse que el socialismo colectivista se estaba consolidando en esos mismos años en la Unión Soviética y se erigía como una alternativa atractiva para las clases más azotadas por la crisis. El rechazo sin contemplaciones de ese modelo (QA 112) y las reservas frente a cualquier tipo de socialismo (lo que la encíclica llama “socialismo moderado”, QA 113–120) no deben interpretarse como una aceptación implícita del capitalismo. Por eso se propone un sistema alternativo, que se sustenta en un principio de organización radicalmente opuesto al asumido por

el capitalismo: la cooperación como alternativa a la confrontación. No falta en la propuesta corporativista –hay que reconocerlo– un eco de nostalgia del antiguo sistema de las corporaciones medievales, pero el hecho de invitar a un cambio tan radical en la organización de la economía deja en evidencia el alcance de la crítica al sistema vigente. Y eso invita a pensar que en la crisis de 1929 Pío XI no ve solo un fenómeno pasajero, sino una incapacidad del modelo como reflejo de los extremos irreversibles a que ha llegado.

Sin embargo, las soluciones de QA no se ciñen al ámbito de la reforma de las instituciones. A ello se añade *la enmienda de las costumbres*. Y aquí la propuesta es terminante: “el retorno a las costumbres cristianas” (QA 129), la “cristianización de la vida económica” (QA 136).

No puede pasarse rápidamente por esta propuesta, dados los supuestos que implica: la sociedad se ha apartado del camino de la Iglesia y no tiene otra salida sino el retorno a ese camino abandonado. Por eso es tan recurrente el término de *restauración*, que está ya en el título mismo de la encíclica: *Sobre la restauración del orden social y su perfeccionamiento de conformidad con la ley evangélica*. Hay ahí detrás una lectura de la historia, que subyace a muchos documentos de la Doctrina Social de la Iglesia: según ella, el origen de todos los males de la sociedad moderna está en la reforma protestante, que dio lugar a aquel principio de libertad que ha ido inspirando todas las estructuras de la sociedad y las costumbres. Véase un ejemplo de esta lectura en este texto de León XIII:

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 desenfrenada, 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 también incluso al derecho natural. (Immortale Dei, 1885, n. 10)

Las alusiones a la reforma protestante y a la revolución de 1789 son fácilmente identificables. Otro ejemplo, en el que se rechaza todo lo que se puede interpretar como desviación de la verdadera vía, la inspirada por el cristianismo y la Iglesia, lo tenemos en este pasaje de Pío X:

No se edificará la ciudad de un modo distinto a como Dios la ha edificado; no se levantará la sociedad si la Iglesia no pone los cimientos y dirige los trabajos; no, la civilización no está por inventar, ni la ciudad nueva por construir en las nubes. Ha existido, existe; es la civilización cristiana, es la ciudad católica. No se trata más que de instaurarla y restaurarla sin cesar sobre sus fundamentos naturales y divinos contra los ataques siempre

nuevos de la utopía malsana, de la revolución y de la impiedad: "omnia instaurare in Christo". (Notre charge apostolique, 1910, n. 11)

Más allá de estos presupuestos de fondo resulta interesante también analizar la denuncia que se hace de la raíz de todos los males: no es otro que la *codicia*. No falta aquí la relación con la descristianización: se trata de las desordenadas pasiones del alma, consecuencia del pecado original, pasiones que se manifiestan en una excesiva solicitud por cosas caducas (QA 129–132). Pero este trasfondo, expresado en términos religiosos, se pone inmediatamente en conexión con "las fáciles ganancias que un mercado desamparado de toda ley ofrece a cualquiera" (QA 132). Es un texto largo, pero merece la pena ser leído todo él:

Como la inestabilidad de la economía y, sobre todo, su complejidad exigen, de quienes se consagran a ella, una máxima y constante tensión de ánimo, en algunos se han embotado de tal modo los estímulos de la conciencia, que han llegado a tener la persuasión de que les es lícito no sólo sus ganancias como quiera que sea, sino también defender unas riquezas ganadas con tanto empeño y trabajo, contra los reveses de la fortuna, sin reparar en medios. Las fáciles ganancias que un mercado desamparado de toda ley ofrece a cualquiera, incitan a muchísimos al cambio y tráfico de mercancías, los cuales, sin otra mira que lograr pronto las mayores ganancias con el menor esfuerzo, en una especulación desenfrenada, tan pronto suben como bajan, según su capricho y codicia, los precios de las mercancías, desconcertando las prudentes previsiones de los fabricantes. Las instituciones jurídicas destinadas a favorecer la colaboración de capitales, repartiendo o limitando los riesgos, han dado pie a las más condenables licencias. Vemos, en efecto, que los ánimos se dejan impresionar muy poco por esta débil obligación de rendición de cuentas; además, al amparo de un nombre colectivo se perpetran abominables injusticias y fraudes; por otra parte, los encargados de estas sociedades económicas, olvidados de su cometido, traicionan los derechos de aquellos cuyos ahorros recibieron en administración. Y no debe olvidarse, por último, a esos astutos individuos que, bien poco cuidadosos del beneficio honesto de su negocio, no temen agujijonear las ambiciones de los demás y, cuando los ven lanzados, aprovecharse de ellos para su propio lucro (QA 132).

Con este lenguaje, al que quizás le falta cierto rigor técnico, se está aludiendo a prácticas que hoy nos son demasiado familiares, ¡cosas que ocurrían ya en 1931! Y se están denunciando comportamientos de los dirigentes de grandes empresas y, particularmente, de las entidades de crédito, que buscan estimular la ambición de los ciudadanos para terminar aprovechándose de ellos. Porque son las clases dirigentes las que han ido por delante, arrastrando al resto de la sociedad, y concretamente a las clases trabajadoras:

Siguiendo los dirigentes de la economía un camino tan desviado de la rectitud, fue natural que los trabajadores rodaran en masa a idéntico abismo, y tanto más cuanto que los patronos se servían de sus obreros como de meras herramientas, sin preocuparse lo más mínimo de su alma y sin pensar siquiera en los más elevados intereses (QA 135).

Hasta aquí el análisis que hace QA de la crisis de 1929, de sus causas y posibles remedios. Resumiendo:

- Aunque el análisis de QA es muy distinto por su tono y su lenguaje al de Galbraith, en un punto coinciden: la raíz de las crisis económicas está en ciertas tendencias humanas, que la encíclica identifica como *codicia* y el economista norteamericano como *afán de lucro*.
- Si la raíz última está en esa tendencia del ser humano, es lógico que se postule un *cambio de mentalidad*: la encíclica, de acuerdo con la tradición dominante, la identifica con la “enmienda de las costumbres” y más concretamente con la “recristianización”.
- Pero ese cambio de mentalidad tiene que venir acompañado de una “reforma de las instituciones”. Y aquí QA va lejos: no solo pide una mayor intervención de los poderes públicos, aunque siempre respetando el principio de subsidiariedad, sino que se arriesga a proponer un modelo alternativo basado en unos presupuestos distintos, no solo al del capitalismo vigente, sino también al del socialismo: la *cooperación* entre las clases. Sabemos que el modelo corporativista nacía obsoleto, pero eso no obsta para que retengamos de él la motivación de fondo: la convicción de que los sistemas vigentes en aquel momento resultaban ya difícilmente reformables y era preferible buscar una alternativa radical.

4. De la crisis de 1929 a la crisis actual

La caída del muro de Berlín acarreó un cambio radical en el escenario mundial. La inviabilidad del modelo colectivista parecía dejar sin alternativa al capitalismo. Para unos este mundo monocolor suponía un empobrecimiento, por cuanto desaparecía la posibilidad de alternativas; otros no se resignaban y rastreaban distintas modalidades de capitalismo (buscando, por un camino u otro, diferentes puntos de equilibrio entre mercado y Estado); algunos, por fin, saludaban la nueva situación como el triunfo definitivo del capitalismo liberal. Para estos últimos, la historia había pronunciado su veredicto definitivo.

Dentro del optimismo de este último grupo, cabría incluir también a algunos que llegaron a pensar que eso de los ciclos económicos era ya cosa del pasado. Es el caso del que fuera Premio Nobel de Economía en 1995, Robert Lucas, con su teoría de las expectativas racionales. En esa misma órbita se situó Alain Greenspan, que

fue presidente de la Reserva Federal de los Estados Unidos entre 1987 y 2006. Este optimismo ha sido analizado críticamente, viendo en él una de las causas remotas de la crisis, en un reciente libro de Carmen Reinhard y Kenneth Rogoff. El título escogido lo expresa bien: *This Time is different*. Con él quieren sus autores indicar cómo a todas las crisis financieras debidas a la especulación en los últimos ocho siglos ha precedido la convicción de que estamos en un tiempo nuevo y que el pasado ya no tiene interés alguno, ni aporta nada digno de consideración. ¿No suena todo esto a lo que ya oímos a Galbraith en 1990?

Pero la crisis llegó de nuevo, y estalló precisamente en el mundo financiero. Con sus modalidades propias, pero dentro de un esquema que se repite con algunos matices diferenciadores. A nosotros no nos es posible entrar en un análisis detenido de ella, cosa que tampoco es nuestro objetivo. Nos limitaremos a ofrecer algunas consideraciones que nos ayuden a comprender la reflexión que se ha hecho de ella en el pensamiento social de la Iglesia.

Un primer diagnóstico general lo tomamos prestado a Joan Coscubiela:

En las últimas décadas se ha resquebrajado el equilibrio entre capital y trabajo no me refiero solo al tradicional binomio "capitalistas versus trabajadores", sino a otro de mayor complejidad entre economía productiva y economía financiera. También se ha roto el equilibrio entre economía y mercado de una lado y sociedad y política de otro; el equilibrio entre competitividad y cooperación en detrimento de esta última. Y la consecuencia final de todo ello ha sido la ruptura del equilibrio en la distribución de la renta dentro de cada país y a nivel global y su incidencia en el incremento de las desigualdades sociales.²

Las causas de la crisis suelen atribuirse a fallos del mercado, que no fue capaz de asignar los recursos eficientemente a pesar de la confianza que se ponía en él; pero también a fallos de los poderes públicos, que no solo no acertaron a corregir las ineficiencias del mercado, sino que a veces incluso las agravaron.

Si hay que señalar un factor diferenciador de la presente crisis, habrá que referirse sin duda a la *globalización*. No es superfluo detenernos a concretar algo más que entendemos detrás de este fenómeno. Porque no nos referimos solo a una mera internacionalización de las economías: este es un proceso que viene de lejos y que se traduce en el tránsito desde economías cerradas hacia economías abiertas (con

² J. COSCUBIELA (2010), "Causas y lecciones ignoradas de la crisis", en A. COSTAS COMESAÑA (2010), *La crisis de 2008. De la economía a la política y más allá*, p. 351 en <http://www.publicacionescajamar.es/publicaciones-periodicas/mediterraneo-economico/mediterraneo-economico-18-la-crisis-de-2008-de-la-economia-a-la-politica-y-mas-alla/324/>.

más relaciones exteriores, comerciales en primer término, de todo tipo después). Este aumento, que es cuantitativo, venía produciéndose ya desde el siglo XIX por lo menos (aunque con alternancias). Pero lo que ha ocurrido en el último tercio del siglo XX y se ha acelerado desde la caída del muro de Berlín va más allá de lo cuantitativo: ha sido un salto cualitativo. El proceso, que se ha acelerado como efecto conjunto de la desaparición del modelo soviético y del desarrollo de la tecnologías de la información y las comunicaciones, tiene detrás además decisiones políticas de las grandes potencias económicas del mundo, que optaron en un momento determinado por liberalizar las economías, casi sin restricciones.

Ahora bien, esta liberalización no ha afectado por igual a todos los mercados: ha sido selectiva, y se ha centrado sobre todo en los mercados financieros. Se explica así el desarrollo espectacular de la economía financiera. Un nuevo mundo financiero va diseñándose, cuyos rasgos se pueden resumir así:

- Está formado por una nueva comunidad difusa de gestores profesionales que actúan por cuenta de instituciones financieras y no financieras.
- No están localizados en un centro financiero identificable, del tipo de la City londinense, sino que operan de forma difusa a través del ciberespacio.
- Operan con una perspectiva global en todos los mercados de activos (acciones, bonos, mercancías...).
- Tienen una extraordinaria capacidad de movilizar recursos mediante operaciones de apalancamiento financiero y de productos derivados.
- Actúan con una perspectiva temporal distinta, que hace que las decisiones sobre movilidad de los recursos financieros sea constante y los ajustes globales.
- Las motivaciones de esos gestores profesionales que toman las decisiones son distintas a las pautas que siguen los banqueros tradicionales o los organismos internacionales, como el FMI; por tanto, tienen intereses distintos y modelos de comportamiento diferentes.

Todo esto supone una transformación de la economía financiera, que se ha convertido en un mundo peculiar, donde se actúa con extraordinaria agilidad gracias a las tecnologías de la información y las comunicaciones. Estamos además ante un mundo de gran complejidad, por la multiplicación y sofisticación de los instrumentos y de las operaciones que se realizan en él. Y, lo más trascendental, el mundo financiero ha adquirido una autonomía, que ha producido su progresiva

desvinculación respecto de la economía real y productiva, hasta el punto que es la economía financiera la que marca las pautas y la que impone sus leyes y sus criterios sobre la economía productiva. De este modo se ha invertido el orden lógico de relación entre ambos ámbitos de la activada económica.

5. La crisis actual en la encíclica *Caritas in veritate*

Como en el caso de QA, tampoco ahora la encíclica social de Benedicto XVI tiene por objeto el análisis de la crisis. Lo que pretendía el papa era conmemorar los 40 años de la primera encíclica sobre el desarrollo de los pueblos (*Populorum progressio*, de Pablo VI, año 1967) y actualizar la doctrina expresada entonces en el nuevo contexto de un mundo globalizado. Benedicto XVI toma como referente lo que viene ocurriendo desde la publicación de *Populorum progressio* para reafirmar y profundizar la propuesta fundamental de Pablo VI: el desarrollo auténtico ha de ser integral y solidario. Se trata, pues, de un planteamiento antropológico y ético.

Por las noticias emanadas de la misma Santa Sede, el texto estaba prácticamente concluido en febrero de 2008. Sin embargo, el papa decidió retrasar algo su publicación con el fin de hacer alguna referencia en la encíclica a la crisis que había estallado unos meses antes y cuya gravedad ya se estaba percibiendo. El retraso fue quizás más dilatado de lo que se podía esperar. El mismo Benedicto XVI confirmó su intención en el diálogo que mantuvo con los periodistas en el avión que le trasladaba al Camerún el 17 de marzo de 2009.

5.1. El tratamiento de la crisis

En realidad no hay un análisis sistemático de la crisis, sino solo alusiones. Estas alusiones aparecen dispersas en distintos pasajes del texto; además no dan la impresión de estar muy desarrolladas, aunque reflejan un conocimiento preciso de los aspectos de la crisis. En esto concuerda con una característica de toda la encíclica: su mensaje central es más teológico que moral (y en esto se diferencia de lo que habían sido siempre los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia), de modo que los temas sociales son, más que analizados en detalle, situados en ese contexto teológico desde el que Benedicto XVI cree que deben ser iluminados. Sí hay un marco de referencia, que preside toda la CiV y sirve para diferenciar la situación que rodeaba a *Populorum progressio*: la globalización (CiV 33). La globalización es entendida, no solo como fenómeno económico, sino también

cultural; y Benedicto XVI desea que no sea interpretada desde un cierto fatalismo que nos condena a vivir a expensas de fuerzas anónimas e incontroladas, sino como un proceso conducido por seres humanos y por decisiones de estos (CiV 42). En este sentido debe ser abordada como una oportunidad (CiV 33).

El tratamiento que da CiV a la crisis es, sin duda, diferente al que dio Juan Pablo II a la caída del colectivismo en su encíclica *Centesimus annus* (1991). También entonces se vio obligado Juan Pablo II a abordar, en un documento que estaba pensado con otro fin (el centenario de *Rerum novarum*), un problema sobrevenido que, por su envergadura, era imposible obviar. Pero en este caso el papa estructuró toda su encíclica como un estudio del fracaso del modelo colectivista y una reflexión sobre los caminos que se abrían una vez excluido este. Benedicto XVI no ha hecho nada semejante en CiV: se ha limitado, como queda dicho, a incluir algunas referencias más bien de pasada a la crisis.

Estas referencias nos permiten, con todo, sistematizar algo su visión de la crisis. Esta es presentada como crisis económico-financiera. Pero para entenderla en profundidad no basta con estudiarla desde sí misma y como resultado solo de cosas ocurridas en el mundo de las finanzas. Hay que ir más al fondo y verla como exponente de la gravedad de un proceso que ha llegado a estos extremos, pero que no es sino la consecuencia de dinámicas que vienen de lejos y que fueron denunciadas ya en *Populorum progressio*. Hay aquí una indudable coincidencia con el enfoque que encontramos en QA, cuando interpretaba la crisis de 1929 en el marco del deterioro progresivo del modelo capitalista liberal y estrechamente vinculado con él.

Un aspecto de la crisis que CiV destaca especialmente es la *falta de confianza* que tanto ha afectado al mundo de las finanzas. Esto demuestra que el mercado no basta y que necesita para su correcto funcionamiento que exista confianza entre los agentes económicos (CiV 35). Otros dos aspectos se denuncian en contextos diferentes: por una parte, la especulación, que busca sólo el beneficio a corto plazo (CiV 40); por otra, el abusar de otros con instrumentos sofisticados como los que se han desarrollado en los mercados financieros (CiV 65).

5.2. Propuesta relativa a una revisión de lo que es la actividad económica

Si queremos ahora examinar qué propone CiV para hacer frente a la crisis, habría que comenzar reconociendo que no encontramos en CiV el diseño de un modelo alternativo, al estilo de lo que hacía QA con el corporativismo. Una propuesta

de este tipo sería muy difícil de armonizar con la orientación que ha recibido la Doctrina Social de la Iglesia desde los enfoques adoptados por el concilio Vaticano II, y especialmente desde su eclesiología.

Las propuestas de CiV se pueden articular en torno a dos grandes temas, el primero de los cuales sería respuesta más directa a la crisis, mientras que el segundo se refiere a un marco más genérico que la crisis ha puesto de actualidad. Nos referimos en primer lugar a un punto que constituye la aportación más novedosa de CiV: la invitación a *revisar a fondo la teoría y la práctica económicas tomando como base ahora la ética de la gratuidad y la fraternidad*. En segundo lugar, estamos pensando en algo no menos importante, aunque más conocido: la propuesta de *una autoridad mundial*, que se ha hecho más necesaria y urgente en el nuevo contexto de un mundo globalizado y azotado por la crisis financiera.

El interés por la gratuidad y su relación con la actividad económica tiene que ver con la insuficiencia del mercado. La crisis se ha encargado de ponerlo de manifiesto.

Una primera expresión de la insuficiencia del mercado es su incapacidad para garantizar aquella cohesión social que la actividad económica requiere. La crisis económico-financiera se ha caracterizado precisamente por una pérdida muy marcada de la confianza entre los agentes financieros.

Si el mercado se rige únicamente por el principio de la equivalencia del valor de los bienes que se intercambian, no llega a producir la cohesión social que necesita para su buen funcionamiento. Sin formas internas de solidaridad y de confianza recíproca, el mercado no puede cumplir plenamente su propia función económica. Hoy, precisamente esta confianza ha fallado, y esta pérdida de confianza es algo realmente grave (CiV 35).

Pero hay en CiV una segunda expresión de la insuficiencia del mercado: aunque el mercado funcionara bien, nunca sería capaz de resolver todos los problemas de la sociedad. Concretamente, no podría resolver los problemas de la *justicia distributiva*. Esta se ha encargado tradicionalmente al Estado; y es lo que hace también la Doctrina Social de la Iglesia desde *Rerum novarum*, y ha reiterado *Populorum progressio* (CiV 39). Resulta así un modelo mixto donde mercado y Estado se complementan. Todavía dio un paso más Juan Pablo II proponiendo un modelo trimembre: él habló en *Centesimus annus* de mercado, Estado y sociedad civil. CiV lo recuerda, pero para insinuar que su propuesta quiere ir más allá de la de su predecesor:

En la Centesimus annus, mi predecesor Juan Pablo II señaló esta problemática al advertir la necesidad de un sistema basado en tres instancias: el mercado, el Estado y la sociedad civil. Consideró que la sociedad civil era el ámbito más apropiado para una economía

de la gratuidad y de la fraternidad, sin negarla en los otros dos ámbitos. Hoy podemos decir que la vida económica debe ser comprendida como una realidad de múltiples dimensiones: en todas ellas, aunque en medida diferente y con modalidades específicas, debe haber respeto a la reciprocidad fraterna (CiV 38).

Lo novedoso de la propuesta de Benedicto XVI es que la lógica de la gratuidad no ha de actuar solo fuera del mercado y al margen de él, sino dentro de él, en su seno:

Mientras antes se podía pensar que lo primero era alcanzar la justicia y que la gratuidad venía después como un complemento, hoy es necesario decir que sin la gratuidad no se alcanza ni siquiera la justicia. Se requiere, por tanto, un mercado en el cual puedan operar libremente, con igualdad de oportunidades, empresas que persiguen fines institucionales diversos. Junto a la empresa privada, orientada al beneficio, y los diferentes tipos de empresa pública, deben poderse establecer y desenvolver aquellas organizaciones productivas que persiguen fines mutualistas y sociales (...). En este caso, caridad en la verdad significa la necesidad de dar forma y organización a las iniciativas económicas que, sin renunciar al beneficio, quieren ir más allá de la lógica del intercambio de cosas equivalentes y del lucro como fin en sí mismo (CiV 38).

Se contraponen en estas líneas la lógica mercantil (la lógica del intercambio, que se rige por el principio de equivalencia) a la lógica de la gratuidad, pero no para excluir la primera, sino para complementarla. Dicho de otro modo, no se trata de eliminar el lucro, sino de no hacerlo absoluto y combinarlo con otros fines de la actividad económica.

Todavía incorpora CiV la lógica del Estado, que es la que se añadió a la lógica del mercado cuando se dio paso a un modelo mixto de organización de la sociedad. Una y otra quedan bien sintetizadas y contrapuestas en este otro pasaje, que al mismo tiempo muestra cómo hay lugar todavía para la gratuidad, practicada de acuerdo con iniciativas de solidaridad:

Cuando la lógica del mercado y la lógica del Estado se ponen de acuerdo para mantener el monopolio de sus respectivos ámbitos de influencia, se debilita a la larga la solidaridad en las relaciones entre los ciudadanos, la participación, el sentido de pertenencia y el obrar gratuitamente, que no se identifican con el "dar para tener", propio de la lógica de la compraventa, ni con el "dar por deber", propio de la lógica de las intervenciones públicas, que el Estado impone por ley. La victoria sobre el subdesarrollo requiere actuar no sólo en la mejora de las transacciones basadas en la compraventa, o en las transferencias de las estructuras asistenciales de carácter público, sino sobre todo en la apertura progresiva en el contexto mundial a formas de actividad económica caracterizada por ciertos márgenes de gratuidad y comunión. El binomio exclusivo mercado-Estado corroe la sociabilidad, mientras que las formas de economía solidaria, que encuentran su mejor terreno en la sociedad civil aunque no se reducen a ella, crean sociabilidad. El mercado de la gratuidad no existe y las actitudes gratuitas no se pueden prescribir por ley. Sin

embargo, tanto el mercado como la política tienen necesidad de personas abiertas al don recíproco (CiV 39).

Al binomio mercado–Estado se contraponen *las formas de economía solidaria*. De ellas se dice que no pueden limitarse a la sociedad civil, sino que tienen que encontrar un lugar también en el mercado y en la política: es la condición para que exista *sociabilidad*, dice el texto. Es importante seguirle la pista a esta idea para ver en qué puede traducirse concretamente. El texto apunta a algunas iniciativas concretas en un doble campo: el de la empresa y el de las finanzas.

En distintos pasajes en que CiV se ocupa de la empresa busca ampliar el horizonte para no restringirse a dos únicas alternativas, la empresa privada y la empresa pública, empresa con fines de lucro y empresa sin ánimo de lucro. Y lo hace además constatando que no está moviéndose en el terreno de la teoría porque existen casos reales:

Parece que la distinción hasta ahora más difundida entre empresas destinadas al beneficio (profit) y organizaciones sin ánimo de lucro (non profit) ya no refleja plenamente la realidad, ni es capaz de orientar eficazmente el futuro. En estos últimos decenios, ha ido surgiendo una amplia zona intermedia entre los dos tipos de empresas. Esa zona intermedia está compuesta por empresas tradicionales que, sin embargo, suscriben pactos de ayuda a países atrasados; por fundaciones promovidas por empresas concretas; por grupos de empresas que tienen objetivos de utilidad social; por el amplio mundo de agentes de la llamada economía civil y de comunión. No se trata sólo de un “tercer sector”, sino de una nueva y amplia realidad compuesta, que implica al sector privado y público y que no excluye el beneficio, pero lo considera instrumento para objetivos humanos y sociales (CiV 46, cf. también CiV 41).

Más interesantes resultan, quizás, otros pasajes sobre la forma de entender la empresa, que van más allá de la forma que adopte. Benedicto XVI no se anda con ambages: propone “cambios profundos en el modo de entender la empresa”, que vienen exigidos por “las actuales dinámicas económicas internacionales” y las “graves distorsiones y disfunciones” que están produciendo (CiV 40). En el contexto de la globalización es frecuente la deslocalización de empresas, entre otras razones para capturar mayores capitales: sucede entonces que son los intereses de los inversores los únicos que se tienen en cuenta, y se descuidan los intereses legítimos de todos los demás grupos implicados o se subordinan a aquellos (*stakeholders*). La encíclica menciona en este momento la responsabilidad social de la empresa, que quiere oponer a la concepción patrimonialista de la empresa (entendida como un conjunto de activos cuyo valor hay que maximizar en el mercado).

Si pasamos ahora al ámbito de las finanzas, en seguida se constata que estamos ante una aplicación más de lo que acabamos de exponer sobre la empresa y el

lucro como motor de la actividad económica. Pero se dan algunas circunstancias especiales que justifican prestar mayor atención a este punto: la gravedad de la crisis precisamente financiera y sus efectos tan perjudiciales para la economía real. Lo que propone la encíclica no es solo una regulación de los mercados financieros (que también se menciona, CiV 67), sino más bien una recuperación del verdadero sentido de las finanzas en su relación con la economía productiva (CiV 65; cf. también CiV 45):

Además, se requiere que las finanzas mismas, que han de renovar necesariamente sus estructuras y modos de funcionamiento tras su mala utilización, que ha dañado la economía real, vuelvan a ser un instrumento encaminado a producir mejor riqueza y desarrollo (CiV 65).

Conviene esforzarse –la observación aquí es esencial– no sólo para que surjan sectores o segmentos “éticos” de la economía o de las finanzas, sino para que toda la economía y las finanzas sean éticas y lo sean no por una etiqueta externa, sino por el respeto de exigencias intrínsecas de su propia naturaleza (CiV 45).

Tampoco aquí se dejan de mencionar experiencias concretas, por ejemplo en el área de la microfinanciación o en el de la inversión ética, aunque se prevenga ante un uso abusivo del término “ético” para designar actividades que no merecen tal calificativo (CiV 45 y 65). Y no falta una exhortación a la responsabilidad del ahorrador (CiV 65).

A modo de resumen, gratuidad y don tienen de hecho cabida en la actividad estrictamente económica. Es una constatación fáctica. Pero podrían y deberían tener mucho más espacio. Si así fuera, no solo se aportarían nuevas formas de actividad económica y financiera, sino que se enriquecería la actividad económica misma dotándola de elementos inspiradores nuevos.

5.3. Propuesta relativa a una autoridad mundial

Una *segunda propuesta* se ofrece en CiV para hacer frente a la crisis: *el establecimiento de una autoridad mundial* como expresión de la solidaridad de la familia humana.

La propuesta desborda la realidad de la crisis y no nace como consecuencia de esta. El tema no es nuevo. Pero hoy se hace más evidente porque la globalización lleva a una mayor conciencia de que formamos una única familia humana, con muchos vínculos y una fuerte interdependencia; al mismo tiempo adquiere una urgencia mayor como respuesta a la crisis.

Por otra parte, su tratamiento está mucho más localizado en la encíclica y menos disperso: se encuentra, precisamente al final del capítulo dedicado a la familia humana, que es el 5° (CiV 67). Se precisa bien las circunstancias que lo exigen y el alcance:

Ante el imparable aumento de la interdependencia mundial, y también en presencia de una recesión de alcance global, se siente mucho la urgencia de la reforma tanto de la Organización de las Naciones Unidas como de la arquitectura económica y financiera internacional, para que se dé una concreción real al concepto de familia de naciones.

Lo que se propone es una verdadera Autoridad política mundial, en línea de lo ya propuesto en 1963 por *Pacem in terris*. En efecto, la encíclica sobre la paz de Juan XXIII hizo una propuesta bastante elaborada que partía del hecho de la interdependencia creciente y de la necesidad de tomar en consideración un bien común *universal*, que no podía ser garantizado por los gobiernos de los Estados particulares. Al pasar del bien común en el sentido clásico (de una sociedad particular políticamente organizada) al bien común *universal*, se hacía preciso complementar la autoridad de las sociedades particulares con una autoridad de alcance universal. Esta autoridad mundial debería basarse en un acuerdo de todas las naciones, tener como guía el respeto de los derechos humanos y respetar el principio de subsidiaridad.

Benedicto XVI no hace sino aplicar esta doctrina a las circunstancias que rodean a la CiV. Si el marco de esta encíclica está constituido por los problemas del desarrollo de los pueblos, el horizontes último de esta autoridad mundial será *comprometerse en la realización de un auténtico desarrollo humano integral inspirado en los valores de la caridad en la verdad* (CiV 67). Sin embargo, la crisis dominante justifica añadir estos matices:

... para gobernar la economía mundial, para sanear las economías afectadas por la crisis, para prevenir su empeoramiento y mayores desequilibrios consiguientes, para lograr un oportuno desarme integral, la seguridad alimenticia y la paz, para garantizar la salvaguardia del ambiente y regular los flujos migratorios (ibid.).

Los principios inspiradores de su estructura y de sus competencias han de ser la subsidiaridad y la solidaridad, así como la realización del bien común universal. Y es esencial que dicha autoridad esté basada en el derecho y sea reconocida por todos, de forma que no sea mera expresión de los equilibrios de poder entre los más fuertes. El número de CiV dedicado a este tema, conciso en la expresión pero rico de contenido, concluye con una referencia al orden moral y a la ONU:

El desarrollo integral de los pueblos y la colaboración internacional exigen el establecimiento de un grado superior de ordenamiento internacional de tipo subsidiario para el

gobierno de la globalización, que se lleve a cabo finalmente un orden social conforme al orden moral, así como esa relación entre esfera moral y social, entre política y mundo económico y civil, ya previsto en el Estatuto de las Naciones Unidas.

Al concluir el análisis que hace CiV de la crisis queda confirmado lo que decíamos al comienzo: no hay un tratamiento detallado y sistemático, sino más bien referencias sueltas que apuntan a aspectos decisivos. Y hay además propuestas para afrontarla, pero estas enlazan más con el marco general de la concepción misma de la economía y de la sociedad, mientras que la otra concreta un instrumento exigido por este nuevo escenario y que sería de eficacia para su gestión.

6. La crisis actual y el Pontificio Consejo Justicia y Paz

El pensamiento de Benedicto XVI puede enriquecerse si se pone en relación con dos documentos recientes del Pontificio Consejo Justicia y Paz, separados por un corto intervalo de tiempo (apenas un año). Versan sobre temas muy distintos: el primero de ellos tiene como objeto la crisis; el segundo se ocupa de la empresa, aunque no faltan en él alusiones de interés sobre la crisis.

6.1. Justicia y Paz ante la crisis económico-financiera³

A diferencia de CiV, este documento contiene un análisis técnico más detallado de la crisis y una denuncia muy dura de las desigualdades que ha venido provocando. Aunque en sus páginas es muy perceptible el eco de la encíclica de Benedicto XVI, el hecho de no ser un documento papal explicaría su tono más concreto e incisivo.

Después de analizar los procesos que, desde la posguerra mundial, han propiciado el desarrollo de la economía financiera, se denuncian los excesos de liquidez que se han repetido provocando crisis como la del petróleo (años 1970), las de México, Brasil, Rusia y Corea (ya en los años 1980) o la nueva de México y las de Tailandia y Argentina (años 1990). Todas ellas son como precedentes de la que estalló en 2008. Y hay un resultado común a todo el proceso: los enormes costes en términos de generación de desigualdades, no solo en los países en desarrollo sino incluso en los desarrollados. Se unen los errores técnicos y las responsabilidades morales. Pero cuando se quiere profundizar en lo que ha llevado a una crisis de

³ Cfr. RFS 66 (2011), 753-771.

las proporciones de la actual, el documento centra sus denuncias en un *liberalismo económico* sin reglas ni controles. El juicio sobre el liberalismo económico, sobre todo como ideología que inspira la economía internacional, es muy severo:

Ante todo, un liberalismo económico sin reglas y sin supervisión. Se trata de una ideología, de una forma de "apriorismo económico", que pretende tomar de la teoría las leyes del funcionamiento del mercado y las denominadas leyes del desarrollo capitalista, exagerando algunos de sus aspectos. Una ideología económica que establezca a priori las leyes del funcionamiento del mercado y del desarrollo económico, sin confrontarse con la realidad, corre el peligro de convertirse en un instrumento subordinado a los intereses de los Países que ya gozan, de hecho, de una posición de mayores ventajas económicas y financieras (n. 1).

No es solo el liberalismo económico. A él se une la *ideología utilitarista*, que quiere llevar a la práctica el principio de que *lo que es útil para el individuo conduce al bien de la comunidad*. Todavía denuncia el documento otro error, al que considera hijo de la ideología neoliberal: la *ideología tecnocrática*, que considera que los problemas a afrontar son de orden exclusivamente técnico y que, en cuanto tales, escapan a la necesidad de un discernimiento y de una valoración de tipo ético (n. 2).

Todas estas críticas se conectan con la afirmación de CiV de que estamos ante una crisis de carácter moral, que no se ciñe a comportamientos individuales, sino que afecta a una concepción de la economía desprovista de alma, donde está ausente la solidaridad propia de la familia humana y solo rige el mezquino egoísmo, la codicia colectiva, el acaparamiento.

Las propuestas de reacción coinciden bastante con las de CiV. Se centran en "el gobierno de la globalización", que es el título de la parte 3ª del documento. En este punto se sigue muy de cerca *Pacem in terris*, y se recomienda un planteamiento realista y una puesta en práctica progresiva. Se afina todavía la propuesta invitando a una fase previa de concertación que mire, no a los intereses de "clubes", sino al bien común. Y se formulan tareas concretas que afectan a los organismos internacionales y al G-20, para que procedan a una verdadera regulación de los mercados financieros y monetarios.

Las iniciativas que se sugieren tienen un carácter más concreto, acorde con el tenor de todo el documento: medidas de imposición fiscal sobre las transacciones financieras, formas para la recapitalización de los bancos, vuelta a la distinción entre crédito ordinario y bancos de inversión. Ahora bien, la propuesta más significativa del Pontificio Consejo es la de recuperar el primado de la política sobre economía y finanzas. Merece un momento de atención:

En dicho proceso, es necesario recuperar la primacía de lo espiritual y de la ética y, con ello, la primacía de la política –responsable del bien común– sobre la economía y las finanzas. Es necesario volver a llevar estas últimas al interno de los confines de su real vocación y de su función, incluida aquella social, en vista de sus evidentes responsabilidades hacia la sociedad, para dar vida a mercados e instituciones financieras que estén efectivamente al servicio de la persona, es decir, que sean capaces de responder a las exigencias del bien común y de la fraternidad universal, trascendiendo toda forma de monótono economicismo y de mercantilismo performativo (n. 4).

Hay que reconocer que esta propuesta encontrará toda clase de reticencias en tantos ambientes donde la política está muy desprestigiada, tachada no solo de ineficiencia, sino de corrupción. Por eso es importante reafirmar que la política, en la medida en que se ocupa (se debería ocupar) directamente del bien común, debe tener primacía sobre la economía, la cual persigue solo intereses particulares por muy legítimos que sean. Independientemente de las críticas que se puedan hacer de la política, la afirmación de su primacía ha de quedar en pie, más aún cuando la deriva del mundo financiero ha puesto tan en evidencia adónde puede conducir una sociedad regida solo por intereses particulares. En último término, uno de los retos más urgentes de nuestra sociedad consiste en recuperar el sentido auténtico de la política.

6.2. Justicia y Paz y el líder empresarial⁴

Pasamos a examinar ahora un documento que no tiene por objeto la crisis, aunque no falten en él reflexiones útiles para abordarla. Se trata, por otra parte, de un documento novedoso: la primera vez que el Pontificio Consejo Justicia y Paz se ocupa directamente del mundo empresarial.

El origen remoto de este texto está en el interés que suscitó en algunos centros de estudio norteamericanos la encíclica CiV y su insistencia en que la caridad debe ser practicada por todos los creyentes, cada uno de acuerdo con su vocación y el lugar que ocupa en la sociedad. Su origen más inmediato fue el seminario sobre “Caritas in Veritate: la lógica del don y el significado de la empresa”, celebrado en febrero de 2011 y organizado por el Pontificio Consejo Justicia y Paz en colaboración con el “John A. Ryan Institute for Catholic Social Thought of the Center for Catholic Studies at the University of St. Thomas in Minneapolis” y la Fundación Ecophilos. El paso siguiente fue la redacción de una especie de vademécum des-

⁴ “La vocación del líder empresarial: una reflexión” (2012), disponible en <http://www.iustitiaetpax.va>.

tinado a los empresarios, que pudiera ser utilizado también para la formación de profesores y la enseñanza en escuelas y universidades.

Sobre la favorable acogida del texto resulta significativa la comparación que hace de él Samuel Gregg, del Acton Institute, con el documento sobre la crisis financiera de 2011: se felicita de que el Consejo Pontificio Justicia y Paz evite en este nuevo documento las grandes teorizaciones y las absurdas posturas de izquierda de aquella nota para centrarse en el líder empresarial y basarse en la Doctrina Social de la Iglesia y en la ley natural, siguiendo la línea de Benedicto XVI y su idea del desarrollo humano integral.

El texto no aborda directamente la crisis, pero la crisis está en el horizonte de muchas de sus reflexiones. Aparece ya en la primera parte cuando se presentan los cuatro desafíos a que se enfrenta la empresa hoy: la globalización, las modernas telecomunicaciones, la financiarización de la economía y los cambios culturales. Merece la pena fijarse en la reflexión que se hace sobre la financiarización de la economía. Sin negar los beneficios que se han seguido del desarrollo del sector financiero, se denuncian dos consecuencias negativas de este proceso: la *mercantilización*, que reduce a precio toda iniciativa humana, y la *mentalidad cortoplacista* (n. 23). Ambas han incidido, no solo sobre la praxis empresarial, sino también *sobre la comprensión misma de la empresa*.

Por eso el documento dedica bastante espacio a la forma adecuada de entender la empresa, que parte de la crítica de una empresa concebida como puro capital financiero. En términos positivos, tres son las funciones o fines que se asignan a la empresa, funciones cuyo desarrollo va a constituir una buena parte de todo el documento:

La creación de bienes y la prestación de servicios, la organización de trabajo bueno y productivo, la creación de riqueza sostenible y efectuando su distribución con justicia (n. 72).

Con estos presupuestos, el lucro o beneficio económico no tiene sentido como último fin, sino en la medida en que está vinculado a la función social que la empresa realiza, en el marco de su responsabilidad social (n. 78):

La Iglesia reconoce el papel legítimo de la ganancia como indicador del correcto funcionamiento de la empresa. Cuando una empresa obtiene beneficios, generalmente implica que los factores de producción han sido empleados de forma correcta y que las necesidades humanas han sido satisfechas de forma apropiada (n. 51).

La rentabilidad es un indicador de la salud organizativa, no es el único, ni tampoco el indicador más importante para juzgar la empresa (). Los beneficios son como el alimento.

Un organismo debe alimentarse, pero no es éste el fin primordial de su existencia. Los beneficios son un buen sirviente, pero un pésimo maestro (n. 53).

Todas estas reflexiones desembocan en la consideración de la empresa como *comunidad de personas* (este punto se desarrolla como conclusión de la segunda parte, nn. 57–59), no solo capital financiero: su objetivo no es solo la maximización de la riqueza del accionista, ni el valor de las acciones puede ser el único criterio para medir la valía del líder empresarial (n. 23):

Cuando entendemos la empresa como una comunidad de personas, se percibe con claridad que los vínculos que nos unen no son meros contratos legales o intereses mutuos, sino compromisos con bienes reales, compartidos con otros para servir al mundo. Resulta peligroso y equívoco considerar que la empresa es simplemente una “sociedad de acciones” cuyo significado se extingue en intereses egoístas, contratos, utilidad y maximización de beneficios financieros (n. 58).

Estos textos que hemos seleccionado son suficientes para afirmar que la concepción de la empresa es muy determinante para una ética empresarial, porque esta no puede abordarse desde cualquier forma de entender la organización productiva. No deja de ser esta una de las grandes ambigüedades de esa ética empresarial (o *Business Ethics*), que tanto entusiasmo despierta en algunos ambientes.

Evidentemente la concepción de la empresa y su función productiva tiene que ver con la consideración del *trabajo humano*, otro punto al que el texto concede especial atención. Se percibe aquí el eco del concepto de trabajo subjetivo de *Laborem exercens*: el trabajador es siempre una persona humana, al servicio de la cual ha de estar el trabajo. Los trabajadores no son meros “recursos humanos” o “capital humano”. Son personas que se desarrollan como tales en el trabajo. Ahora bien, hay que asumir todas las consecuencias: concretamente, reconocer que el desarrollo de los seres humanos implica el mejor uso posible de su inteligencia y libertad (n. 47). No basta, por tanto, con que el trabajador produzca más, ni siquiera que esté mejor retribuido. Si no se le da ocasión para poner en juego su inteligencia y su libertad, lo que es más propio del ser humano, no podremos hablar de un “trabajo bueno”.

Una aplicación significativa de este enfoque es la exigencia de tener en cuenta también aquí el principio de *subsidiariedad* (nn. 47–59). Es la primera vez, que sepamos, en que este principio se aplica a la empresa, ya que la Doctrina Social de la Iglesia siempre lo había empleado en relación con la organización de la sociedad y del Estado. El texto no deja dudas:

Cuanto más participativo sea el lugar de trabajo, mayor es la probabilidad de desarrollo de los trabajadores. Los empleados deben tener voz en su trabajo, especialmente en el

trabajo del día a día. Esto fomenta la iniciativa, la innovación, la creatividad, y un sentido de responsabilidad compartida (n. 48).

Basta con estas referencias para admitir que el documento sobre el líder empresarial también suministra elementos para una reflexión ética y cristiana sobre la crisis, no tanto por las propuestas concretas que ofrece para salir de ella, cuanto por este nivel más profundo que nos lleva al trasfondo de la crisis.

7. Una síntesis conclusiva

Es conveniente terminar recogiendo algunas conclusiones que sintetizen nuestro recorrido por documentos correspondientes a épocas tan diferentes como las de las dos crisis estudiadas.

1. La crisis no se estudia en sí misma, como un fenómeno aislado, sino en una perspectiva temporal más amplia: como expresión de las deficiencias del modelo económico vigente.
2. Este modelo se concreta en unas estructuras sociales y económicas, pero tiene detrás mucho más: costumbres y valores arraigados en la gente, modos de comportamiento generalizados, que no son exclusivos de los grupos que suelen ser acusados como los más responsables de la situación o los que más se han beneficiado de ella. Aunque dicha responsabilidad debe ser exigida por la sociedad de forma efectiva, aquí interesa más subrayar esta otra dimensión de algo compartido en toda la sociedad. En el fondo se trata de una antropología, de una concepción de la persona humana, de una ética incluso. Los documentos que hemos estudiado se esfuerzan en poner de relieve este nivel más hondo de la realidad humana y social.
3. Tampoco puede ser ignorada en todo este recorrido la actividad política. Precisamente por el deterioro y la falta de aprecio social en que se debate, es más importante destacar su importancia y su especificidad: no es una actividad más, porque no es una actividad privada, sino que tiene por función velar por los intereses generales de la sociedad (por el bien común, usando la terminología ética). De ahí su función ineludible de establecer un marco para la convivencia de todos, que inevitablemente implica también la regulación de la actividad económica. Y ello ha de hacerlo el Estado desde el respeto al principio de subsidiariedad, que pretende siempre establecer un justo equilibrio

para la intervención de los poderes públicos en la vida de la sociedad y en la actividad económica.

4. No se puede excluir la exigencia de cambio para las estructuras sociales, pero no sin un cierto deje de escepticismo: poner todo el esfuerzo en ese nivel resultará a la larga poco eficaz. En estas propuestas, por lo general, es donde el pensamiento social cristiano ofrece respuestas menos originales; insiste, en cambio, con mucho ahínco en la necesidad de reforzar los motivos para el cambio.
5. No hay que concebir estos niveles como totalmente independientes: el nivel de los valores refuerza y sirve de legitimación a las estructuras sociales y también a la actividad política; y estos dos contribuyen a la socialización de aquellos criterios y valores. En este sentido resulta especialmente interesante la propuesta de CiV de revisar el universo económico desde la lógica de la gratuidad, porque con ello se apunta precisamente a poner en juego de forma efectiva nuevos valores. Es cierto que la propuesta no ha tenido el eco deseado en el mundo económico y académico, es cierto que es demasiado "radical" como para que produzca efectos a corto plazo (y esto es un inconveniente más cuando la crisis arrecia). Pero todo ello no constituye sino un desafío más para apostar decididamente por un diálogo interdisciplinar sobre estas cuestiones.

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

www.revistadefomentosocial.es

En *Revista de Fomento Social* desde 1997 hemos renovado el interés por dar a conocer al mayor número de personas nuestra producción científica. El acceso a los índices, resúmenes (*abstracts*) y palabras clave (*key-words*) es libre desde la aparición de cada número.

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

Los lectores registrados en la web tienen acceso libre a todos los artículos de la *Revista de Fomento Social* (actualmente están disponibles desde el año 1983). El acceso libre a los cuatro últimos números publicados es libre para los suscriptores a la versión impresa desde la aparición de ésta; los otros lectores tienen limitado dicho acceso.

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

A todos los lectores registrados –suscriptores o no– se les envía un correo electrónico con el aviso desde la aparición de cada nuevo número, del que inmediatamente se puede consultar gratis el índice, los resúmenes (*abstracts*) y palabras clave (*key-words*) en castellano, inglés y francés, así como el editorial en castellano y en inglés.

RFS

SIMPOSIO UNIJES

La economía civil en la perspectiva de la doctrina social de la Iglesia

Stefano Zamagni¹

Resumen: Al aceptar la invitación de UNIJES para participar en este simposio, me propuse poner en relación mi enfoque actual de reflexión y trabajo con la doctrina social de la Iglesia (DSI). Para ello articularé la exposición en dos partes: una primera parte en la que mostraré las líneas maestras de la Economía civil, surgida de la misma matriz de pensamiento que la DSI. Este paradigma ofrece grandes posibilidades de investigación y realización desde una lógica económica acorde con el principio de fraternidad; en la segunda intentaré mostrar algunas claves éticas de la doctrina social de la Iglesia, su articulación a partir de la idea de *bien común* frente a la de *bien total* y, para acabar, una propuesta de aplicación de esta lógica al flujo incesante de las *res novae*, incluyendo la configuración actual de los mercados.

Palabras clave: *bien común, doctrina social, economía civil, fraternidad.*

Fecha de recepción: 31 de enero de 2014.

The civil economy in the perspective of the social doctrine of the Church

Abstract: When I accepted the invitation from UNIJES to participate in this symposium,

L'économie civile dans la perspective de l'enseignement social de l'Église

Résumé: En acceptant l'invitation de l'UNI-JES à participer à ce colloque, j'ai décidé

¹ Universidad de Bolonia (Italia).

sium, I decided to relate my current focus of reflection and work (which is *civil economy*) with the Social Doctrine of the Church. I have articulated my speech into two different parts: the first one shows the outlines of the civil economy; it emerges from the same root than the Social Doctrine of the Church. This paradigm offers great possibilities of implementation and research from an economical logic consistent with the principle of fraternity: In the second part, I try to show some ethical keys of the Social Doctrine of the Church and its articulation from the idea of *common good* versus the idea of *total good*. Finally, I offer a proposal for the application of this logic to the incessant flow of the *res novae*, including the current market configuration.

Key words: *common good, social teaching, civil economy, brotherhood.*

de mettre en relation mon objectif actuel de réflexion et de travailler avec la doctrine sociale de l'église (DSI). Cette exposition est faite en deux parties: une première partie qui montrent les orientations générales de l'économie civile, issus de la même matrice de la pensée que la DSI. Ce paradigme offre un grand potentiel pour la recherche et réalisation conformément au principe de la logique économique de fraternité; dans la seconde, je vais essayer de montrer quelques clés d'éthiques à la doctrine sociale de l'église, son articulation de l'idée du bien commun contre le bien total et, enfin, une proposition de mise en œuvre de cette logique pour le flux incessant de les *res novae*, y compris la configuration actuelle des marchés.

Mots clé: *bien commun, enseignement social, économie civile, fraternité.*

Al aceptar la invitación de UNIJES para participar en este simposio, me propuse poner en relación mi enfoque actual de reflexión y trabajo con la doctrina social de la Iglesia (DSI, a partir de ahora). Para ello articularé la exposición en dos partes: una primera parte en la que mostrar las líneas maestras de la Economía civil, surgida de la misma matriz de pensamiento que la DSI. Este paradigma ofrece grandes posibilidades de investigación y realización desde una lógica económica acorde con el principio de fraternidad; en la segunda intentaré mostrar algunas claves éticas de la doctrina social de la Iglesia, su articulación a partir de la idea de *bien común* frente a la de *bien total* y, para acabar, una propuesta de aplicación de esta lógica al flujo incesante de las *res novae*, incluyendo la configuración actual de los mercados.

Un signo de los tiempos actuales –que merecería una lectura más atenta de la que está recibiendo– es la insistente reivindicación de la ética. Este fenómeno ha venido a sustituir aquella otra insistente llamada a la política, típica de los años 60 del siglo pasado, según la cual “todo era política”. Sin embargo, como se puede constatar, la convergencia sobre el primado de la ética decae en el mismo momento en el que comenzamos a razonar sobre cuestiones éticas concretas,

como ya había anticipado el filósofo A. MacIntyre en su célebre obra *Tras la virtud* (1982). Después de que el autor relacionara la pluralidad de teorías que caracterizaban el panorama ético contemporáneo, señalaba cómo el uso apodíctico de los principios éticos servía sólo para poner fin al propio diálogo ético. Es decir, aunque se pudiera constatar la convergencia sobre la primacía de la ética, esto no conduciría al consenso ético.

Se trata de una cuestión a la que el magisterio de Juan Pablo II se refirió de modo casi ininterrumpido. En su discurso a las Naciones Unidas del 5 de octubre de 1995, el Papa insistió sobre la idea de que es posible entenderse sobre cuestiones de orden socio-político sobre una base común compartida, porque *la ley moral universal escrita en el corazón del hombre es esa especie de gramática que sirve al mundo para afrontar la discusión sobre su propio futuro* (Enseñanzas de Juan Pablo II, Vaticano, 1995, pág. 732). En otra alocución posterior, dirigida esta vez a los miembros de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Juan Pablo II recordaba la idoneidad de la ley moral natural como instrumento de diálogo con todos. En este discurso afirmaba que si la ley moral no había asumido *de facto* esa función era por *la difusión entre los creyentes de una moral de carácter fideísta* y por tanto por la falta de *un referente objetivo para las legislaciones, que habitualmente se basan tan solo en el consenso social*.

I. La Economía civil

I.1. La Economía civil como expresión del bien común

¿Qué implicaciones de orden práctico derivan de la aceptación de la perspectiva de la ética del bien común? La primera tiene que ver con la relación entre Economía civil y crisis económico-financiera.

Estos últimos cinco años no han mostrado sólo la grave crisis del capitalismo financiero fundado sobre el endeudamiento (privado en Estados Unidos, público en la Europa mediterránea). También ha sido –y sigue siendo– un período muy importante para la Economía civil.

La crisis ha creado las pre-condiciones culturales idóneas para comprender la relevancia económica, social y ética de una visión de la economía y de las finanzas distinta y sostenible. La Economía civil es una tradición de pensamiento y de cultura civil que, sin renegar de la economía de mercado, invoca su antigua y originaria

vocación de ser aliado del bien común, un lugar de libertad y de solidaridad, y de expresión de las capabilities de la persona. De esta grave crisis, que va mucho más allá de la dimensión exclusivamente económica, no saldremos eliminando (en caso de que fuera posible hacerlo) finanzas y mercados, sino sólo con unas finanzas y unos mercados civiles y civilizadores. Conviene recordar una de las lecciones de la tradición de la Economía civil: los mercados reales, a diferencia de los que aparecen en los libros de texto, no son lugares éficamente neutrales; o son civiles, o son inciviles, *tertium non datur*. Si las finanzas y los mercados no crean valor y valores, si no crean trabajo, si no respetan y cuidan del medio ambiente, son simplemente inciviles, destruyen la economía y la civilización, como seguimos viendo también en esta fase de la crisis. Estos últimos años, que han visto agudizarse la crisis que estalló en septiembre de 2008, han mostrado, con la fuerza de los hechos y con el dolor de la gente (no debemos olvidar que esta crisis se está jugando sobre la piel de las personas, de las más frágiles, sobre todo), que la economía de mercado sobrevivirá a esta crisis sólo si es capaz de avanzar más allá de este capitalismo individualista-financiero, y encaminarse hacia una Economía civil y civilizadora.

En segundo lugar, en estos años de crisis ha aumentado el número de actores de la Economía civil. Ésta tiene dos significados y acepciones principales: la que podemos escribir con "E" mayúscula, es una tradición de pensamiento y una perspectiva sobre la economía, que lee toda la economía de un modo distinto al modo en que la lee la tradición del capitalismo estadounidense, aún dominante. Esta primera acepción no tiene que ver directamente con el Tercer Sector, y aún menos con el *non-profit* (concepto nacido en los Estados Unidos, que no capta la especificidad de la Economía civil).

Esta Economía civil, por tanto, se dirige a toda la economía y a la sociedad, ofrece un criterio de juicio y de acción para las decisiones del gobierno, de las multinacionales y de los consumidores (consumo crítico y responsable), y para las de los ahorradores.

También existe la economía civil con "e" minúscula, que puede ser usada como sinónimo (aunque sin coincidir totalmente con ellas) de expresiones como *economía social*, *privado social*, *economía motivada por ideales*, y otras. Pero también esta segunda acepción "minúscula" de la economía civil tiene su especificidad y su originalidad, ya que incluye a sujetos y protagonistas que permanecen fuera de otras visiones y definiciones. Entre estos se encuentran sujetos tales como buena parte de los agentes de la cooperación tradicional o de la Economía de Comunión que por su forma jurídica o por tradición, no entrarían ni en el *non-profit* ni en ciertas definiciones de la economía social (las más *anti-mercado*).

Los años de la crisis han visto crecer tanto la “versión mayúscula” como la “minúscula” de la Economía civil. Por una parte, ha crecido y se ha hecho más internacional la reflexión cultural de los estudiosos de la economía civil; pero también ha crecido el movimiento compuesto por quienes creen y trabajan para empresas comunitarias y solidarias, por quienes conciben el mercado como lugar en el que practicar las virtudes civiles, nacidas de un compromiso ético y espiritual.

1.2. La raíz cristiana de la Economía civil

La Economía civil, por tanto, es también y sobre todo una tradición de expresión de la cultura y del humanismo europeo, y de sus profundas raíces cristianas. Europa, como sabemos, ha dado vida a una versión propia de la economía de mercado, que nace del corazón de la *christianitas* medieval, y después del humanismo civil. Los monasterios primero y los grandes carismas mendicantes después, crearon las primeras categorías económicas y el primer léxico comercial de Europa, que posteriormente florecería con la modernidad en la Economía de mercado. Las primeras grandes ferias medievales serpenteaban a orillas de los grandes ríos europeos, y las abadías y monasterios fueron el centro de esta primera forma de comunidad económica europea, que fue grande y fecunda porque constituía una realidad más amplia que la mera economía.

Los monasterios fueron auténticas células del tronco del tejido europeo, al cual regeneraron pieza a pieza tras la caída del imperio romano. Aquellos monjes no sólo salvaban a Aristóteles, Séneca, Platón, Isaías o las cartas de Pablo, sino también cepas antiquísimas, técnicas de construcción y recuperación, de canalización y de irrigación del terreno, el patrimonio jurídico romano, las técnicas de acuñación de la moneda y antiguas costumbres comerciales.

Todo esto y mucho más fue el monacato europeo, en Occidente y también en Oriente; fue un inmenso vivero que no sólo conservó antiguas semillas, sino que incorporó nuevos injertos, dando vida a aquella extraordinaria primavera que fue y que es Europa. Las abadías y los monasterios salvaron la civilización de modo creativo, ya que fueron lugares donde se gestaron grandes innovaciones. Ellos representaron durante el medievo y, aunque con un peso diverso y menor, en la modernidad auténticos laboratorios vivos de los que tomaron vida formas de democracia (los abades eran elegidos en el seno de criterios de *gobernanza* de una cierta complejidad y articulación) y de relativa autonomía política (tanto de los emperadores como del papado y los obispos) y fueron muy importantes como paradigmas de democracia civil desarrollados en el interior de las ciudades europeas.

No debemos olvidar que en aquellos monasterios se crearon las primeras formas de división del trabajo y de organizaciones racionales del tiempo y de los lugares. La visión litúrgica de la vida y de la jornada (jalonada por las diversas *orae*), la parcelación de responsabilidades y funciones (cada monje desarrollaba su función específica en el interior del cuerpo social), fueron las premisas culturales que dieron vida a aquel sistema de cooperación racional a gran escala y a aquella coralidad productiva que evolucionaría en las formas cooperativas de las fábricas, de las ferias (que se desarrollarían con frecuencia y no por casualidad junto a las abadías: por la necesidad de la *fides* en las empresas, ciertamente, pero también por la cultura cooperativa que emanaba de ellas), y también distritos industriales europeos (la práctica del coro, tanto en el canto como en la oración, fue también una experiencia cooperativa fundamental que no sólo está en el origen de la gran tradición musical europea –Guido d’Arezzo era un monje (¿fraile?), obviamente–, sino también del *ethos* cooperativo de las empresas y del trabajo). Las primeras formas de *pin factory* organizadas sobre la base de la división racional del trabajo, de la que habla Smith en *La riqueza de las naciones*, maduraron en los molinos, en las cervecerías, en las bibliotecas y en los viñedos de los monasterios europeos, antes que en los arsenales de Venecia y de otras ciudades marineras italianas y europeas. Todo esto y mucho más se encuentra en las raíces de la Economía civil y de Europa, de sus instituciones, de sus sistemas de *welfare*, de sus mercados, que tienen diferencias específicas respecto a las versiones estadounidenses del mercado, fundado profundamente sobre una ética calvinista y su virtud característica, ética calvinista y virtudes individuales presentes también en Europa, pero junto a una ética católica con virtudes más comunitarias (que también cuando enferman –y la historia europea es también la historia de sus graves enfermedades sociales, políticas, económicas– mantienen como vocación virtudes civiles relacionales).

2. Algunas claves éticas de la Doctrina social de la Iglesia

2.1. Reivindicación de la primacía de la ética

Como he indicado al principio de este escrito, hoy uno de los signos de los tiempos es la constante reivindicación de la ética, aunque este consenso se difumine cuando queremos pasar de la simple afirmación de la primacía de la ética al consenso sobre su contenido y por tanto su alcance. Desde este punto de partida, el objetivo al que dirijo aquí mi atención es el de mostrar que la Doctrina social de la Iglesia, bajo una condición precisa, puede ofrecerse actualmente como una

vía privilegiada para favorecer, a modo de puente, una convergencia entre las muchas aproximaciones a la cuestión ética tanto en el ámbito económico como en el socio-político. La *condición precisa* a la que hago referencia es que la DSI sea visualizada no como teoría moral ulterior respecto a las muchas ya disponibles en la literatura, sino como una *gramática común* a todas ellas, en tanto que se funda sobre un específico punto de vista: el cuidado del bien humano.

De hecho, mientras que las diferentes teorías éticas –tan de moda en la actualidad– ponen su mira en la búsqueda de reglas (como sucede con las distintas versiones de la doctrina positivista de la ley natural, según la cual la ética deriva del imperio de la ley), o en el tema de la acción (pensemos en las teorías utilitaristas y contractuales), la DSI acepta como su punto de Arquímedes la idea de *estar con*. La ética, antes incluso de ocuparse de establecer los principios y de sugerir reglas, es un *hogar*, una *casa* en la que nos hacemos cargo de nosotros mismos y de los demás; en una palabra, en la que nos hacemos cargo del bien humano.

La esencia de la ética del bien común, que es el *proprium* de la DSI, es que para poder comprender la identidad del actuar humano, es preciso situarse en la perspectiva de la persona que actúa (*Veritatis Splendor*, n° 78), y no en la perspectiva neutra de una tercera persona (como hace el *iusnaturalismo*), ni de un espectador imparcial (como Adam Smith, entre los primeros, propuso en su día). Ya el Aquinate había observado que el bien moral, siendo una realidad práctica, es conocido primariamente no por quien lo practica, sino por aquél que sabe individualarlo y, consecuentemente, elegirlo con certeza siempre que es puesto en discusión.

2.2. La ética del bien común frente a la lógica del bien total

¿Qué significa *acoger el punto de vista de la ética del bien común*? Para responder, conviene tener presente que el tema central de la DSI, es decir, el fin al que ésta se orienta, es la construcción de un orden social no solamente justo, sino también fraterno. La actuación sociopolítica, de hecho, no puede ser entendida reductivamente como el conjunto de instituciones, reglas e instrumentos que sirven para asegurar la *convivencia social*, sino también y sobre todo, la *vida en común*. Ya Aristóteles había entendido la profunda diferencia entre la vida en común y la mera convivencia, que también es propia de los animales (sobre esto volveré posteriormente). Si la vida en común es el contexto en el que se realizan los planes de vida individuales, que son éticamente sensibles, entonces también ese contexto debe ser reconocido como provisto de una dimensión ética. De lo contrario, se incurriría en una flagrante contradicción pragmática. Es por esto que, como oportunamente

escribe Viola, el empeño sociopolítico pertenece a la concepción cristiana de la vida humana, y que una crítica moral de la vida política deba ser considerada pertinente, y no meramente yuxtapuesta a la argumentación política.

¿Qué hay detrás de la expresión *bien común*? Un modo simple pero eficaz de entender el significado de esta expresión es ponerlo en confrontación con el concepto de *bien total*. Mientras que este último puede ser representado con la imagen de una suma, en la que los sumandos representan los bienes individuales (o de los grupos sociales de los que está compuesta la sociedad), el bien común es identificable con una multiplicación, cuyos factores representan el bien de los individuos o grupos. El sentido de la metáfora es claro: en una suma, aunque algunos de los sumandos resulten anulados, el total seguirá siendo positivo. Más aún, puede suceder que si el objetivo es el de maximizar el bien total (p.e., el PIB nacional), convenga *anular* el bien (o el bienestar) de algunos a condición de que el incremento de bienestar de otros aumente en una cantidad mayor. En la multiplicación sucede al contrario, ya que la anulación de un solo factor convierte en cero el producto.

Dicho de otro modo, la lógica del bien común no admite la posibilidad de sustitución (o *trade-off*): no se puede sacrificar el bien de nadie –sea cual sea su situación de vida o su configuración social– para mejorar el bien de ningún otro. Y ello por la razón fundamental de que cada miembro de la sociedad es siempre una *persona humana*. En cambio, según la lógica del bien total, el miembro es un mero *individuo*, es decir, un sujeto identificado con una particular función de utilidad, y las utilidades pueden ser sumadas porque no tienen rostro (es decir, identidad) ni historia. Como ya había aclarado Aristóteles, la vida en común entre los seres humanos es muy distinta de la mera *comunidad de pastos* propia de los animales. En la comunidad de pastos, cada animal come por su propia cuenta e intenta –si es capaz– sustraer comida a los otros. En la sociedad humana, al contrario, el bien de cada uno puede ser alcanzado sólo con el trabajo de todos. Es decir, el bien de cada uno no puede ser recibido (o sea, disfrutado) si no lo es también el de los demás.

¿Por qué las nociones de *bien común* y *bien total* siguen siendo confundidas entre los académicos, generando numerosos equívocos y disputas estériles que no conducen a ninguna conclusión? La respuesta más convincente es que la cultura dominante en la actualidad está tan imbuida en el utilitarismo filosófico que, incluso los contextos que –al menos formalmente– le expresan aversión, terminan por contagiarse de sus condicionamientos prácticos. Es preciso tener presente que es con la ética utilitarista de J. Bentham (1789) con la que se afirma y se difunde la idea de que el objeto de la política es el *bien total* del pueblo, por lo que la organización del mercado

(es decir, de la economía) y de las instituciones públicas debe configurarse de tal modo que no obstaculice la consecución de dicho objetivo.

Mientras la razón utilitarista ha quedado circunscrita al ámbito socioeconómico, hemos conseguido encontrar remedio para las incongruencias que ha generado –sobre todo en lo relativo a la distribución de la riqueza–. Después de todo, ahí reside el significado último del *Estado del bienestar*, cuyo fundamento filosófico es marcadamente hobbesiano: ya que la lógica del bien total no asegura de hecho que todos los ciudadanos puedan vivir de manera decente, y ya que las situaciones de pobreza prolongada o de acentuada desigualdad entre los grupos sociales son dañinas –por razones obvias– para maximizar el bien total, se confía al Estado la tarea de intervenir *post-factum* para compensar (en el sentido de *resarcir*) a aquellos que, por una u otra razón, han quedado demasiado atrás en la carrera del mercado. Sin embargo, en años recientes, el compromiso *hobbesiano* ha mostrado ser totalmente inadecuado cuando se ha intentado extender la lógica del bien común a la esfera de lo que M. Foucault ha llamado la *biopolítica*: se sacrifica un embrión humano para aventajar, es decir, para aumentar el bienestar de algunos individuos; se legaliza la eutanasia para que ésta ponga fin a la *des-utilidad* del sufriente y de quienes deben asistirlo; etc.

Pero aún existe otra consecuencia de la perniciosa confusión entre bien común y bien total que conviene señalar, y que implica directamente al mundo católico: la sinonimia *de facto* de las palabras *caridad* y *solidaridad*. Valgan algunos ejemplos:

En el Catecismo de la Iglesia Católica (1992), el término *solidaridad* es mencionado en 23 ocasiones. En cambio, en los textos emanados del Concilio Vaticano II, el término en cuestión es utilizado tan sólo en nueve ocasiones. Cabe observar que la constitución apostólica *Gaudium et spes* no emplea la expresión *doctrina social* para referirse a la DSI, sino más bien a la *doctrina de societate*. Esta mutación de términos ni siquiera habría sido notada de no ser por la intervención, pocos años después, de M. D. Chenu, con su influyente tesis según la cual la DSI sería una mera enseñanza social de la Iglesia que se limita a leer las *res novae* que *constituyen puntos de convergencia para muchas personas y que explican de algún modo su esperanza* (M.D. Chenu, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo*, Queriniana, Brescia, 1977).

Esta tesis es como mínimo desconcertante, ya que con el justísimo objetivo de conjurar el riesgo de convertir a la DSI en una ideología, o directamente en un programa político, la vacía de hecho de su contenido de principios propios o de su

función práctico-orientativa. La disputa sería afrontada en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987), donde Juan Pablo II escribe que la DSI

no es tampoco una ideología, sino la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre [...]. Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente de la teología moral (n° 41; la dos palabras en letra redonda, señaladas por del autor).

Pero aún hay más. En el n° 2850 del Catecismo se lee que el vínculo que nos une en el Cuerpo de Cristo es la solidaridad, y no ya la caridad. Por otra parte, el sínodo de los obispos de octubre de 2005 en Roma ha producido, como conclusión de su trabajo sobre el tema *La eucaristía: fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia*, un Mensaje en el que el concepto de *solidaridad* es mencionado tres veces (n° 4, 5 y 13) y el de *caridad* tan solo una (n° 20). A nadie puede ocultarse los riesgos que corre el mensaje cristiano cuando los términos *caridad* y *solidaridad* son entendidos como equivalentes y, por lo tanto, sustituibles.

Por este motivo conviene precisar atentamente las características propias de la noción de *bien común*, el cual no puede ser confundido ni con *bien privado* ni con *bien público*. En el *bien común*, la ventaja que cada uno obtiene por el hecho de formar parte de una comunidad no puede ser escindida de la ventaja que obtienen los demás. Dicho de otro modo, los intereses de cada uno se realizan *junto* a los intereses de los demás, y no *contra* ellos (como sucede en el *bien privado*) ni *prescindiendo* de ellos (como sucede con el *bien público*). En ese sentido, el término *común* se opone a *propio* del mismo modo que el término *público* se opone a *privado*. Por tanto, es común aquello que no es sólo propio, ni aquello que pertenece a todos indistintamente. Ningún pensador contemporáneo ha visto mejor esta distinción que H. Arendt. En su célebre *Vida activa*, Arendt escribe que *público* indica *aquello que está a la luz*, aquello que se ve, de lo cual se puede hablar y discutir: *cualquier cosa que aparece en público puede ser vista y oída por todos* (1994, pág. 37). *Privado*, al contrario, es aquello que resulta sustraído a la vista. *Común*, de otra parte, es *el mundo mismo en cuanto que es común a todos y distinto del espacio que cada uno de nosotros ocupa privadamente* (pág. 39). Como tal, *lo común* es el lugar de aquello que no es propio, es decir, el lugar de las relaciones interpersonales.

¿Cuáles, entonces, el “enemigo” del bien común? De una parte, el que se aprovecha de los demás (*free rider*), es decir, el que vive a costa de los otros. De otra parte, el que se comporta como un altruista puro, y que, por tanto, anula sus propios intereses

para favorecer los de los demás. Ninguno de estos comportamientos alimenta el bien común, aunque sea por motivos y con consecuencias distintas. Ni el egoísmo puro ni el altruismo puro son capaces de hacer sostenible por sí solos un orden social humano. ¿Cuál es, entonces, el amigo del bien común? El comportamiento inspirado por el principio de reciprocidad, el cual *suen*a así: *te doy libremente algo de modo que tú también puedas devolver, según tus capacidades, a mí mismo o a algún otro*. Esta formulación contrasta claramente con el principio de intercambio de equivalentes, cuya formulación podría ser ésta: *te doy algo a condición de que tú me devuelvas algo de un valor equivalente*. Por tanto, mientras que el principio de reciprocidad postula –como ya había indicado Aristóteles– la proporcionalidad, el principio de intercambio de equivalentes postula la equivalencia.

Ninguna sociedad humana puede perdurar y ser además fuente de felicidad, es decir, de realización plena de la persona, si todos dan (al modo altruista puro del filántropo) o si todos pretenden recibir (al modo del oportunista o del *asistido crónico*), ni siquiera si todas las relaciones intersubjetivas son reducidas al esquema del intercambio de equivalentes. La confirmación a nivel cultural y la traducción práctica a nivel político del principio de reciprocidad son la garantía segura de una convivencia armoniosa y viable. Ésta es la contribución específica –aunque no sea la única– que el pensamiento católico puede y debe ofrecer a la regeneración de la *polis*. No es difícil darse cuenta. La estructura originaria del principio de reciprocidad es ternaria: yo, tú, el otro; en cambio, la del principio de intercambio de equivalentes es binaria (en el contrato sólo existe un yo y un tú). Como recuerda P. Ricoeur, es la entrada del tercero en la relación intersubjetiva lo que crea y mantiene en vida la sociedad.

2.3. La atención permanente a las res novae

¿Qué implicaciones de orden práctico y de especial interés para la realidad actual se desprenden de la acogida del discurso del bien común? Diversas y sobre planos distintos. Antes de exponer alguna, conviene atesorar una importante lección de método. La ciencia social ha formulado un teorema (Teorema de Thomas) que podría ser formulado así: *si los hombres definen como reales ciertas situaciones, serán reales en sus consecuencias*. Dicho de otro modo, la incorrecta interpretación de un fenómeno favorece una definición errada de los problemas y provoca medidas inadecuadas, si no abiertamente contraproducentes. De ahí la necesidad de un discernimiento que se nutre de estudio continuo y de investigación rigurosa. Se trata de una recomendación que los católicos no pueden decir que hayan seguido y hecho propia.

Pero esto es cierto a un nivel aún más general. Estoy pensando en el Concilio Vaticano II, que asume como interlocutor principal la representación del mundo marxista cuando, a mitad de los años 60, en el debate filosófico internacional, el pensamiento marxista se consideraba ya superado. Y sin embargo, el propio Concilio, después de haber señalado que *el género humano se halla en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero* (*Gaudium et spes* n° 4), invitaba a los creyentes a considerar como parte integrante del propio empeño en el orden temporal la lectura y la interpretación de las *res novae* de nuestro tiempo.

Si esa recomendación era válida entonces, en 1965, también hoy sigue siéndolo, y aún con mayor razón. Sirvan para mostrarlo algunas breves consideraciones: en 1965, las democracias del mundo eran 42; hoy son 88. El 60% de la población mundial vivía en sistemas sociales caracterizados por la ausencia de economía de mercado; hoy ese dato se ha reducido a una cifra inferior al 1%. Las llamadas “nuevas pobrezas” no existían aún, y los sistemas de *welfare* funcionaban con vigor en la mayoría de los países del Occidente avanzado; hoy son justamente las nuevas pobrezas asociadas a la propagación de las nuevas tecnologías de la información las que llevan a hablar de la urgencia de un *nuevo welfare*. En 1965, el fenómeno de la globalización aún no había comenzado a dar muestras de su existencia (sería preciso esperar a la primera cumbre del G-6 de Rambouillet (París), en noviembre de 1975, para conocer las medidas de privatización y de liberalización que desencadenarían posteriormente el proceso de la globalización); hoy ya se habla de la posibilidad de que las naciones celebren el “Día de la Interdependencia” más que el “Día de la Independencia”.

Aún en 1965, el conflicto social era básicamente un conflicto de intereses (justamente, ese es el conflicto entre los que tienen y los que no tienen). Hoy han explotado, junto con los conflictos de intereses, los conflictos de identidad. En la agenda de los movimientos de matriz fundamentalista no encontramos ya la lucha por la igualdad, sino la lucha por la identidad. Esto ha propiciado una auténtica idolatría de la propia identidad, en connivencia con algunas religiones que se han situado al servicio de las políticas identitarias para ofrecerles legitimación, o incluso justificación. Bastan estos pocos datos de fondo para entender cuánto trabajo de revisión habría sido necesario hacer y no se ha hecho por parte del laicado católico. Con la perspicacia profética que lo caracterizaba, Juan Pablo II, más que cualquier otro, demostró con la *Centesimus Annus* (1991) haber captado el pulso de las *res novae*. Un detalle particular confirma esta observación; mientras que en 1891 León XIII identificaba como grave problema los abusos del capitalismo y *las fantasías del socialismo* (*Rerum Novarum*, n° 11), un siglo

después Juan Pablo II denunciaba los abusos del socialismo y las ilusiones del capitalismo.

Aclarado esto, la primera implicación de lo que acabamos de decir tiene que ver con el llamado *nuevo welfare*. Como es evidente, el Estado social, en la segunda mitad del siglo XX, ha representado una institución orientada a la consecución de dos objetivos principales: por un lado, reducir la pobreza y la exclusión social, redistribuyendo el rédito y la riqueza (*función de Robin Hood*). Por otro lado, ofrecer servicios de seguridad social, favoreciendo un posicionamiento eficiente de los recursos en el tiempo (*función de hucha*). En la base del primer objetivo estaba el propósito de utilizar el poder político para compensar el orden del egoísmo con el orden de la igualdad, utilizando una expresión de John Dunn. Para el filósofo político inglés, mientras la economía de mercado capitalista constituye un formidable mecanismo para organizar el orden del egoísmo, no existe nada similar que permita organizar el orden de la igualdad (cómo hacer vivir a las personas juntas en sociedad sin que ninguno se sienta humillado, es decir, sin que nadie se perciba a sí mismo como irrelevante). Sin embargo, el intento de lograr este objetivo a través del poder político en forma de *welfare State* no ha producido los efectos deseados (e incluso, en algunos casos, la situación ha empeorado).

En la base del segundo objetivo se encuentra una justificación técnica bien precisa: las limitaciones de los mercados asegurativos privados, consecuencia del conocido problema de la asimetría informativa, que provoca la necesidad de adoptar sistemas asegurativos sociales gestionados por el Estado. El instrumento ideado para satisfacer esta necesidad ha sido, básicamente, el siguiente: los gobiernos utilizan el dividendo del crecimiento económico para mejorar la posición *relativa* de los que están peor situados sin empeorar la posición *absoluta* de los que están mejor. Sin embargo, todo un conjunto de circunstancias –derivadas de la globalización y la tercera revolución industrial (la provocada por las nuevas tecnologías info-telemáticas)– ha provocado en los países occidentales avanzados a partir de los años 80 una ralentización del crecimiento potencial, y ha comenzando a redistribuir los resultados del crecimiento entre las diversas áreas del mundo. Estos nuevos condicionantes, de naturaleza externa respecto a los gobiernos nacionales, han terminado por dar aliento, en el curso de la última década, a lo que P. Donati ha llamado el *complejo lib-lab*, que ha identificado en los mecanismos redistributivos de la tributación y de los sistemas de seguridad social la causa de la ralentización del crecimiento potencial y, por consiguiente, una escasez de recursos para la acción social de los gobiernos. La posición *lib-lab* se basa en el siguiente esquema de pensamiento: el crecimiento económico provoca como subproducto inevitable la desigualdad (una idea, por otra parte, bastante antigua, y que J. Schumpeter

expresó con la célebre metáfora de la distribución creadora: el capitalismo, mientras destruye, crea, y crea porque destruye); por tanto, no se debe evitar la aparición de desigualdades provocadas por el hecho de que se mejore la posición *relativa* de quien está bien y sin empeorar en valor *absoluto* (sino que posiblemente mejore) la posición de quien está peor.

Las consecuencias de este modo de entender el *welfare* están a la vista de todos. No sólo el viejo *welfare State* se muestra incapaz de afrontar las nuevas pobreza, sino que se muestra igualmente impotente para atajar las desigualdades sociales, en continuo aumento en nuestras sociedades. Por ejemplo, y como muestran las investigaciones del CENSIS, Italia se ha convertido ya en un país caracterizado por una *movilidad de calibre reducido*: las personas situadas en los niveles más bajos de la escala social tienen hoy mayores dificultades que antes para acceder a niveles más altos. Esto evidencia la existencia de auténticas trampas de pobreza: quien cae en ellas –por razones varias, incluida la responsabilidad personal– difícilmente consigue salir. Actualmente, la persona ineficiente es empujada fuera de la ciudadanía, sin que se reconozca la proporcionalidad de recursos. Frente a esta situación, la DSI no puede permanecer muda ni inactiva. ¿Qué mensajes provienen de la perspectiva del discurso del bien común de cara al diseño de un nuevo *welfare*? El primero es el de superar las nociones ya obsoletas, sea de desigualdad de *resultados* (aproximación *lab*), sea de desigualdad de posiciones de partida (aproximación *lib*). Más bien se trata de encontrar el modo de declinar la noción de desigualdad de las *capacidades* (en el sentido de A. Sen) mediante intervenciones que busquen dar respuesta a las personas para que éstas mejoren su posición de vida. El segundo mensaje es el de superar el convencimiento equivocado en base al cual los derechos subjetivos naturales (a la vida, a la libertad, a la propiedad) y los derechos sociales de ciudadanía (tutelados por las distintas tipologías de servicios de *welfare*) sean incompatibles entre sí, y que para defender los segundos sea necesario sacrificar o limitar los primeros. Como sabemos bien, tal convencimiento ha sido el origen de disputas ideológicas ociosas y de marginación de importantes recursos productivos.

Finalmente, conviene hacer referencia a un tercer mensaje, que invoca directamente el principio de subsidiariedad. El nuevo *welfare*, que debe conservar una orientación universalista, debe dirigir los recursos públicos para financiar no ya –como sucede hoy– a los sujetos que ofrecen servicios de *welfare*, sino a los sujetos que los demandan. De hecho, la financiación directa por parte del Estado de las agencias de *welfare* puede alterar la naturaleza de sus servicios y elevar sus costes. Cuando es el Estado quien elige los servicios o las prestaciones para los ciudadanos, necesariamente debe imponer niveles de calidad regulados en atención

al ciudadano medio. De ahí deriva, por una parte, la despersonalización en el modo de satisfacer las necesidades, lo cual genera descontento (recordemos que estamos hablando de servicios a la persona); y por otra parte, esto provoca una elevación de los costes y una bajada de la calidad, dado que se ofrece un servicio que, para algunos, es de calidad superior a la que demandan (es decir, superior a la que el ciudadano elegiría si fuese libre para ello) y para otros es de calidad inferior respecto a las exigencias reales. Pero, sobre todo, la financiación directa de parte del Estado tiende a cancelar o a modificar la identidad de los sujetos de la sociedad civil. Esto es debido a que el desembolso de fondos a estas entidades les obliga a seguir procedimientos de tipo burocrático-administrativo que tienden a anular la especificidad propia de cada sujeto, y de la cual depende, en última instancia, la creación de capital civil, y que constituye el recurso intangible que marca las posibilidades de progreso de una nación.

Para evitar dudas conviene precisar que si se quiere tomar en seria consideración el principio de subsidiariedad –como pretende la DSI–, no es suficiente que éste venga declinado en términos verticales y horizontales. Existe una tercera acepción de tal principio que tiene que ver con la reciprocidad. Se trata no sólo de afirmar, como ya plantea la declinación *horizontal* de la subsidiariedad, que *no haga el Estado aquello que puede hacer la reciprocidad*, sino también que *no haga el contrato aquello que puede hacer la reciprocidad*. De hecho, si no se reconoce esta tercera dimensión de la subsidiariedad, no tendremos ningún criterio para *preferir* a una cooperativa social o a una sociedad capitalista por acciones en la gestión de una guardería. Antonio Genovesi –y también Adam Smith– tenían bien claro este principio, aunque no utilizaran esta expresión. En cambio atribuían al amor y la amistad un puesto de primacía respecto al intercambio de mercado, sabiendo que, en las grandes empresas, donde existe división del trabajo, éste es necesario: debemos *resignarnos* a aceptar el intercambio de equivalentes, que en cualquier caso no ostenta la primacía en la convivencia civil. Para estos autores, el mercado –la “mano invisible”– interviene como ayuda, a modo de subsidio, pero no es alternativo a la práctica de la virtud civil.

2.4. El papel del mercado

Es oportuno hacer mención de una segunda implicación importante de la adquisición en el debate público de la categoría de *bien común*. Actualmente se están confrontando, y en algunos casos colisionando, dos visiones del modo de concebir cuál debe ser la relación entre la esfera económica (que podríamos llamar sintéticamente, usando una acepción amplia del término, el *mercado*) y la esfera de

lo social (o de la solidaridad). De una parte están quienes ven en la extensión de los mercados y de la lógica de la eficiencia la solución a todos los males sociales; de otra están los que, en cambio, entienden el avance de los mercados como una *desertificación* de la sociedad, la cual debe, en consecuencia, combatirlo para protegerse. La primera versión considera a la empresa como un ente “a-social” (expresión donde el prefijo “a” contiene un matiz fuertemente privativo); según esta concepción, referida a algunas tradiciones de la ideología liberal, *lo social* es distinto de la mecánica del mercado, que se presenta como una institución ética y socialmente neutral. Desde esta visión, al mercado se le pide únicamente que sea eficiente, que cree riqueza y *que haga más grande el pastel*. La solidaridad, en cambio, comenzaría allí donde termina el mercado, ofreciendo criterios para repartir el pastel (en la esfera política), o interviniendo en sectores de la sociedad no alcanzados por el mercado.

En las antípodas de esta visión encontramos otra aproximación, que considera a la empresa como esencialmente anti-social. Esta concepción, que tiene en la nómina de sus teóricos autores como K. Marx y K. Polanyi, y como expresión más visible en la actualidad algunas de las componentes del “pueblo de Seattle”, se caracteriza por concebir el mercado como lugar de abuso y explotación del fuerte sobre el débil (Marx), y a la sociedad como amenazada por los mercados: *el mercado avanza sobre la desertificación de la sociedad* (Polanyi). De aquí su llamada a *proteger a la sociedad* del mercado (y de las empresas multinacionales, en particular), con el argumento de que las relaciones verdaderamente humanas (como la amistad, la confianza, el don, la reciprocidad no instrumental, el amor, etc.) son destruidas con el avance del área de los mercados. Esta visión, que ciertamente capta algunas de las dinámicas de los mercados reales, tiende a ver lo económico y el mercado como deshumanizadores *per se*, como mecanismos destructores del *capital social* indispensable para toda convivencia auténticamente humana, además de para todo crecimiento económico.

La visión de la relación mercado-sociedad típica de la DSI, y que hunde sus raíces en el pensamiento clásico y en particular en el humanismo civil italiano, se sitúa en cambio en una perspectiva radicalmente distinta respecto a las dos visiones dominantes en la actualidad. La idea central, y por ende la propuesta de la Economía Civil, ya que emerge de la DSI, es la de vivir la experiencia de la socialidad humana, de la reciprocidad y de la fraternidad en el interior de una vida económica normal, no al lado, ni antes, ni después. Para la DSI, otros principios distintos de los de aprovechamiento e intercambio de equivalentes pueden encontrar lugar dentro de la actividad económica. De ese modo se supera la primera visión, que ve lo económico (los mercados) como lugar éticamente neutral basado únicamente

en el principio de intercambio de equivalentes, ya que es el momento económico mismo quien, en función de la presencia o ausencia de estos otros principios, deviene civil o incivil.

Pero también supera la otra concepción mencionada, que entiende el don y la reciprocidad como una prerrogativa de otros momentos o esferas de la vida civil, visión ésta aún radicada en no pocas expresiones del Tercer Sector, que tampoco es sostenible actualmente al menos por dos razones:

- a) En los mercados globalizados, la lógica de los *dos tiempos* (primero las empresas producen y después el Estado se ocupa de lo social) sobre la cual se funda la relación entre economía y sociedad (por ejemplo en el caso del *welfare State*) ya no funciona, porque ha dejado de ser cierto el elemento base de esta visión: el nexo estrecho entre riqueza y territorio, sobre el cual se pensó todo el sistema social en Occidente, y en Europa de modo particular. Actualmente, este mecanismo se ha roto a consecuencia de la globalización de los mercados. A la empresa se le pide que sea social en su actividad económica normal, y cada vez más personas advierten hoy esa exigencia, de modo que se comienza a hablar de *balance social*, de RSC, etc.
- b) El *efecto desplazamiento*. Si el mercado y, más en general, la economía se convierten en mero lugar de intercambio instrumental, se incurre en una de las paradojas más preocupantes de la actualidad: *la moneda mala desplaza a la buena*. Se trata de una de las más antiguas leyes económicas; aunque originariamente se aplicaba al flujo monetario, este mecanismo ofrece una aplicabilidad más amplia. Por ejemplo, esta ley actúa siempre que las motivaciones intrínsecas (como la gratuidad) se confrontan con motivaciones extrínsecas (como la ganancia monetaria): las malas desplazan a las buenas. El intercambio basado sólo sobre los precios y el contrato instrumental desplaza otras formas de relación humana: si me pagan por sonreír, cada vez sonreiré menos gratis; como podemos constatar en nuestras familias, si al niño se le da una paga por cortar la hierba, dejará de colaborar gratis en casa. Del mismo modo el mercado, si se basa sólo en estos principios, erosiona las condiciones de su misma existencia, que son la confianza y la propensión a cooperar.

Nuestras sociedades tienen necesidad de tres principios autónomos para poderse desarrollar de modo armónico y ser, en consecuencia, capaces de proyectarse hacia el futuro: el intercambio de equivalentes de valor (que sucede mediante el contrato), la redistribución de la riqueza (a través del sistema fiscal) y la reciprocidad (a través de las obras que testimonian la fraternidad con los hechos). Todas

las sociedades conocen esta estructura triádica; en algunas sociedades puede no existir el mercado, pero ciertamente existen formas de redistribución de la riqueza y, sobre todo, existe el don como actividad simbólica que refuerza el sentido de pertenencia a la comunidad.

¿Qué sucede cuando uno de los tres principios se reduce o anula? Si se elimina el don como reciprocidad, tendremos el sistema económico del *welfare State* de la posguerra de tipo inglés (Beveridge y Keynes). El centro de este sistema es el Estado benevolente; es el mercado quien produce con eficiencia la riqueza que el Estado redistribuye según criterios de equidad. Si se elimina el principio de redistribución, obtenemos el modelo de capitalismo filantrópico (o el *compassionate conservatism*). El mercado es la palanca del sistema, y debe ser dejado libre para actuar sin obstáculos (se trata del llamado neoliberalismo). De este modo, el mercado produce riqueza, y los ricos son caritativos con los pobres, utilizando para ello a la sociedad civil (que, en consecuencia, resulta deformada) y a sus organizaciones (entidades de caridad y fundaciones).

Finalmente, la eliminación del principio de intercambio de equivalentes produce los colectivismos y los comunitarismos de ayer y de hoy, en los que se menoscaba la lógica del contrato (a costa de generar ineficiencias y residuos). La historia hasta ahora nos ha enseñado que sólo pequeñas comunidad consiguen desarrollarse sin este principio.

La globalización está ampliando de modo formidable el área de aplicación del contrato (tanto que, a menudo, el término *globalización* se ha convertido en sinónimo de *mercados globales*) y, como consecuencia a menudo no pretendida, tiende a desplazar el área de acción de la redistribución y del don. Una *aldea global* que no se construya sobre estos tres principios no puede sobrevivir. El mismo mercado, para poder funcionar, necesita también de cierta dosis de gratuidad, que no consigue producir y replicar por sí en cantidad y calidad suficientes (no existe, de hecho, el *mercado de la gratuidad*).

La idea de actividad económica que nace de una visión semejante es la de un pueblo *con más dimensiones*: no sólo la sociedad civil se rige sobre la armonía de los tres principios, sino que la misma actividad económica no puede ser regulada exclusivamente por el principio de intercambio de equivalentes, ya que también en ella los tres principios deben ser activados, aunque sea en formas y proporciones diversas. Así, además de la empresa multinacional de tipo capitalista, encontramos también el negocio artesano, la cooperativa, la empresa social, las empresas de la "economía de comunión", realidades que, con su propia identidad, insertan

dentro del mercado la reciprocidad no instrumental. Con su operativa cotidiana, ellas reivindican la posibilidad de un mercado *de más dimensiones*, no sólo como un lugar donde practicar la eficiencia, sino también la socialidad y, sobre todo, la reciprocidad.

3.A modo de conclusión

La tradición económica europea ha sido civil y civilizadora porque ha sido también una aventura espiritual. A Europa le falta hoy *espíritu*. Cuando, después de la segunda guerra mundial, nace la primera comunidad europea, la tragedia y el enorme dolor que habían precedido y acompañado a las dos guerras mundiales crearon las pre-condiciones ideales y espirituales para imaginar y probar a realizar una tierra común de paz y prosperidad. Aquel gran proyecto europeo hoy se está alejando cada vez más de nuestro horizonte. Y para entender el motivo de esto debemos realizar el ejercicio, actualmente muy arduo, de liberarnos de las crónicas cotidianas y de la lógica del corto plazo para regresar al origen, para entender hoy nuestra naturaleza, vocación y destino. Europa, ya lo hemos mencionado, ha sido construida sobre los mercaderes y los monjes, y la han construido juntos. Los mercaderes, las grandes ferias, los intercambios, los tratados comerciales no habrían propiciado durante el medievo ninguna idea de Europa sin la acción conjunta, complementaria y co-existencial del monacato, y por tanto de Francisco y Domingo, y de tantos otros carismas. El cristianismo y sus carismas (que han heredado y reelaborado una parte de la cultura clásica y hebrea) han aportado ese aliento vital que ha generado y nutrido a Europa, incluyendo su economía de mercado, su sistema de *welfare* y su banca.

Con la modernidad, a este espíritu cristiano originario se añaden, también como germinaciones parciales, otras tradiciones ideales, que han continuado nutriendo y desarrollando Europa y su proyecto civilizatorio. Cuando en la posguerra llegamos al nuevo proyecto europeo, sus raíces eran ya muy profundas: la cristiana, la socialista y la liberal. Este espíritu triple y único de la economía europea ha sido capaz de alimentarla y vivificarla, y de hacerle alcanzar resultados extraordinarios. La Europa de hoy está en crisis no sólo por falta de una política fiscal común o por la deuda pública, sino sobre todo porque han sido menoscavadas estas tradiciones ideales que alimentaron durante siglos su espíritu. Tradiciones que aún permanecen vivas en el subsuelo, aunque con una vitalidad distinta, ya que las aguas subterráneas han perdido el contacto con los canales y los acueductos, y no refrescan ya la tierra ni a sus habitantes. Su espíritu original es ahora más

tenue, y tampoco se ven otros “espíritus” en el horizonte capaces de desempeñar la misma función vital y vivificante.

Pero, como enseñó hace cien años Max Weber y actualmente Luc Boltanski, también una economía de mercado moderna y posmoderna tiene una necesidad esencial de *espíritu* para poder vivir y crecer. El espíritu, como recuerda la cultura bíblica, es el aliento vital, lo que hace vivir y lo que indica que aún estamos vivos. Por este motivo, cuando una cultura pierde su espíritu, se interrumpe también su desarrollo civil y económico. La carestía de espíritu es hoy la primera forma de miseria que está bloqueando a Europa, apagando en sus ciudadanos el sueño y la idea misma de Europa. Hoy faltan en Europa sobre todo *nuevos monjes* y *nuevos monasterios*; falta *orare* para recrear también las precondiciones del *laborare*. Y el vacío provocado por la ausencia de monjes y espíritu ha sido colmado en el alma de las personas y de los pueblos (que hoy son, no menos que ayer, *animales espirituales*) por el consumismo, en el que las mercaderías toman el lugar de los bienes relacionales. No habríamos salido de la época de crisis que siguió a la caída del imperio romano sin el monacato, que transformó aquella gran herida en una bendición. La Europa actual no saldrá reforzada de esta época de crisis sin una nueva estación espiritual, si no es capaz de encontrar –de reencontrar– su espíritu, que antaño la fundó y que hoy puede refundarla: *sin embargo, en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras, sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo. Y nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación. No estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente, a San Benito* (A. McIntyre (2004), *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, pág. 322).

SIMPOSIO UNIJES

La democracia humillada. El orden político en tiempos de apaciguamiento

Pedro Rivas Nieto¹

Resumen: La democracia *liberal* –como sistema y como “estado de las cosas”– y el orden internacional después de 2001 pasan por una crisis de alcance mundial. El autor afirma que la ruptura con los logros de la democracia liberal, si sólo se halla integridad en ideas o regímenes políticos “puros” y no se tiene en cuenta los *bienes imperfectos*, es un error que podemos pagar muy caro. ¿Tenemos claro hacia dónde va el mundo? En primer lugar se presenta un recorrido de lo sucedido desde la caída del Muro de Berlín hasta el 11 de septiembre de 2001 y a continuación se analiza la reacción tras estos hechos, tanto en los Estados Unidos de América como en la Unión Europea. En la parte más reflexiva y propositiva, el autor hace una crítica de los “paradigmas de la equidistancia” y de la llamada “política del apaciguamiento”. En la conclusión, reacciona vigorosamente contra quienes critican irreflexivamente la democracia *liberal*. La desaparición o deterioro de ésta conllevaría la pérdida de la libertad y de la posibilidad de la justicia.

Palabras clave: *democracia liberal, libertad, pacifismo, paradigmas de la equidistancia, política de apaciguamiento.*

Fecha de recepción: 28 de febrero de 2014.

The humiliated democracy. The political order in times of appeasement

La démocratie humilié. L'ordre politique en temps d'apaisement

Abstract: Liberal democracy –as a system and as a “state of things”– and the interna-

Résumé: La démocratie libérale –comme un système et comme «état des choses»– et

¹ Universidad Loyola Andalucía.

tional order after 2001 go through a global crisis. The author claims that the break with the achievements of liberal democracy, if only there is integrity in ideas or "pure" political regimes and does not take into account the imperfect goods, is an error that we can pay dearly. We have clear where the world is going? First presents a tour of what has happened since the fall of the Berlin wall until the September 11, 2001 and then is analyzed the reaction after these events, both in the United States of America and the European Union. In its most thoughtful and purposeful, the author makes a critique of the "paradigms of equidistance" and of the so-called "policy of appeasement". In conclusion, he reacts vigorously against those who rashly criticize liberal democracy. The disappearance or deterioration of this would result in the loss of freedom and the possibility of Justice.

Key words: *liberal democracy, freedom, pacifism, paradigms of equidistance, policy of appeasement.*

l'ordre international après 2001 traversent une crise mondiale. L'auteur affirme que la rupture avec les acquis de la démocratie libérale, si seulement il y a intégrité dans les idées ou les régimes politiques «purs» et n'est pas pris en compte les biens imparfaits, elle serait une erreur que l'on pourrait payer très cher. Avons-nous une idée claire d'où va le monde? L'auteur tout d'abord présente un tour de ce qui s'est passé depuis la chute du mur de Berlin et jusqu'au 11 septembre 2001, puis la réaction est analysée après ces événements, tant dans les États-Unis comme dans l'Union européenne. Dans la partie réfléchie et délibérée du texte, l'auteur fait une critique des paradigmes «d'équidistance» et de la politique dite «d'apaisement». En conclusion, il réagit vigoureusement contre ceux qui critiquent inconsidérément la démocratie libérale. La disparition ou la dégradation de celle-ci se traduirait par la perte de la liberté et de la possibilité de la justice.

Mots clé: *démocratie libérale, liberté, pacifisme, paradigmes d'équidistance, politique d'apaisement.*

I. Introducción

Hoy hablaré en este foro de algo que, a mi juicio, debería preocuparnos hondamente porque dificulta la estabilidad de nuestros regímenes políticos. Daña a la democracia –entendida como sistema y como “estado de las cosas”, por emplear la conocida idea de Alexis de Tocqueville– y lastima al orden internacional. Esta tarde hablaré del estado del mundo tras la caída del Muro de Berlín, de las alteraciones en los Estados Unidos y en Europa después del 11-S, del surgimiento de los “paradigmas de la equidistancia” y de los ataques acerbos a los fundamentos de la democracia en tierras democráticas. Es decir, de asuntos que ponen al mundo en aprietos y facilitan que la democracia y las democracias entren en crisis, incluso a escala mundial.

Quizá mi discurso –les prevengo por sentido del honor–, suene algo *conservador* –y es probable que esto contrarie, al menos, a la mitad del auditorio–; pero si lo hago, a sabiendas de que me perjudica, es porque creo firmemente que hay que *conservar* no pocos factores de la democracia liberal que han permitido abundantes logros de la contemporaneidad. No empleo el concepto *conservador* en el sentido en el que Magris lo hacía, cuando decía con belleza que “es conservador el diablo porque no cree en el futuro ni en la esperanza, porque no consigue siquiera imaginar que Adán pueda transformarse, que la Humanidad pueda regenerarse”, reconociendo que el conservadurismo es la causa de males que, al aceptarlos como inevitables, los permite. Lo hago en otro sentido, afirmando que la ruptura con algunos logros claros de los hombres puede lastimarnos, si se incurre en el peligroso juego de hallar integridad solo en personas, ideas o regímenes políticos inmaculados; si no se tiene en cuenta que hay *bienes imperfectos* que no deben modificarse si queremos que sean de provecho. Ese *puritanismo vicioso* –permítaseme la expresión–, que solo encuentra virtud en lo que no se ha contaminado de vida, nos hace flaco favor. Porque a veces, lo que ha *servido* –como la democracia– hay que mantenerlo, pues puede seguir a nuestro servicio, al de todos los hombres. Acaso no hay que buscar nuevos caminos sino, como decía Marcel Proust, tener nuevos ojos.

Si este es, resumidamente, el estado de las cosas del que partiré, y si ya les he confesado mis convicciones, intentaré explicar, siquiera sea por encima, qué está pasando en la actualidad y por qué creo que nos afecta a todos. Vayamos, entonces, por partes: ¿Cómo se ha modificado el orden internacional en los años recientes? ¿Seguimos bebiendo de las mismas fuentes que en los tiempos de la *guerra fría*? ¿Acaso no tenemos claro hacia dónde va el mundo?

2. Desde la caída del Muro de Berlín hasta el 11 de septiembre de 2001

Cuando cayó el Muro de Berlín hace poco más de veinte años acabó el siglo más corto de la Historia humana, tal y como afirmó Hobsbawm. Acabó el siglo que duró setenta años, desde el triunfo de la revolución bolchevique hasta el fin del imperio soviético. Y en aquel momento las relaciones internacionales comenzaron a buscar nuevas bases para su desarrollo. Decía el historiador estadounidense y premio Pulitzer Arthur Schlesinger que el mundo de la guerra fría era de una “elegante sencillez”. Cualquiera sabía a qué atenerse. Sabía qué le tocaba dependiendo de en qué parte del mundo hubiera nacido; tras la caída del Muro de Berlín y la

desaparición de la Unión Soviética no se sabía. El mundo anterior tenía un orden; el mundo posterior, no. Antes se podía decir, deformando –con poca prudencia– una conocida frase del Che Guevara, “contra el comunismo siempre”. Y después, ¿qué? ¿Contra quién, siempre –suponiendo que en el complejo panorama de la política internacional sea esencial ir contra alguien–?

La verdad es que en los años noventa sólo se estaba seguro de que el mundo tenía desafíos. Y los desafíos de entonces –media docena–, que a buena parte de los estudiosos de las relaciones internacionales y a los ciudadanos normales les sonaban apocalípticos, después se convirtieron en una triste realidad. No se sabía qué iba a pasar con el polvorín postsoviético, ni con la China comunista –que aplicaba el capitalismo sin miramientos en algunas zonas de la república–, ni con las tensiones del arco islámico del norte de África y del Cáucaso –que entonces, se decía, iban a convertirse en zonas en donde se podía incubar el virus del terrorismo–; y junto a estos tres problemas, no se sabía qué podría ocurrir con la explosión demográfica del sur y con la creciente emigración posterior, con las armas de destrucción masiva y con el terrorismo internacional –que empezaba a preocupar no sólo a los ministerios del interior, sino a los de defensa, de los Estados consolidados del Occidente–.

Los tres últimos desafíos –emigración desbordada, armas de destrucción masiva y terrorismo a gran escala–, que entonces sonaban exagerados, se convirtieron en un plazo breve en una peligrosa y patética realidad que modificó la política de los Estados importantes. La duda era, por tanto, saber qué tipo de mundo se tenía entonces y a qué amenazas se enfrentaban los ciudadanos del “mundo libre”. ¿Avanzábamos hacia la unificación, o perseverábamos en la fragmentación? ¿Nos uníamos más, tal y como sugerían ciertas proclamas y la, a veces, exitosa Unión Europea, o caminábamos hacia el cisma definitivo, tal y como deseaban los abundantes nacionalismos rejuvenecidos? ¿El universalismo moral moderno contenido en los principios democráticos iba a acabar por imponerse por sí mismo, o la identidad específica de todos y cada uno de los pueblos iba a marcar el paso de la nueva era? ¿Íbamos a regirnos por normas sólidas que refrenasen las tropelías o permaneceríamos en estado hobbessiano, en permanente e inquietante lógica prebélica de guerra de todos contra todos? Lo único que se sabía de verdad era que se había acabado el antiguo mundo comunista y que pervivía el mundo capitalista, con sus bondades y maldades. Era aquél un momento de continuidad y cambio. Había surgido un *ordo novo*, un nuevo orden, y sólo hacía falta saber cuál era. Como decía Kissinger a quien quisiera escucharlo –y no suele ser bueno citarlo, dada su mala prensa, ganada a pulso–, solo se habían oído los dolores de parto.

3. Los Estados Unidos después del 11 de septiembre de 2001

En esas andaba el mundo cuando, un 11 de septiembre de 2001, un atentado terrorista sin precedentes golpeó el corazón de los Estados Unidos. Por vez primera el territorio del país más poderoso del mundo había sido atacado, no en una operación militar, sino en una agresión espectacular llevada a cabo por un puñado de delincuentes –políticos, es cierto, pero delincuentes–. El terrorismo, del que ya podía decirse que buena parte era *mundial* porque su escenario era el mundo entero, iba a cambiar el aún indefinido panorama internacional. Un nuevo enemigo huidizo como pocos se colaba entre los convencidos demócratas del Occidente.

El terrorismo universal –o *global*, en calco directo del inglés– mostró que el mundo era menos seguro y los Estados Unidos, que eran por aquel entonces la potencia fundamental sin paralelo posible, mostraron al mundo que eran vulnerables. Si el concepto fundamental que se manejaba en los círculos académicos y políticos en los años setenta del siglo XX era “desarrollo” y en los años noventa era “globalización”, en ese momento era “seguridad”. El mundo entero y la gran potencia mundial tenían nuevos enemigos y muchas naciones rechazaban la hegemonía de los Estados Unidos en el período posterior al 11 de septiembre de 2001.

Tras el 11 de septiembre de 2001 las tendencias de los años noventa cambiaron con la denominada *Doctrina Bush*, la denominación periodística de la llamada *Estrategia de Seguridad Nacional*, construida poco después de aquella fatídica fecha. Se abandonaron tanto el Nuevo Orden Internacional de George Bush padre –que se asemejaba al surgido inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial por su confianza en las instituciones internacionales y por el potente nacionalismo que propiciaba el surgimiento de nuevos Estados– como el intervencionismo humanitario y selectivo –no se olvide esto último– de Bill Clinton, y comenzó una nueva guerra contra un enemigo fuerte –el terrorismo– que había crecido junto con los cambios de la globalización.

Bush, el 6 de noviembre de 2001, dijo que ninguna nación debía dudar de que los Estados Unidos iban a perseguir y derrotar a los grupos terroristas de alcance mundial. Los actos del 11 de septiembre de 2001 –insistía– habían sido actos de guerra contra los EE.UU., sus aliados y la sociedad civilizada, y el mundo debía luchar contra ese mal porque el enemigo –el terrorismo en todas sus formas– no tenía régimen, ni religión, ni ideología, ni cuerpo concreto. Era buena idea no intentar culpar de simpatía con el terrorismo a doctrinas políticas, sistemas de gobierno o fes; era muy mala idea definir al enemigo como el mal puro, sin rostro, como un

demonio cósmico, es decir, como algo inexistente en el mundo de los hombres, porque sus consecuencias eran imprevisibles y muy preocupantes. George Bush recordaba la relación cada vez más estrecha que los grupos terroristas mantenían entre sí y aseguraba que la amenaza máxima para el mundo era Al Qaeda, un grupo de alcance universal. El problema fundamental de los grupos terroristas era que disponían de armas de destrucción masiva. Por tanto, la nueva estrategia contra el terrorismo pretendía reducir la gravedad de la amenaza y para ello se quería aumentar la vigilancia en el interior de los EE.UU. y llevar a cabo una acción vigorosa en el exterior. Se proyectaba acabar con el apoyo de los Estados al terrorismo, persuadir a los Estados reacios, obligar a aquellos que se negasen, eliminar los “paraísos” de los terroristas y se quería colaborar con la comunidad internacional para fortalecer a los Estados débiles y prevenir el refuerzo y la aparición del terrorismo. Por eso los Estados Unidos decían –en los documentos de la nueva *Estrategia de Seguridad Nacional* y en el discurso público– que era necesario apoyar a los regímenes moderados, sobre todo en el mundo musulmán, que eran los destinatarios primeros del nuevo azote terrorista.

En este *nuevo mundo*, a priori más peligroso que el anterior, nació la intención de adaptar el derecho internacional a los nuevos tiempos, y esto ya suponía cierta modificación de lo conocido y de lo reconocido por todos durante más de medio siglo. Dicho de otro modo: en la *Doctrina Bush* no se renunciaba a la diplomacia –porque era necesaria y a ella se apelaba en la prevención– pero se robustecía el empleo de la fuerza. Aparecía la noción de *legítima defensa ampliada* porque se creía que era necesaria para garantizar la seguridad de los Estados y para modificar un derecho que servía de poco ante las nuevas amenazas. Las democracias podían cambiar, y debían hacerlo, o así se creía. Por ello Bush hablaba de la necesidad de extender la democracia por el mundo, de mantener buenas relaciones con las potencias y de derrotar a los terroristas y a los tiranos. De hecho, en la *Doctrina Bush* se decía que la etapa posterior al 11-S era la mejor oportunidad desde el nacimiento del estado-nación en el siglo XVII para construir un mundo en el que las potencias vivieran en paz, en vez de prepararse para la guerra.

Fuera como fuera la idea era clara: los EE.UU. querían estar preparados para actuar solos allá en donde sus intereses y responsabilidades lo requirieran. Frente a las nuevas amenazas la disuasión de la *guerra fría* ya no funcionaba. Hacían falta nuevas respuestas para las nuevas amenazas. Sin embargo, del viejo concepto disuasorio permanecía una idea muy clara: para mantener la paz era necesario un poder militar fuerte y la voluntad de hacer uso de él en caso de necesidad.

Este era el orden internacional modificado tras la caída del Muro de Berlín y tras los atentados de septiembre de 2001. Ese era el mundo en que el terrorismo se había convertido en una nueva fuerza que amenazaba a los Estados, las naciones, las libertades, las haciendas y las vidas de los ciudadanos, y que iba a transformar la manera de enfrentarse a los problemas. Se ponía en peligro, tanto por el efecto del terrorismo como por las respuestas que los Estados le dieran, la calidad de la democracia y la estabilidad de las democracias. Podían entrar en crisis. Es más, dentro de Occidente parecía haber dos visiones, la europea y la estadounidense, y no parecían entenderse.

4. La Unión Europea después del 11 de septiembre de 2001

Los europeos hicieron lo que les tocaba. El efecto inmediato de la *Doctrina Bush* fue que la Unión Europea intentó ponerse de acuerdo para inventar una doctrina estratégica europea, muy difícil si se tenía en cuenta su naturaleza y su elevado número de miembros. Para la UE eran más importantes la globalización y el fin de la *guerra fría* que el 11-S, tal y como mostraban la actividad nuclear de Corea del Norte o la proliferación de armamento en Oriente Próximo. Y en junio de 2003, Javier Solana, *mister PESC*, presentó un documento en el que se decía que era deber de Europa compartir la responsabilidad de la seguridad del mundo. Sin embargo, Europa creía que las amenazas más importantes no eran las que por tales tenían los Estados Unidos, sino las viejas, es decir, los conflictos regionales antiguos –como el árabe-israelí, o el de Cachemira–, el hambre, la corrupción, los riesgos medioambientales y la dependencia energética de Europa con respecto a otras zonas del mundo. Por supuesto que el terrorismo, las armas de destrucción masiva y los Estados rotos –en los cuales podía medrar el terrorismo y el crimen organizado– eran graves problemas, pero no mayores que los que ya habían dañado la convivencia.

Como respuesta a estas dificultades la Unión Europea proponía medidas sorprendentes: extender la estabilidad de la que ella misma disfrutaba a sus vecinos y al resto del mundo, proteger los derechos humanos, promover el libre comercio y el desarrollo y reforzar a la ONU tomando como base el derecho internacional, además de dotarla de instrumentos eficaces. Lo que esto significaba era que en la doctrina de seguridad que presentaba Solana se daba menos importancia a los medios militares que en los Estados Unidos, aunque se reconocía la necesidad de aumentar los recursos para la defensa, y no se hablaba de los ataques anticipatorios –o preventivos– aunque se mencionaba la necesidad de estar preparados

para actuar antes de que se produjera una crisis. También se insistía en que había que reforzar los vínculos con los Estados Unidos.

La propuesta europea era una extraña mezcla en la que no se sabía bien a qué se le daba importancia y resultaba confusa para aquellos momentos, en los que había zonas del mundo sin Estado en donde imperaba la ley del más fuerte. Era desconcertante porque no se decía cómo extender las bondades cotidianas del continente. No en vano, la ruptura del orden bipolar y la aparición del unipolar habían permitido que aparecieran conflictos que el orden anterior escondía, y eso planteaba graves desafíos al siglo que acababa de comenzar. Porque el tráfico en armas, en drogas o en seres humanos –sin ir más lejos– mostraba claramente tanto la inseguridad mundial como que para vencerlos había que actuar de forma conjunta. Había experiencia suficiente para saber cómo avanzar en esa lucha pero era necesaria una visión menos rígida de la soberanía nacional, un refuerzo de las instituciones multilaterales, o nuevos conceptos de frente bélico, conflicto, frontera o campo de batalla. A simple vista, no parecía sencillo hacerlo.

5.Y revivieron los paradigmas de la equidistancia...

¿Qué ocurrió? Que en este mundo inseguro apareció –o reapareció, quizá– como respuesta a los “excesos” de todas las partes –que con frecuencia se simplificaban en dos cosas, el unilateralismo conservador estadounidense y el fundamentalismo islámico– una especie de *sensibilidad equidistante* que empezó a ganar adeptos, y hubo quien intentó convertirla en paradigma nuevo de las relaciones internacionales en la conocida Alianza de Civilizaciones (AC) como fórmula que garantizaba la calidad de la democracia, la estabilidad de las democracias y el respeto a las diferencias de todos los pueblos y de todos los regímenes políticos del mundo.

No toca hablar en esta conferencia de la Alianza, porque ya se hablado y se ha escrito sobradamente de ella, pero sí cabe reflexionar brevemente sobre algo que le atañe y que concierne a lo que estoy contando: ¿sus hermosos postulados, su apacible lirismo, servían para enfrentarse a los problemas del mundo? ¿Era un compendio de intenciones eficaz para frenar a los *bárbaros*, fuera cual fuera su origen y su color ideológico? ¿Eran –y son– los extremismos exacerbados “de ambos lados” los causantes de los problemas y de la crisis de la democracia y de las democracias –tal y como dice la AC–, o había –y hay– más extremistas en un lado que en el otro? Porque si se quiere lograr equidistancia entre los “radicales” de ambos lados sería necesario que hubiera la misma radicalización en todas las partes, cosa que no es cierta –por ejemplo: ¿hay grupos terroristas prooccidentales

con intención de acabar con todo lo distinto a ellos? ¿Hay Al Qaeda o Hezbolás occidentales? ¿Hay volúmenes de población parejos, en Occidente y en Oriente, que comulguen con ideas radicales y que amparen la violencia sin límites contra el enemigo?-. Es más: ¿Es posible plantear como fórmula útil para las dificultades mundiales esta neutralidad de *los paradigmas de la equidistancia*? ¿Se puede hablar del poder de la educación para solventar estos problemas, educación cargada de valores ilustrados y, por tanto, etnocéntrica? ¿Se puede hablar de la igualdad de género, de la globalización de los movimientos juveniles –como repite hasta la saciedad la AC– y al mismo tiempo ser equidistantes? ¿Es que en ciertas zonas del mundo cabe siquiera plantearse la igualdad, no ya de género, sino entre los seres humanos? A todo esto se puede responder con un sencillo “no”.

No faltan quienes dicen que esta nueva “perspectiva democrática” que no toma partido claro, que se mantiene a la misma distancia de todo, es hermosa, pero ingenua; bella, pero inoperante. Yo diría algo más. Diría que está preñada no sólo de buena voluntad, sino de ideología. En su fondo está el *buenismo internacionalista*, que se fortalece precisamente en un momento en que el orden internacional requiere fórmulas alejadas por completo de esta tendencia. Y para que ese buenismo prospere, hace falta que se dañe la legitimidad de las democracias liberales, que son, de momento, las únicas que han sido medianamente eficaces para equilibrar libertad, prosperidad, derechos y deberes en el mundo conocido –en el desconocido no se sabe, pero hay experimentos que si salen mal pueden tener pavorosos efectos-. En nuestros días la seguridad de los países –incluso de las *civilizaciones*, por emplear tan usada terminología– depende de la libertad del resto. Y como un país no puede salvarse a sí mismo en solitario, no es posible quedarse dentro de las propias fronteras, ya sea para protegerse, o tan solo para vivir o sobrevivir, en autarquías prodigiosas. La política, si quiere garantizar la estabilidad del orden internacional, debe basarse en unos pocos principios claros compartidos por la mayoría, sea ésta occidental o no, musulmana o no. El grueso de la gente debe estar convencido de que la democracia tiene virtudes que no tienen otras formas de gobierno. Y esto no se logra con iniciativas baladías.

6. La política del apaciguamiento o cómo demoler la democracia liberal

¿Cómo es posible, entonces, que fórmulas ineficaces gusten tanto, y calen tanto, en las sociedades y en los ciudadanos? ¿Cuál es la explicación? A mi entender se debe a varios principios que voy a desarrollar ahora y que tienen que ver con una

mentalidad propia del *apaciguamiento*, más que con la defensa comprometida de la democracia y de los principios morales universales en los que se basa.

1. No son pocos los ciudadanos que están persuadidos de que la paz es un derecho que se consigue por el mero hecho de enunciarlo y de prescindir del empleo de la fuerza. Se suele pensar que la fuerza, por definición, ya sea legal o ilegal, empeora las cosas. Y no me refiero a la violencia, *vis injusta* según Aristóteles, y a la que se debe despreciar, sino a la fuerza. Es habitual pensar que siempre es mala, grosera e innecesaria; y es cierto que suele serlo. Pero la Historia, desde Tucídides, así como la reciente del siglo XX, que aún marca nuestras vidas cotidianas, enseña lo contrario. Nos dice que el empleo decidido de ella –o a veces la simple amenaza– puede frenar a los tiranos, advertirles de que se está dispuesto a combatirlos, a veces a alto precio. Sin ella –y sin su amenaza– Stalin habría llegado a París, tal y como hicieron los cosacos un siglo antes. Y el Tercer Reich se habría extendido hasta crear un orden internacional nacionalsocialista, tal y como parecía probable a mediados de 1941. En el reciente siglo XX Winston Churchill recordaba con sus palabras y con sus actos que la seguridad, la libertad y la paz dependen de la fuerza de las convicciones, pues cualquier cesión ante un dictador es una invitación a otra exigencia. Recuérdese uno de sus más famosos discursos, pronunciado el 4 de junio de 1940 en la Cámara de los Comunes, cuando la culta y civilizadísima Francia estaba casi derrotada, en el que Churchill decía a sus compatriotas –y al resto del mundo– que debían combatir con creciente confianza y creciente fuerza en las playas, en las colinas, en cualquier lugar, sin rendirse jamás, porque no había más remedio que hacerlo. Y el 18 del mismo mes insistía en que si se flaqueaba en la batalla, el mundo entero se hundiría en el abismo de una nueva era oscura. Es verdad que se refería, de modo tan impetuoso, a la Segunda Guerra Mundial y al nazismo. Pero esa misma reflexión debe mantenerse de forma vehemente en nuestros días si nos referimos a los violentos y a los autoritarios. Ese juicio hay que conservarlo, profese el dictador a quien se combate el credo o la religión que sea. Da igual.

2. De ahí que si la paz es un derecho inalienable obtenido de prescindir de la fuerza, la alternativa a la fuerza sea siempre, y sin restricciones, la negociación y el diálogo –confundiendo, por cierto, estos dos términos, como si fueran sinónimos–. En esta *nueva negociación* del siglo XXI se prescinde expresamente de la amenaza de la fuerza porque parece poco ética, y se enarbolan principios morales puros. El diálogo es el bálsamo de Fierabrás que sirve para entender al otro, para situarse en su lugar, porque el otro –se diría–, por el hecho de serlo, siempre tiene parte de razón, sea un hombre de paz o un canalla. De esta forma, en permanente diálogo, se puede lograr el acuerdo, el consenso, mediante la cesión de buena fe

de las partes. Se olvida con este razonamiento que en política, como en la vida, la moralidad pura es narcisista e ineficaz. Y que si la política es el arte de lo posible hace falta dar respuestas morales a las congojas que se le presentan al ciudadano, pero también prácticas, pues de no hacerlo se perjudicará su vida. Mucho más de lo que se suele pensar.

3. Por tanto, este pensamiento de marcado carácter relativista niega la objetividad, la universalidad de ciertos principios y coloca a todos –aunque no se desee– en la senda de la *banalidad del mal*. Si se hiciera lo anterior, Arendt tendría de nuevo la razón, lo cual sería preocupante porque se estaría repitiendo una corrupción atroz: si no se puede juzgar de manera objetiva porque todo es relativo, se banaliza, por ejemplo, el Holocausto o el crimen. O aún peor: se vuelve relativo lo que le dé la gana a cualquiera, y absoluto lo que le apetezca –por ejemplo: ¿el régimen de Irán no hace algo parecido al hablar del Holocausto y, a la vez, de Israel? ¿Acaso no relativiza o niega las maldades de uno, y absolutiza las maldades de otro?– Y se cree, a veces de buena fe, que se puede llegar a acuerdos con quienes violan el orden y los derechos más elementales, como la vida. ¿Se puede llegar a acuerdos con Al Qaeda, Hamás, o Hizbolá? ¿Se puede llegar a acuerdos con quienes creen –póngase acá lo que se quiera: extremistas religiosos de la peor especie, derechistas brutales, fieros izquierdistas– que el único derecho del otro es ser eliminado de la faz de la Tierra? Es difícil hacerlo; peor aún, es imposible. Creer que es posible llegar a acuerdos con regímenes o personajes de este jaez es una versión renovada, y empobrecida a mi entender, de la clásica política de apaciguamiento que abundó en Europa a finales del primer tercio del siglo XX, poco antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, en donde se creía que transigiendo con el monstruo podría satisfacerse para que dejara en paz a sus potenciales víctimas. ¿No se pensaba en algunas experimentadas cancillerías europeas que si se le entregaban los Sudetes a Hitler, su ambición se colmaría y él se calmaría? ¿O que si se aceptaba la ocupación japonesa de Manchuria, el Japón se amansaría? Podemos trasladar esto a nuestros días: si se es comprensivo con los postulados de Al Zawahiri –o con los de cualquier otro fanático semejante– y se soslayan las responsabilidades de la comunidad internacional, se calmará–.

4. Posiblemente todo este entramado se puede orquestar porque, incluso en el mismo Occidente, se desconfía de la democracia liberal. No hablo de duda sana, que es razonable, sino de desconfianza de raíz. La democracia liberal como forma de gobierno suena a derechismo de la peor especie, a anacronismo, a injusticia, a arbitrariedad. Pero es sabido que la suelen detestar quienes rechazan el parlamentarismo y optan por la involución, o por la revolución –que a veces, de facto, coinciden–; es decir, la rechaza desdeñosamente cierta derecha autoritaria y, de

momento, residual, y cierta izquierda que sigue considerando que la democracia que conocemos es una retorcida emanación del pensamiento burgués. Los fundamentos de la democracia liberal –dicen estos últimos– corresponden a un tiempo histórico pretérito superado por los acontecimientos y por la ideología. Y sugieren, en una especie de ideario marxista resurrecto, que soslayando los principios del Estado demoliberal se alcanzará un tiempo en el que las naciones podrán entenderse en armonía. Se aspira a demoler la democracia liberal, y la propuesta subyacente, o a veces expresa, que es una *nueva democracia* cuyo contenido y naturaleza se desconoce, carece de solidez teórica y práctica. Es lo que ocurre con el modelo de democracia venezolana, la del socialismo del siglo XXI, en el que el resultado, si se tiene en cuenta lo que afirma esa doctrina y plasma en la constitución política de la república, es un Estado que tiene cinco poderes, y no tres. Alarma este *progreso*. Por resumirlo: se entiende que la democracia liberal es una experiencia histórica, de facto superada, de la civilización occidental.

5. Es posible que esto enlace con la idea de que la democracia y el capitalismo –ya sea corregido o no, es decir, social y democrático de derecho, o puro y duro– son una amenaza. Su triunfo planetario tras la desaparición del imperio soviético ha molestado más de lo que quizá se suponía. Si la globalización ha extendido males, es cierto, pero también las comunicaciones, el comercio y las culturas, hace lo propio con la democracia. Y como ésta se relaciona directamente con el capitalismo, parece que ambos son enemigos de un orden internacional justo –pues a ambos se les achacan, a veces, las culpas de todo lo injusto que ocurre en el mundo–. El combate contra la globalización –no contra sus desmanes o sus errores, sino contra ella entera– es la bandera de todo esto.

6. El relativismo imperante, que niega la objetividad y la universalidad, lleva a decir que los valores se subordinan a las civilizaciones. Es decir, cada sociedad ha de seguir su propia senda y no se pueden juzgar desde fuera de una cultura sus valores. No caben juicios metaculturales, que es algo que decía el marxismo. Por tanto, no se puede juzgar a una dictadura –sobre todo si critica a Occidente, que es responsable directo o subsidiario de casi todo lo malo que ocurre en el mundo–. Es más, si todo es relativo, será relativa la legitimidad de la lucha contra el terror, pues ésta es siempre es una injerencia de carácter etnocéntrico en los asuntos internos de los países. Se dice, por tanto, que la democracia podrá ser distinta en cada lugar y cada sociedad deberá seguir su camino. Sin embargo, esta misma razón resulta perturbadora por la profunda contradicción que encierra, pues si los valores se subordinan a las civilizaciones, ¿cómo es posible que se critique de forma objetiva a las democracias liberales? ¿No cumplen acaso con sus valores? ¿No tienen derecho a defender lo que creen, como hacen, por

ejemplo, los regímenes autoritarios al modo de Castro, las teocracias islámicas o cualesquiera otros regímenes?

7. Por si fuera poco se entiende que la lucha contra el radicalismo en todas sus formas parte de una actitud arrogante y neoimperialista, que es responsable en buena medida de aquél. Es decir, el intento de “imponer” la democracia y los elementos culturales occidentales justifica la respuesta violenta de quienes se ven violentados por estas imposiciones. Cabría pensar, visto esto, si la defensa de los derechos humanos, la división de poderes, la igualdad ante la ley o la igualdad de hombres y mujeres es un pernicioso vicio occidental, o un criterio universal que mejora la convivencia y equilibra los derechos y deberes de las gentes de una forma moderadamente eficaz y justa. Sin embargo, no faltan quienes aseguran que cuando Occidente ceje en su empeño de imponerse al resto del mundo, acabará el radicalismo. Occidente es el agresor. Siempre. Y si esto se cree en ciertos sectores de Occidente “comprensivos” con los radicales y críticos a rabiarse con el mundo occidental –que, pese a sus muchos defectos, garantiza sus libertades– los radicales, que conocen las flaquezas occidentales mejor que Occidente mismo, no solo lo creen, sino que se aprovechan de ello en todas sus formas.

Es decir, hay una *corriente* de pensamiento, o más bien una *tendencia*, que entiende el mundo de esta forma y que quiere alterar las alianzas, especialmente las trasatlánticas, convencida de que para la causa de la justicia y de la libertad son peores, por ejemplo, los Estados Unidos, con sus rancios convencionalismos y sus tosquedades de toda laya, que los regímenes sometidos estrictamente al cumplimiento de la *sharia* –por ejemplo– y que lapidan a las adúlteras, o que ahorcan a quienes mantienen relaciones homosexuales, como el iraní. Nótese que no se habla de ciudadanos o de personas –cuya calidad no depende del origen geográfico, ni de la raza, ni de la religión–, sino de regímenes políticos. Impresiona que se produzcan confusiones tan interesadas de ese calibre.

Para esta corriente, para esta tendencia, buena parte de los principios acordados tras varios siglos de convivencia y de defensa de los derechos y de los deberes logrados tras la Ilustración, deben transformarse. Y su lógica transparente y lineal puede encontrarse en el puñado de razonamientos que diré a continuación: el Estado–nación es conservador y, por tanto, se puede disolver y debe hacerse sin complejos. Si, además, como parece comprobarse mal que bien, se avanza en la construcción de la Unión Europea, la Historia pide una transformación del viejo Estado–nación. Añádase que la paz, objetivo supremo, está por encima de todo lo demás y cabe cualquier cosa por lograrla –aunque en el empeño en defenderla se deje avanzar a los bárbaros que aniquilarán a la paz–. Súmese a

esto, dentro de la lógica relativista, el reconocimiento del derecho de los países a hacer lo que quieran, por tanto pueden mantener regímenes autoritarios sin mediaciones externas –sobre todo si proceden de actos revolucionarios–. Así que cualquier tipo de presión a un régimen que no sea democrático será ilegítimo. En consecuencia, el intento de hacer avanzar la democracia es siempre injerencia y colonialismo de nuevo cuño. Si se permite su avance, habrá más problemas que soluciones, por eso hay que entenderse con los regímenes no democráticos, y no intentar modificarlos. ¿Por qué? Porque se entiende que la globalización –que es *liberal*– y el orden democrático –*fundamentalista*, si aspira a ser preeminente en el mundo– son una amenaza para la seguridad más grave, verbigracia, que el terrorismo –que es una respuesta lógica, y quizá legítima, a aquélla–. Así que la globalización y la democracia encienden los ánimos, más que calmarlos.

7. Breve conclusión

A mi entender, estos principios están en la base de algunos poéticos pensamientos que critican ardorosamente a la democracia, y creo que buena parte de la gente que los defiende de buena fe es porque desconoce sus efectos –si supiera qué implican, probablemente no lo haría–. Hay tras ello vocación de construir un régimen político pacifista –no pacífico– del siglo XXI, en donde los pueblos convivan en paz e impregnen a las sociedades de entendimiento y colaboración: esto es, regímenes nobles, limpios y amantes de la paz, que enarboles los más hermosos principios, partidarios del diálogo y que renuncien a la fuerza. No obstante, no se dice cómo se aplica el diálogo allá en donde hay gentes que no quieren dialogar, quizá porque no se sabe cómo hacerlo.

Todas estas hermosas ideas, a las que cualquier ciudadano –también quien les habla– puede adscribirse sin dificultad, insisten en que la paz es el resultado del diálogo. Se diría que si demócratas y no demócratas hablan, si occidentales y musulmanes hablan, si quienes están enemistados, sean cuales sean los motivos, hablan entre sí, tendrán paz. Pero no es verdad, como no lo es la repetida idea que las madres suelen decir en casa para que sus hijos no peleen en la escuela, “dos no riñen si uno no quiere”. No es verdad cuando se es niño, y sigue sin serlo de adultos, porque es un principio errado. Si uno quiere reñir de verdad, y otro no, el uno tendrá más probabilidades de éxito. Por si fuera poco, no hay actualmente un problema entre concepciones distintas del mundo que haya que resolver mediante el diálogo. El problema es que unos radicales quieren imponer al resto su visión del mundo por la fuerza y todos somos potenciales víctimas. Hablando entre nosotros

y con ellos no vamos a frenar al agresor y a obtener la paz. Al contrario, si lo hacemos, perderemos la libertad y la posibilidad de la justicia.

Si en virtud de esta visión del mundo se rechaza expresamente el uso de la fuerza en las relaciones internacionales, si se plantea la disposición a entenderse con cualquier Estado y régimen aplicando las políticas de apaciguamiento, si se reconoce la legitimidad de cualquier gobierno aplicando la idea de que cada sociedad tiene su propio modelo de desarrollo aunque no se respeten los derechos humanos y si se soslaya el viejo principio que pretendía unir a las democracias frente a quienes quieren acabar con las libertades, iremos por mal camino, el de la crisis internacional del sistema político. En realidad, con esta ideología –o con el exceso de buena fe de algunos “supertolerantes”– se le dejará expedito el paso a los violentos. Jamás se le habría ocurrido hacerlo a quienes experimentaron la barbarie de Hitler o de Pol Pot, o a quienes aprendieron de ella. Sin embargo, a comienzos del siglo XXI, los ciudadanos corrientes cuya libertad sobrevive gracias a que otros se enfrentaron y se enfrentan al radicalismo de obra y de pensamiento, lo permiten –lo permitimos, quizá– llevados de la generosa disposición a aceptarlo todo. Como si doblegarse ante el mal volviera mejores a quienes lo hacen y beneficiara a otros hombres.

Delibes, en *Un mundo que agoniza*, en donde relacionaba la erosión de la naturaleza con la del entorno cultural, decía de soslayo que cuando se degrada el mundo natural, es fácil degradar lo humano que cultivan en él quienes lo habitan. Hay una creación humana, caracterizada por su calmada nobleza, a la que se humilla sin avergonzarse de hacerlo: la democracia. Y aunque puede dar respuesta a pocas cosas, porque no tiene recetas para solucionar “el problema de la vida” –quizá porque “el problema de la vida” no existe, como decía Wittgenstein, pues hay muchos y distintos problemas, bastantes de ellos sin solución–, sí permite que la existencia humana, cuando es colectiva, transcurra sin excesivos sobresaltos, o con menos confusiones de las que tendrían lugar en otro estado de las cosas. Defenderla no solo es comportamiento propio de caballeros –como decía Borges de las causas perdidas–, sino un acto de rebeldía inconformista, un proyecto moderno que hace más habitable el mundo. Creo firmemente en esto que les digo. Por eso, a mi modesto entender, debemos esforzarnos en *mantener* activa y vigorosa la sencilla democracia, la serena democracia, aunque solo sea para que el diablo, que es conservador, no gane la partida.



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

SIMPOSIO UNIJES

El concepto de empresa en la encíclica *Caritas in veritate*: una aproximación desde la economía de comunión

Ricardo Aguado Muñoz¹

Resumen: La doctrina social de la Iglesia, desde la *Rerum Novarum* de León XIII (1891) hasta la *Caritas in Veritate* de Benedicto XVI (2009), ha propuesto un modelo de empresa basado en la libertad individual para la puesta en marcha de iniciativas empresariales conjugado con la responsabilidad social y el respeto medioambiental. De esta manera, la misión principal del empresario no consistiría en maximizar de cualquier manera el beneficio empresarial, sino en convertirse en un innovador que genera e impulsa proyectos. De manera expresa, en la encíclica *Caritas in Veritate* se anima al empresario a ir más allá de la lógica del beneficio, sin renunciar a él. De igual manera, se pone de manifiesto la importancia de la empresa como un valioso lugar de creatividad y de generación de puestos de trabajo, riqueza y nuevos productos y servicios. Adicionalmente, en la encíclica se señala que la gestión de la empresa debe responder no solamente al interés de sus propietarios, sino también al interés del conjunto de sujetos que se relacionan con ella (trabajadores, clientes, proveedores,...) y al interés del entorno social en el que se inserta, teniendo en cuenta la sostenibilidad ambiental de ese mismo entorno. En esta comunicación, en primer lugar, se presentarán los principios básicos sobre los que se asienta actualmente la economía de mercado. En segundo lugar, se efectuará un breve repaso de las ideas principales de la encíclica *Caritas in Veritate* sobre la actividad económica y empresarial. En tercer lugar, se introducirá la idea de "economía de comunión" y será analizada a la luz de la encíclica *Caritas in Veritate*. El artículo se cierra con un apartado de conclusiones.

Palabras clave: *Caritas in veritate, economía de comunión, economía de mercado, homo economicus, lógica del beneficio, modelo de empresa.*

Fecha de recepción: 31 de enero de 2014.

¹ Deusto Business School. Universidad de Deusto, Bilbao.

The concept of business in the encyclical *Caritas in Veritate*: an approach from the Economy of Communion

Abstract: The social doctrine of the Church, from the *Rerum Novarum* of Leo XIII (1891) to the *Caritas in Veritate* of Benedict XVI (2009), has proposed a model of enterprise based on individual freedom for the implementation of entrepreneurship with social responsibility and respect for the environment. In this way, the main mission of the entrepreneur would be not on maximizing business benefit in any way, but to become an innovator that generates and promotes projects. Expressly, in the Encyclical *Caritas in Veritate* is encouraged to the entrepreneur go beyond the logic of profit, without renouncing it. Similarly, it gets highlighted the importance of the company as a valuable place of creativity and generation of jobs, wealth and new products and services. Additionally, the Encyclical states that the management of the company should respond not only to the interests of its owners, but also the interest of the set of subjects that relate to it (employees, customers, suppliers,...) and the interest of the social environment in which it is inserted, taking into account the environmental sustainability of that same environment. In this communication, in the first place, the basic principles on which the market economy currently sits will be presented. Secondly, shall be a brief overview of the main ideas of the Encyclical *Caritas in Veritate* on economic and business activity. Thirdly, it will introduce the idea of “economy of communion” and it will be analyzed in the light of the Encyclical *Caritas in Veritate*. The article closes with a section of conclusions.

Key words: *Caritas in veritate*, “economy of communion”, market economy, homo economicus, logic of profit, model of enterprise.

La notion d'entreprise dans l'encyclique *Caritas in Veritate*: une approche de l'économie de communion

Résumé: La doctrine sociale de l'église, depuis le *Rerum Novarum* de Léon XIII (1891) à *Caritas in Veritate* de Benoît XVI (2009), a proposé un modèle d'entreprise basé sur la liberté individuelle pour la mise en œuvre de l'esprit d'entreprise avec la responsabilité sociale et respect de l'environnement. De cette façon, la mission principale de l'entrepreneur serait pas sur la maximisation des avantages pour l'entreprise en quelque sorte, mais pour devenir un innovateur qui génère et promeut des projets. Expressément, dans l'encyclique *Caritas in Veritate* est encouragé à l'entrepreneur vont au-delà de la logique du profit, sans renoncer à elle. De même, il obtient a souligné l'importance de la société comme un précieux lieu de créativité et de génération d'emplois, de richesses et de nouveaux produits et de services. En outre, l'encyclique montre que la gestion de l'entreprise doit répondre non seulement à l'intérêt de ses propriétaires, mais aussi à l'intérêt de l'ensemble des sujets qui s'y rapportent (employés, clients, fournisseurs,...) et à l'intérêt du milieu social dans lequel elle est insérée, compte tenu de la durabilité de l'environnement du même environnement. Dans la présente communication, en premier lieu, seront présentés les principes de base sur lequel se trouve actuellement l'économie de marché. Deuxièmement, doit être un bref aperçu des idées principales de l'encyclique *Caritas in Veritate* sur l'activité économique et commerciale. Troisièmement, l'idée de «économie de communion» sera introduite et elle sera analysée à la lumière de l'encyclique *Caritas in Veritate*. L'article se termine par une section de conclusions.

Mots clé: *Caritas in veritate*, économie de communion, économie de marché, homo economicus, logique du profit, modèle d'entreprise.

I. Introducción

La aparición de propuestas alternativas a la economía de mercado comenzó prácticamente al mismo tiempo que ésta se consolidaba como sistema económico preponderante. Algunos años después de que Adam Smith diera forma a las ideas básicas del sistema (Smith, 1776), otros economistas proponían soluciones radicalmente distintas (Marx y Engels, 1848). Entre ambas posturas, otros economistas clásicos propugnaban modelos más eclécticos que tomaban razonamientos de las distintas escuelas de pensamiento económico y de otros autores anteriores y/o contemporáneos (Stuart Mill, 1848). Todos estos economistas pertenecían a la escuela clásica de la economía (economía política) y mostraban interés no solamente por el concepto de plusvalía, sino también por los de bienestar y felicidad para las distintas clases sociales como resultado de la actividad económica.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, con la escuela marginalista, se comienza a forjar el pensamiento económico dominante en nuestros días: la escuela neoclásica. Distinguiremos tres características que comienzan a diferenciar el análisis económico a partir de entonces. Por un lado una creciente formalización (matematización) del análisis económico, de manera que la ciencia económica avanzará a base de modelos matemáticos cada vez más complejos. Por otro lado, la reducción del objeto de análisis a la empresa individual y a la persona individual, en lugar de estudiar sectores económicos, economías nacionales o grupos sociales. Y en tercer lugar, destacaremos la aparición de la racionalidad económica como explicación para el comportamiento de los agentes económicos (Barrenechea, 2011).

En este mismo periodo histórico tiene lugar la aparición de la encíclica *Rerum Novarum* (León XIII, 1891), que es reconocida como la encíclica a partir de la cual surge la doctrina social de la Iglesia (DSI).

Desde entonces, tanto la ciencia económica, como la DSI y la realidad socioeconómica no han dejado de evolucionar y de proponer distintos modelos de comportamiento para los agentes económicos y, en concreto, distintos modelos de empresa, basándose en diferentes visiones sobre la finalidad de la misma y los objetivos de los actores económicos que en ella interactúan.

En la segunda sección del artículo analizaremos los fundamentos básicos que rigen el comportamiento de la empresa y de los agentes económicos según los propone la escuela neoclásica (el paradigma dominante en la ciencia económica) y repasaremos los resultados y los desafíos que esta concepción de la economía lega al siglo XXI. En la tercera sección prestaremos una atención especial al análisis

de los conceptos de empresa y de mercado efectuados en la encíclica social más recientemente publicada, *Caritas in Veritate* (Benedicto XVI, 2009). En la cuarta sección introduciremos la idea de "economía de comunión", desarrollada a partir de los años 90 del siglo XX por el movimiento católico de los Focolares y que ha sido acogida por casi 800 empresas que compiten en el mercado en distintos países del mundo. El artículo se cierra con un apartado de conclusiones.

2. La racionalidad económica: del *homo economicus* a la globalización

La definición de economía que prevalece hasta nuestros días es la que en la primera mitad del siglo XIX propusiera Robbins, "*la economía es la ciencia que estudia la conducta humana como una relación entre fines y medios escasos que tienen usos alternativos*" (Robbins, 1932). A partir de esta definición se ha conocido a la economía como la ciencia de la escasez, ya que debe establecer qué fines y qué medios se priorizan (y por qué razón) sobre otros. La economía pone en relación recursos escasos con necesidades o deseos que potencialmente pueden no tener límite. El coste que tiene renunciar a las necesidades que deben ser pospuestas debido a la escasez de medios se denomina "coste de oportunidad". A la hora de buscar un fin para esos medios escasos, la economía propone un modelo de comportamiento para los agentes económicos basado en la racionalidad. De esta forma, la racionalidad económica dicta que cada individuo busca maximizar su bienestar (utilidad) individual, mientras que cada empresa busca maximizar el beneficio. De esa manera se alcanzará el máximo bienestar a nivel social (Smith, 1776). Esta conducta maximizadora de bienestar o de beneficio se basa en la sistematización de un comportamiento egoísta por parte de las personas, bien como consumidoras, bien como gestoras de una empresa. La persona que no se comporte de esa manera será tachada de irracional, mientras que la empresa que no busque maximizar su beneficio simplemente será expulsada del mercado. De esta manera, el sistema económico se convierte en amoral, ya que el comportamiento de los agentes económicos solamente puede uno: el maximizador. No existen, entonces, disyuntivas morales ni cuestionamientos éticos. El objetivo de la empresa es la maximización del beneficio para sus accionistas y el objetivo del individuo es el de maximizar su bienestar (Iparraguirre, 1980) (Barrenechea, 2011) (Frank, 2005).

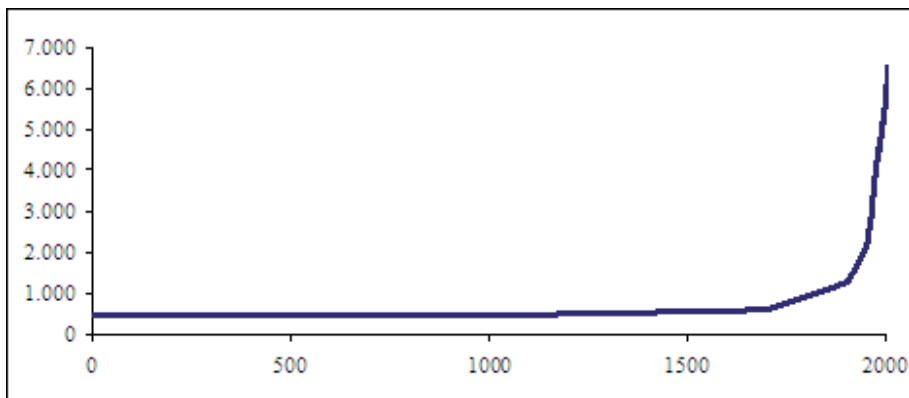
Esta concepción economicista de la empresa ha sido incluso refrendada por el sistema judicial en países como Estados Unidos, donde frente a la actuación no maximizadora del beneficio por parte del empresario, el sistema judicial declaró que

una empresa está organizada y dirigida primordialmente para el beneficio de los accionistas. Los poderes de los directivos deben ser empleados a tal fin. La discrecionalidad de los directivos está reducida a la elección de los medios para la consecución de ese fin y no se extiende al cambio del fin en sí mismo, a la reducción de beneficios o a la no distribución de beneficios entre los accionistas para usarlos en otros propósitos.²

Frente a concepciones de la empresa que buscan resaltar no sólo el beneficio económico, sino adicionalmente la responsabilidad de la misma frente a clientes, proveedores, trabajadores, administración pública y el entorno social, los economistas neoclásicos insisten en que *“la responsabilidad social de la empresa consiste en incrementar sus beneficios”* (Friedman, 1970). Tras la caída del muro de Berlín en 1989 y el posterior colapso de la Unión Soviética, la economía de mercado (en sus diversas formas) se ha extendido prácticamente a todos los países del mundo.

En la figura 1 se analiza la evolución del PIB *per cápita* a nivel internacional, con el objetivo de comprobar si la introducción de la economía de mercado ha facilitado o impedido la consecución de un mayor *PIB per cápita*.

FIGURA 1. PIB per cápita, media mundial



(medido en dólares internacionales Geary-Khamis de 1990)

Fuente: Historical Statistic for the World Economy: 1–2003 AD (Copyright Angus Maddison) (<http://www.ggdc.net>)

² Caso Dodge vs Ford Motor Co, 170 N.W. pp. 683–84, en Bruni y Uelmen (2006). Resolución de la Corte Suprema de Michigan. Traducción de los autores.

El PIB per cápita es la medida de bienestar más comúnmente aceptada por los economistas y también por los gobiernos y los organismos multinacionales, a pesar de sus limitaciones, sobre las que volveremos más adelante (Martínez, 2010). El PIB per cápita mundial se obtiene dividiendo el valor total de los bienes y servicios finales producidos en el mundo en año entre el número de habitantes de todo el planeta. A pesar del crecimiento acelerado de la población mundial en el último siglo, tal y como puede comprobarse en la figura 1, el PIB *per cápita* (PIB pc) mundial ha crecido de manera exponencial en los últimos 150 años. Este hecho nos indicaría que la economía de mercado en su concepción actual ha sido compatible con un rápido crecimiento económico. En este sentido, la economía de mercado se ha mostrado muy eficiente: ha sido capaz de contribuir a la generación de un nivel de producción exponencialmente mayor en los últimos 150 años (WEF, 2011).

Sin embargo, la utilización del PIB pc como variable explicativa del bienestar económico ha sido fuertemente contestada por algunos economistas (Stiglitz et al., 2009) (Fleurbaey, 2009) (CMEPSP, 2009) (Santacoloma y Aguado, 2011). Señalaremos dos de las críticas principales. La primera de ellas hace referencia a las situaciones de inequidad en el reparto de la renta que puede esconder la cifra de PIB pc (Sagastagoitia, 2011). Esta crítica estaría relacionada con la falta de una sostenibilidad social a largo plazo del sistema económico. Un sistema en el que la inequidad en el reparto de la renta fuera cada vez mayor a nivel global tendería a no ser sostenible en el largo plazo (OECD, 2008). La segunda hace referencia a que el PIB pc no contempla el impacto medioambiental de la actividad económica. Un sistema que cause un impacto medioambiental negativo tampoco sería sostenible en el largo plazo, ya que la polución del aire, del agua o el agotamiento de los recursos imposibilitarían el proceso de crecimiento, en primer lugar, y el desarrollo de la vida, en último lugar (Aguado y Martínez, 2011).

De las ideas anteriormente expresadas podemos colegir que una cifra creciente y elevada de PIB pc puede ser perfectamente compatible con una situación medioambiental cada vez más degradada y/o con un agotamiento de los recursos naturales necesarios para el crecimiento. A nivel global, organismos tales como Naciones Unidas reconocen que las emisiones de CO₂ y de partículas contaminantes asociadas a los procesos de crecimiento económico ponen en peligro la salud humana (WCED, 1987). De igual modo, la Unión Europea ha puesto en marcha una ambiciosa estrategia para reducir la emisión de CO₂ y de partículas contaminantes con objetivos claros de reducción para el año 2020 (EC, 2009). Al mismo tiempo, tanto estos organismos multilaterales como los gobiernos nacionales y locales hacen hincapié en la eficiencia en la utilización de materias primas y en el reciclaje (CMEPSP, 2009). Recientemente el Foro Económico Mundial (más

conocido por su nombre en inglés, World Economic Forum) ha desarrollado unos indicadores adicionales para la medición de la "competitividad sostenible", único camino posible para el desarrollo económico a largo plazo, según el propio Foro (WEF, 2011). Aplicando la metodología desarrollada por el Foro, países como EEUU, Reino Unido, China, India y Sudáfrica verían penalizada su competitividad debido al impacto ambiental de su actividad económica, mientras que otros países como Austria, Noruega o Australia la verían aumentada por la misma razón (WEF, 2011).

Según estos mismos organismos multilaterales (el sistema de Naciones Unidas, la Unión Europea, el World Economic Forum, la OCDE) las empresas, junto con la misión de conseguir beneficios, deben contribuir igualmente a la sostenibilidad ambiental de su entorno y a la consecución de una mínima cohesión social (OCDE, 2008) (WEF, 2011) (CMEPSP, 2009) (EC, 2009). De hecho, las nuevas fórmulas de medición de la competitividad a nivel internacional incorporan indicadores que tienen en cuenta no solamente la evolución del PIB pc, sino también la cohesión social y la protección ambiental (WEF, 2011). La propia teoría económica ha evolucionado en los últimos años, desarrollando el concepto de responsabilidad social empresarial (Guibert, 2009) tanto para corporaciones multinacionales como para empresas familiares, pasando por las PYMEs. Desde el humanismo cristiano y desde otros puntos de vista, diversos autores han puesto de manifiesto la necesidad de redireccionar el foco de la empresa desde la maximización del beneficio hacia la consecución del bien común. Es decir, el beneficio empresarial sería una consecuencia de que la empresa trabaja para el bien común. Aquellas actividades económicas que no generaran bien común (es decir, que generaran ganancias privadas a costa de pérdidas sociales) perderían su sentido (Giraud y Renouad, 2010). Este cambio de mentalidad está comenzando a afectar incluso a las escuelas de negocios, que han introducido y/o reforzado recientemente en sus temarios aspectos relacionados con la sostenibilidad, la ética y la responsabilidad social empresarial (Amann et al., 2011).

3. El papel de la empresa y el mercado en la encíclica *Caritas in Veritate*

Caritas in Veritate (CiV) es una encíclica que está enraizada en la doctrina social de la Iglesia (DSI). Asume, por lo tanto, el cuerpo conceptual de esta tradición de pensamiento desde la encíclica *Rerum Novarum* (León XIII, 1891). En adición a los elementos centrales de la DSI, como la justicia y el desarrollo, también toma en

consideración la creciente relevancia que la preocupación medioambiental está adquiriendo tanto en los países en vías de desarrollo como en los desarrollados. Las conferencias nacionales de los obispos de diversas partes del mundo han reflejado esta sensibilidad en distintos documentos y cartas pastorales en los últimos años (McCarthy, 2006).

La encíclica analiza la contribución al desarrollo no solamente desde el nivel macroeconómico (gobiernos nacionales, organizaciones internacionales), sino también desde el nivel de la empresa (microeconómico). En este último caso (el nivel de la empresa), *Caritas in Veritate* reconoce la validez de la aproximación a la gestión de la empresa basada en la atención a los diferentes actores que interactúan con la misma y al logro del bien común para la sociedad, en la línea de los autores presentados en la sección 2.

En cualquier caso, el objetivo de *Caritas in Veritate* no es formular soluciones técnicas a problemas económicos, sino mostrar una nueva aproximación al desarrollo económico y a la gestión de la empresa focalizada en las distintas dimensiones del ser humano. Al mismo tiempo, esta nueva aproximación introduce la dimensión moral dentro del proceso de toma de decisiones empresariales y de la economía en general. De esta manera, la toma de decisiones en el mercado será contemplada por la encíclica como un proceso basado en decisiones racionales y morales, en el que se defenderá la búsqueda de la justicia, del bien común y también la obtención de beneficios empresariales.

La encíclica *Caritas in Veritate* (CiV) se reconoce como continuadora de la encíclica *Populorum Progreso*, publicada por Pablo VI en 1967. En ambas encíclicas se desarrolla de manera central el concepto de "desarrollo humano integral" (CiV n°8), con amplias referencias al rol de la empresa y del mercado. La encíclica propone el principio de la *caridad en la verdad* como piedra angular de todo el edificio de la doctrina social de la Iglesia (CiV n°6), y como base también de la misma encíclica. Se destacan dos criterios para orientar el desarrollo humano integral: la justicia y el bien común (CiV n°7). Ambos orientarán, también, la reflexión sobre la empresa y el mercado.

La visión que Benedicto XVI propone sobre el desarrollo en *Caritas in Veritate* es eminentemente positiva. Recoge la idea expresada previamente por Pablo VI quien "*indicó en el desarrollo, humana y cristianamente entendido, el corazón del mensaje social cristiano*" (CiV n°13). Este desarrollo, además, "*debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre*" (CiV n°18). Frente a concepciones meramente técnicas, científicas o amoraes del desarrollo, propone que su mismo centro sea la caridad, la fraternidad entre las personas y los países (CiV n°20).

La encíclica reconoce que el proceso de globalización y los avances tecnológicos, junto con la desaparición de la política de bloques, han propiciado un aumento del crecimiento económico. Benedicto XVI señala que *"la riqueza mundial crece en términos absolutos, pero aumentan también las desigualdades"* (CiV n°22). Esta afirmación es consistente con los datos presentados en la sección 2 de este trabajo. La encíclica señala que fruto de estas desigualdades coexisten estilos de vida consumistas y derrochadores junto con situaciones de miseria deshumanizadora, inseguridad alimentaria y dificultades en el acceso al agua (CiV n°27). Profundizando en la línea de la sostenibilidad social del desarrollo, la encíclica critica la reducción de los derechos de los trabajadores y la renuncia consciente a la distribución de la renta con el objetivo de incrementar la competitividad de un país a nivel internacional en el corto plazo (CiV n°32). La obsesión por conseguir resultados económicos en el muy corto plazo exigiría una *"nueva y más profunda reflexión sobre el sentido de la economía y sus fines"*, así como el progresivo deterioro medioambiental del planeta, también víctima de este cortoplacismo (CiV n°32).

La encíclica analiza, igualmente, el papel de la empresa y del mercado. En primer lugar, la encíclica reconoce en el mercado la *"institución económica que permite el encuentro entre personas [...] que intercambian bienes y servicios de consumo para satisfacer sus necesidades y deseos"* (CiV n°35). Sin embargo, *"la exigencia de la economía 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"* (CiV n°34). Como se subraya en la sección 2, en la concepción neoclásica de la economía no hay lugar para el cuestionamiento moral. La consecución del mayor bienestar para la sociedad se consigue siguiendo ciegamente la *racionalidad* económica del *homo economicus*, consistente en la maximización del beneficio (para las empresas), o bien la maximización del bienestar (para el individuo–consumidor). Con el paso del tiempo, este comportamiento egoísta basado en la maximización ha desembocado en *"sistemas económicos, sociales y políticos que [...] no han sido capaces de asegurar la justicia que prometían"* (CiV n°34).

Benedicto XVI propone un cambio en el objetivo de la actividad económica para orientarla a la consecución del bien común (CiV n°36). De esta manera, *"toda decisión económica tiene consecuencias de carácter moral"* (CiV n°37). Existe, entonces, un espacio para la moralidad dentro de las decisiones que se toman en el mercado. Las empresas, por ejemplo, pueden elegir entre mantener comportamientos egoístas–maximizadores, o bien pueden optar *"libremente por ejercer su gestión movidas por principios distintos al del mero beneficio, sin renunciar por ello a producir valor económico"* (CiV n°37).

Benedicto XVI propone a los agentes económicos que actúan en el mercado que no sólo actúen con respeto a los principios tradicionales de la ética social, como la transparencia, la honestidad, la responsabilidad y el respeto a la legalidad, sino que también den cabida al principio de la gratuidad dentro de la actividad económica ordinaria (CiV n°36). Esta propuesta es contraria al funcionamiento del mercado según el pensamiento neoclásico, basado en el egoísmo individual (consumidor) u organizacional (empresa). Sin embargo, la propuesta entronca con una concepción económica donde la caridad (*caritas*) ocupa un lugar preferente no solamente fuera o después de la actividad económica (en la vida familiar y social, por ejemplo), sino desde el comienzo de esa actividad y durante todo el proceso económico. La búsqueda del desarrollo integral por medio del mercado debe seguir los dos principios básicos mencionados al comienzo de esta sección, la justicia y el bien común. Para ello es necesario apoyar la “*apertura progresiva en el contexto mundial a formas de actividad económica caracterizadas por ciertos márgenes de gratuidad*” (CiV n°39).

Esta concepción del funcionamiento del mercado se complementa con una serie de propuestas renovadoras sobre el modo de entender la empresa. Estas propuestas entroncan con el cuerpo de la doctrina social de la Iglesia³, así como con nuevas formas de entender la empresa desde la ciencia económica (Hamschmidt y Pirson, 2011) (Kimakowitz et al., 2011) (Friendland, 2009) (Thatchenkery et al., 2010)⁴. La encíclica propone que la empresa no se conforme con responder de manera exclusiva a las expectativas de lucro de los inversores, sino que también considere su dimensión social. Por un lado, “*la gestión de la empresa no puede tener en cuenta únicamente el interés de sus propietarios, sino también el de todos los otros sujetos que contribuyan a la vida de la empresa: trabajadores, clientes, proveedores de los diversos elementos de producción, la comunidad de referencia*” (CiV n°40). Por otro lado, la empresa debe orientar su finalidad hacia el bien común y su propia sostenibilidad en el largo plazo, evitando que la especulación y el beneficio inmediato se conviertan, *de facto*, en los verdaderos objetivos de la empresa.

³ Especialmente con las encíclicas *Laborem exercens* y *Centesimus annus* de Juan Pablo II y la *Populorum progressio*, de Pablo VI

⁴ Todas estas obras tienen en común una visión *humanista* de la empresa (el centro es la persona), en la que el objetivo de maximizar el beneficio queda muy matizado por otros objetivos de orden social (la contribución que la empresa hace al bien común de la sociedad y el trato que existe hacia el capital humano de la misma) y de orden medioambiental (la empresa debe ser sostenible)

4. La economía de comunión y *Caritas in Veritate*

Como hemos visto en las secciones anteriores, frente a una concepción amoral basada en la maximización del beneficio empresarial o del bienestar individual, la doctrina social de la Iglesia y, más concretamente, la encíclica *Caritas in Veritate* retoma la idea del desarrollo humano integral. Este tipo de desarrollo reclama el componente moral de las decisiones tomadas por los agentes económicos en el mercado y pide que esas decisiones se orienten desde la justicia y el bien común. A nivel de empresa, la encíclica propone superar la maximización del beneficio como objetivo único de la empresa y considerar la dimensión social y ambiental de la misma, teniendo en cuenta a todos los partícipes sociales de la misma (no solamente a los inversores), a la comunidad donde desarrolla su actividad y el servicio al bien común. Benedicto XVI cita expresamente a la economía de comunión para poner de manifiesto cómo es posible *“concebir la ganancia como un instrumento para alcanzar objetivos de humanización del mercado y de la sociedad”* (CIV n°46).

La novedad más impactante, desde el punto de vista de la economía neoclásica, consiste en la introducción del principio de gratuidad, como expresión de fraternidad, dentro de la actividad económica ordinaria. Este principio, como veremos a lo largo de la sección, está presente de una manera especial en la economía de comunión (EdC).

La EdC surge dentro del movimiento de los Focolares, creado por Chiara Lubich en la ciudad italiana de Trento, durante los bombardeos que sufrió esa ciudad en la segunda Guerra Mundial. Los focolares mostraron desde un principio un comportamiento parecido al de las primeras comunidades cristianas: *“compartían con alegría cuanto poseían, con una forma de dar y de recibir en la que, incluso en los momentos difíciles, todos eran hermanos e iguales”* (Ferrucci, 2011). Los focolares maduran su vocación buscando la santificación en la vida de familia, en el trabajo y en la sociedad, como laicos. Pronto, los miembros de esta comunidad empezaron a extenderse por otros países y continentes alrededor de los principios de fraternidad y de unidad (Lubich, 2007).

El año 1991 es clave para el movimiento. A nivel internacional, el muro de Berlín había caído unos años antes, y con él la ideología comunista. Juan Pablo II acababa de publicar su encíclica *Centesimus Annus*, de un marcado carácter social. Clara Lubich, durante su visita a Brasil en ese mismo año, se sorprendió al observar el contraste entre los rascacielos y las *favelas* en la ciudad de San Pablo. El movimiento entero de los focolares se conmovió ante este contraste entre extrema riqueza y

pobreza en la misma ciudad. Tras una reflexión comunitaria, el movimiento focolar urgió a la creación de nuevas empresas para producir trabajo y recursos y, mediante estas empresas, contribuir a “sacar a los pobres de su condición y formar hombres nuevos” (Ferrucci, 2011).

La propuesta consistía en extender ese sentimiento de unión y solidaridad que existía en las comunidades focolares hacia la creación de empresas, invitando a las personas a generar nuevas ideas de negocio o a transformar empresas ya existentes. Es el comienzo de la “economía de comunión”. Las empresas creadas o transformadas al calor de esta iniciativa compiten en el mercado con el resto de empresas privadas, con la importante diferencia de que sus beneficios serán destinados a tres finalidades concretas. Un tercio será reinvertido en la propia empresa para asegurar su capitalización y competitividad, un segundo tercio será destinado a difundir la cultura de la economía de comunión (mediante congresos, conferencias, etc.) y el tercer tercio será destinado a socorrer a las personas en situación de necesidad, empezando por aquellas cercanas a las comunidades de focolares, siguiendo el principio de subsidiariedad (Bruni y Uelmen, 2006).

Es importante destacar que todas las ayudas e intercambios que se producen dentro de la EdC se implementan bajo el principio de la reciprocidad. La reciprocidad difiere del altruismo y del intercambio que se produce en el mercado. El comportamiento altruista percibe a la persona en necesidad como si no tuviera capacidad de iniciativa y puede llegar a crear una situación de dependencia en la persona que recibe la ayuda. Por otro lado, el intercambio de mercado requiere una equivalencia exacta en el valor de los bienes y servicios intercambiados. En contraste, la reciprocidad requiere que ambas partes (la que da y la que recibe) contribuyan con algo a la relación de intercambio, aunque estas contribuciones sean desiguales (Zamagni, 2002). De esta manera, cuando una empresa vinculada a los principios focolares ayuda a personas en necesidad, se establece una relación de reciprocidad entre la empresa y estas personas. Las personas en situación de pobreza ofrecen sus necesidades y las empresas aportan parte de sus beneficios, creando un sentimiento de comunidad y confianza mutua que elimina actitudes de tipo paternalista (Buckeye, Gallaguer y Garlow, 2011). Tanto las necesidades de las personas como los beneficios (ambas cosas se comparten) tienen el mismo valor en esta relación. El objetivo final de la relación no es solamente “enseñar a pescar”, sino “pescar juntos” (Mundell, 2011). Como indica la propia Comisión Internacional de EdC

hoy en día la herramienta más importante para eliminar la exclusión en el mundo no es la redistribución, sino la creación de nueva riqueza que implique directamente la participación de personas desfavorecidas en el proceso de creación. Sin esto, cualquier

asistencia financiera puede terminar desembocando en un mero asistencialismo y en el paternalismo, justo lo opuesto al espíritu y a la cultura de comunión (Comisión Internacional EdC, 2011).

En relación a las transacciones de mercado habituales con clientes, suministradores u otros partícipes sociales, el principio de reciprocidad se implementa a través de la regla de oro en ética: la empresa debe tratar a sus partícipes sociales de la misma manera en que desearía ser tratada por ellos. En la práctica, esto significa que la empresas EdC, al interactuar con los partícipes sociales, se sitúan como un agente económico cuyo objetivo es el de establecer una relación de largo plazo y basada en la confianza. En ocasiones, este objetivo se alcanzará no maximizando de manera deliberada los beneficios a corto plazo y reemplazando cualquier tipo de comportamiento oportunista por una visión de largo plazo con clientes, suministradores e incluso competidores en la que haya espacio para situaciones de beneficio compartido (*win-win situations*) (Comisión Internacional EdC, 2011). En la actualidad, unas 800 empresas ubicadas por distintos países y continentes funcionan según estos principios, muchas de ellas agrupadas en parques industriales específicos (Bruni y Zamagni, 2004).

La economía de comunión, entonces, no solamente busca la competitividad en el mercado, sino que también tiene en cuenta las necesidades de las personas en situación de pobreza (Gold, 2010). Adicionalmente, la EdC también influye en la manera en que las empresas son gestionadas: mostrando confianza en suministradores y clientes, no despidiendo automáticamente trabajadores para ajustar la cifra de beneficio, etc. Es decir, frente a la lógica del beneficio se impone la fraternidad también en la esfera económica, permitiendo la personalización y la gratuidad (comunión) en las relaciones de mercado (Bruni y Zamagni, 2004). Se trata de colocar la cultura del dar y del amor en el centro de la actividad económica y de la empresa, dentro de la economía de mercado (Bruni y Uelmen, 2006).

La EdC está muy relacionada con la espiritualidad de los focolares. No se trata de una espiritualidad reducida a una ética empresarial o económica. Es una espiritualidad que busca la santificación de las personas también a través de la vida económica ordinaria, no solamente a través de la vida social que viene después de la vida profesional. Esta espiritualidad está basada en dos pilares fundamentales. El primero de ellos es el mandamiento del amor: *“Os doy un mandamiento nuevo: amaos los unos a los otros como yo os he amado”* (Jn 15, 12–13). En este mandamiento descubrieron los focolares el amor de Dios por cada persona, a la vez que la necesidad de practicar esa misma calidad del amor de Dios por cada persona entre los miembros de la comunidad y el resto de la sociedad. De esa

manera empezaron a compartir sus miedos, preocupaciones, alegrías, posesiones, bienes materiales y espirituales (Uelmen, 2010). El segundo pilar es la unidad. A partir de la última oración de Jesús antes de morir “*para que todos sean uno*” (Jn 17,21), el deseo de permanecer en la unidad ha permanecido como una de las columnas vertebrales del movimiento focolar. Unidad de cada persona con Dios, unidad entre las personas que forman la comunidad y unidad con el resto de la sociedad. (Uelmen, 2010).

De esta espiritualidad basada en el amor (*caritas*) y en la unidad surge con fuerza la idea de transformar las estructuras económicas y sociales del mundo, con una mentalidad abierta a la colaboración ecuménica. La economía de comunión es parte del reflejo de esta espiritualidad en la economía de mercado (Bruni y Uelmen, 2006). Un modo de hacer empresa en el que la gratuidad, la fraternidad, la caridad y la justicia están presentes en organizaciones competitivas.

5. Conclusiones

El pensamiento neoclásico, escuela económica dominante en la actualidad, ha propuesto la institución del mercado como un espacio amoral donde, mediante el comportamiento egoísta de los agentes económicos, se consigue el máximo bienestar social. La racionalidad económica solamente ofrecería una vía para conseguir el máximo bienestar social, y ésta pasaría por la maximización del beneficio empresarial y del bienestar individual. Sin embargo, es cierto que este planteamiento ha sido modificado por teorías económicas recientes que toman en consideración el interés de los partícipes sociales y la sostenibilidad social y ambiental de la acción empresarial. A menudo, estas teorías incorporan un punto de vista basado en el humanismo cristiano.

La aproximación explicitada en *Caritas in Veritate* está alineada con el mencionado humanismo cristiano y la previa Doctrina Social de la Iglesia. Uno de los puntos esenciales de CiV consiste en reintroducir la moralidad en el proceso de desarrollo y en la institución del mercado, específicamente. Frente al comportamiento egoísta y maximizador del *homo economicus*, Benedicto XVI propone como guías de comportamiento en CiV la justicia y el bien común. Atendiendo a estos dos principios será posible hacer contribuciones positivas desde la economía al desarrollo humano integral, que atiende a toda la humanidad (no sólo al mundo desarrollado) y en todas las facetas del ser humano (no sólo, aunque también, en la material).

La economía de comunión se configura como un espacio privilegiado para generar este desarrollo humano integral. Junto con la preocupación por la competitividad y el beneficio, la empresa busca la obtención del bien común a través de la fraternidad con las personas en necesidad y de una gestión de la empresa dentro de la cultura de la reciprocidad. Así, las relaciones de fraternidad y de justicia no se viven únicamente al margen de la actividad económica (en la vida familiar o social), sino también durante la vida laboral y las transacciones económicas. De esa manera, la vida de las personas puede formar un continuo moral en todas las esferas de la vida (profesional, económica, familiar, social) y contribuir al desarrollo humano integral para todas las personas y en todas las facetas del ser humano.

6. Bibliografía

AGUADO, R. y MARTÍNEZ, J. (2011): "Una propuesta alternativa al Producto Interior Bruto como indicador de sostenibilidad y desarrollo bajo el prisma del pensamiento social cristiano", en *Revista de Fomento Social* n° 262 (abril-junio), pp. 219-249.

ÁLVAREZ, M., AGUADO, R. y MARTÍNEZ, J. (2008): *Estructura, Innovación y Crecimiento Económico*. Bilbao, DDB.

AMANN, W. *et al.* (2011): *Business Schools under fire*. Palgrave McMillan, Houndmills.

BARRENECHEA, J. M. (2011): "El análisis económico ortodoxo y sus límites" en SANTACOLOMA, J. y AGUADO, R. (2011) (coords): *Economía y Humanismo Cristiano (Una visión alternativa de la actividad económica)*. Serie Economía. Bilbao, Universidad de Deusto.

BENEDICTO XVI (2009): *Caritas in veritate*, disponible en <http://www.papalencyclicals.net/all.htm> (accedido 2 junio 2012).

BENIOFF, M. y SOUTHWICK, K. (2004): *Compassionate Capitalism*. Career Press, Franklin Lakes, NJ.

BRUNI, L. y UELMEN, A. (2006): "Religious values and corporate decision making: the economy of communion Project". *Fordham journal of corporate & financial law*, Vol XI, pp. 645-680.

BRUNI, L. y ZAMAGNI, S. (2004): "The Economy of Communion: Inspirations and Achievements" *Finance & The Common Good/Bien Commun*, n° 20, pp. 91–97.

BUCKEY, J. G., GALLAGHER, J. B. y GARLOW, E. (2011): "Mundel&Associates, Inc.: Managing When Faith Really Matters", *Case Research Journal* Volume 31, Issue 2, Spring 2011.

CMEPSP (2009): *Report of the commission on the measurement of economic performance et social progress, September, 14, 2009*, disponible en <http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/en/documents.htm> (accedido 2 junio 2012).

COMISIÓN INTERNACIONAL EdC (2011): *General Guidelines for Operating an Economy of Communion Business*, accessible en <http://www.edc-online.org/en/publications/eoc-newsletter/n-28/516-le-nuove-linee-per-condurre-unimpresa-di-economia-di-comunione.html> (acceso 5 julio 2012).

CORNWALL, J. R. y NAUGHTON, M. J. (2003): "Who is the Good Entrepreneur? An Exploration within the Catholic Social Tradition", *Journal of Business Ethics* 44 (1/2), pp. 61–75.

Elkington, J. (1998): *Cannibals with Forks: the Thripple Bottom Line of 21st Century Business*. (Gabriola Island, BC and Stony Creek, CT: New Society Publishers).

ESCUADERO, M. (2011): "The future of Management Education: A Global Perspective", en Amann, W. et al., (2011): *Business Schools under fire*. Palgrave McMillan, Houndmills.

EUROPEAN COMMISSION (EC) (2009): *General Report on the activities of the European Union*. Bruselas, EC.

FERRUCCI, A. (2011): "Veinte años de EdC: una historia de amor entre el cielo y la tierra" disponible en <http://www.edc-online.org/es/publicaciones/ponencias-en-congresos/> (accedido 2 de junio 2012)

FLEURBAEY, M. (2009): "Beyond GDP: The Quest for a Measure of Social Welfare". *Journal of Economic Literature*, 47:4, pp. 1029–1075.

FRANK, R. (2005): *Microeconomía y conducta*. Madrid, McGraw–Hill.

FREEMAN, E. et al. (2004): "Stakeholder Theory and the Corporate Objective Revisited", *Organization Science*, 15(3), 364–9.

- FRIEDMAN, M. (1970): "The social responsibility of a firm is to increase its profits". Nueva York, New York Times Magazine.
- FRIENDLAND, J. (ed) (2009): *Doing well and good. The human face of the new capitalism*. IAP, Charlotte.
- GIRAUD S.I., G. y RENOARD, C. (2010): "¿Cómo reformar el capitalismo?" *Revista de Fomento Social* n° 259 (julio-septiembre), pp. 421-440.
- GOLD, L. (2010): *New Financial Horizons. The Emergence of an Economy of Communion*. Nueva York, New City Press.
- GUIBERT, J. M. (ed.) (2009), *Responsabilidad Social Empresarial. Competitividad y casos de buenas prácticas en pymes*, San Sebastián, Universidad de Deusto.
- HAMSMCHMIDT, J. y PIRSON, M. (2011): *Case studies in social entrepreneurship and sustainability*. Sheffield, Greenleaf Publishing.
- IPARRAGUIRRE, D. (1980): *Lecciones de microeconomía teórica*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- JENSEN, M. C. (2001): "Value Maximization, Stakeholder Theory, and the Corporate Objective Function", *European Financial Management*, 7 (3).
- KEAY, A. (2007): "Tackling the Issue of the Corporate Objective: An Analysis of the United Kingdom's Enlightened Shareholder Value Approach", *Sydney Law Review*, 29(4).
- KIMAKOWITZ *et al.* (2011): *Humanistic Management in Practice*. Hounmills, Palgrave McMillan.
- LEÓN XIII (1881): *Rerum novarum*, disponible en <http://www.papalencyclicals.net/all.htm> (accedido 2 de junio 2012).
- LUBICH, Ch. (2007): *Essential Writings: Spirituality, Dialogue, Culture*. Nueva York, New City Press.
- MARTÍNEZ, J. (2010): "El PIB (per cápita) como indicador de sostenibilidad". *Boletín de Estudios Económicos*, Vol. 65, n° 200, pp. 283-308.

MARX, K. y ENGELS, F. (1848): *Manifesto of the Communist Party*. Chicago, Charles Kerr.

MCCARTHY, J. (2006): *Catholic Social Teaching and Ecology Fact Sheet*, available on http://ecojesuit.com/wp-content/uploads/2011/06/CST_ENG.pdf (acceso 5 julio 2012).

MUNDEL, J. A. (2011): "The Economy of Communion Business and Corporate Social Responsibility". Conderencia desarrollada en el Congreso "The economy of communion and African economic vocation-theory and Best practice", Nairobi (Kenya), Catholic University of Eastern Africa, enero, pp. 26-28.

NAUGHTON, M. J. *et al.* (1995): "The Common Good and the Purpose of the Firm: A Critique of the Shareholder and Stakeholder Models from the Catholic Social Tradition", *Journal of Human Values*, 1, pp. 221-37.

OECD (2008): *Growing unequal? Income Distribution and Poverty in OECD countries*. París, OECD.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (UN) (2010): *Summit on the Millennium Development Goals*. Nueva York, UN.

PIRSON, M. (2011): "What is business organized for? The role of business in society over time" en Amann, W. *et al.*, (2011): *Business Schools under fire*. Houndmills, Palgrave MacMillan.

PORTER, M. E. y KRAMER, M. R. (2002): "The Competitive Advantage of Corporate Philanthropy", *Harvard Business Review*, diciembre; 80(12): 56-68, 133.

ROBBINS, L. (1932): *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Londres, MacMillan and Co Ltd

SAGASTAGOITIA, J. (2011): "Justicia económica: todas las personas tienen derecho a participar de la economía" en SANTACOLOMA, J. y AGUADO, R. (2011) (coords): *Economía y Humanismo Cristiano (Una visión alternativa de la actividad económica)*. Serie Economía. Bilbao, Universidad de Deusto.

SANTACOLOMA, J. y AGUADO, R. (2011) (coords): *Economía y Humanismo Cristiano (Una visión alternativa de la actividad económica)*. Serie Economía. Bilbao, Universidad de Deusto.

SMITH, A. (1776): *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Londres, Strahan y Cadell.

STIGLITZ, J., SEN, A. y FITOUSSI, J.-P. (2009): *The Measurement of Economic Performance and Social Progress Revisited – Reflections and Overview*, septiembre, 16, disponible en <http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/en/documents.htm> (accedido 12 de febrero 2012).

STUART MILL, J. (1848): *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*. Boston, Charles C. Little y James Brown.

THATCHENKERY, T. *et al.* (2010): *Positive design and Appreciative Construction: From Sustainable Development to Sustainable Value*. Emerald Books, Bingley.

UELMEN, A. (2010): "Caritas in veritate and Chiara Lubich: human development from the vantage point of unity". *Theological studies* 71, pp 29–45.

WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT (1987): *From One Earth to One World: An Overview*. Oxford, Oxford University Press.

World Economic Forum (WEF) (2011): *The Global Competitiveness Report 2011–12*. Génova, WEF.

ZAMAGNI, S. (2002): "On the Foundation and Meaning of the 'Economy of Communion' experience" en BRUNI, L. (ed) (2002): *The Economy of Communion*. Hyde Park, NY, New City Press.

99

REVISTA DE ESTUDIOS REGIONALES

2ª EPOCA Enero-Abril 2014

SUMARIO

I. Artículos

- Andrés Niembro** Brechas regionales y provinciales de desarrollo educativo en Argentina: Disparidades crecientes en la última década (2000-2009)
- Jaume Freire-González** Retos y oportunidades económicas de la adaptación al cambio climático:
Ignasi Puig-Ventosa El caso de Cataluña
- Isabel Román Martínez** Las Spin-off Universitarias en Andalucía: Caracterización económico-financiera
Mª Elena Gómez Miranda
- Mikel Zurbano** Las transformaciones de los modelos territoriales de desarrollo en el contexto de la globalización. Aportaciones desde la perspectiva del desarrollo humano local
Eduardo Bidaurratzaga
Elena Martínez
- Mª Luisa Martí Selva** Calidad y eficiencia de las Universidades Públicas Españolas
Rosa Puertas Medina
Consuelo Calafat Marzal
- Marcial Sánchez Mosquera** Los sindicatos más representativos en la concertación social en Andalucía, 1993-2012
- Juan de Dios Jiménez Aguilera** Felicidad, desempleo y crisis económica en Andalucía. Algunas evidencias
José María Martín Martín
Roberto Montero Granados

II. Recensiones y Reseñas bibliográficas

Las minas de hierro y Corcoya, 1840-1922 (Andrés Sánchez Picón)
El georgismo en España. Liberalismo social en el primer tercio del siglo XX (Juan Antonio Lacomba)

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>

SIMPOSIO UNIJES

Reduccionismos económicos y “voto con la cartera”

Leonardo Becchetti¹ y Massimo Cermelli²

Resumen: Inmerso en una crisis de carácter multidimensional (económica, ambiental, financiera y de felicidad), el mundo está afrontando los desafíos de la globalización a través de largos y dolorosos procesos de reajuste de las diferencias en los costes de trabajo y los niveles de desigualdad.

Estos procesos de transformación deben superar tres reduccionismos que afectan, respectivamente, a nuestra visión del propio ser humano, su comportamiento económico dentro de las organizaciones sociales y productivas y su modo de medición del valor producido. Para ello, nuestro modo de comprensión de la persona, de la empresa y del valor debe ser enriquecido mediante la introducción en los análisis económicos del componente relacional y cooperativo.

El “voto con la cartera”, junto con las reformas legislativas que promueven una mayor competencia, menor corrupción y evasión fiscal, niveles más elevados de educación cualificada y un acceso más equitativo de las mujeres al mercado de trabajo, pueden favorecer la disminución de las desigualdades globales.

Palabras clave: *Crisis económica, Felicidad, Finanzas, Globalización, Homo economicus, Medioambiente, Voto con la cartera.*

Fecha de recepción: 31 de enero de 2014.

¹ Università Tor Vergata, Roma.

² Deusto Business School, Universidad de Deusto, Bilbao.

Economic reductionisms and “vote with the wallet”

Abstract: Immersed in a multidimensional crisis (economic, environmental, financial and about happiness), the world is facing the challenges of globalization through long and painful adjustment processes of the differences in labour costs and levels of inequality.

These transformation processes must overcome three reductionisms affecting, respectively, to our vision of the human being, its economic behaviour in social and productive organizations and to our way of measuring the value produced. To do this, our way of understanding the person, the company and the value must be enriched by introducing into the economic analysis the relational and cooperative component.

The “vote with the wallet” and the legislative reforms that promote greater competition, less corruption and tax evasion, higher education levels and more equitable access of women to the labour market may help to decrease the global inequalities.

Key-words: *economic crisis, happiness, finances, globalization, homo oeconomicus, environment, vote with the wallet.*

Réductionnisme économique et «voto avec le portefeuille»

Résumé: Plongé dans une crise de caractère multidimensionnel (économique, environnemental et financier et le bonheur), le monde est confronté à des défis de la mondialisation à travers un processus long et pénible de réajustement des différences dans les coûts de main-d'œuvre et les niveaux d'inégalité.

Ces processus de transformation doivent surmonter trois réductionnismes qui affectent, respectivement, notre vision de l'homme lui-même, son comportement économique au sein des organismes sociaux et productifs et leur mode de mesure de la valeur produite. À cette fin, notre façon de comprendre la personne, la société et la valeur doivent être enrichis en introduisant dans l'analyse économique de la composante relationnelle et coopérative.

«Voter avec le portefeuille», ainsi que les réformes législatives qui favorisent une plus grande concurrence, moins de corruption et fraude fiscale, des niveaux plus élevés d'enseignement qualifié et un accès plus équitable des femmes au marché du travail, peut favoriser la réduction des inégalités dans le monde.

Mots clé: *Crise économique, bonheur, finance, mondialisation, Homo economicus, environnement, droit de vote avec le portefeuille.*

1. Introducción

La crisis multidimensional (económica, ambiental, financiera y de felicidad) que el mundo está afrontando en la era de la globalización está activando largos y dolorosos procesos de reequilibrio de los costes del trabajo y los modos de vida en las diferentes áreas del planeta. Las raíces de esta crisis se fundamentan en tres reduccionismos que afectan respectivamente a nuestros modos de concebir al hombre y su forma de actuar en economía, las organizaciones sociales y productivas y la medición de aquello que definimos como valor. Solo comprendiendo adecuadamente estos tres reduccionismos (persona, empresa y valor) es posible entender los límites de los paradigmas antropológicos vigentes y habilitarnos para alumbrar modos de creación de valor económico que sean social y ambientalmente sostenibles y que estén orientados al bien común³.

La superación de tales reduccionismos permitiría además mitigar las desigualdades globales y disminuir el número de personas que se encuentran en riesgo de pobreza o de exclusión social, y que hasta ahora continúa creciendo de forma alarmante. En esta línea, durante el mes de diciembre del 2012, Eurostat ha puesto en evidencia que en el año 2011, en los países de la Unión Europea, el 24% de la población (esto es, cerca de 120 millones de personas) se encontraba en riesgo de pobreza o de exclusión social, en comparación con el valor del 23% que se había registrado en 2010⁴.

A continuación analizamos con mayor detalle los tres reduccionismos mencionados anteriormente, relativos a nuestros conceptos de *persona*, *empresa* y *valor*.

2. El reduccionismo antropológico

Existen dos aspectos en la antropología económica dominante que nos parece oportuno resaltar. El primero de ellos plantea que el ser humano es capaz de ordenar sus prioridades de tal modo que pueda marcarse objetivos claros y definidos, así como poner en marcha estrategias adecuadas para realizar sus objetivos en el mayor grado posible teniendo en cuenta las restricciones de tiempo, tecnología y

³ L. BECCHETTI, L. BRUNI, S. ZAMAGNI (2010).

⁴ Eurostat (2012), At risk of poverty or social exclusion in the EU27, 171/2012–3 December 2012 Eurostat Newsrelease.

dinero. En este sentido, el *homo economicus* (hombre económico) utiliza de la mejor forma posible los escasos recursos propios, evitando la ineficiencia y la ilusión (esto es, apuntar en vano a objetivos que se encuentran más allá de la frontera impuesta por las propias limitaciones), para maximizar la utilidad particular.

Friedman defiende este planteamiento con la metáfora del jugador de billar: éste aprende intuitivamente, a través de la práctica, a maximizar la probabilidad de vencer la partida aun sin tener un doctorado en física y sin poseer conocimientos científicos de las leyes relativas al movimiento y la fricción de los cuerpos. Sin embargo, en proporción a su experiencia y su habilidad manual, obtendrá correspondientes aproximaciones al principio de maximización. Parece por tanto razonable asumir que el hombre se esfuerza al máximo por llegar al mejor resultado posible en función de sus propias capacidades, su propia experiencia y la superación de sus prejuicios cognitivos y sus problemas de autocontrol.

El segundo aspecto en la antropología económica dominante que deseamos destacar contiene matices menos positivos; a nuestro juicio, se encuentra en la raíz de los males que a día de hoy aquejan a nuestras sociedades. Se trata de un enfoque reduccionista en lo relativo a los objetivos a perseguir por la economía, y sobre el que se articula el 90% de los modelos que los economistas construyen y que orientan la matriz cultural y las decisiones políticas. Este reduccionismo se basa en la creencia de que la función objetivo o de utilidad del *homo economicus* está orientada a la consecución de una felicidad entendida como proporcional a los bienes materiales adquiridos.

Amartya Sen escribió en el año 1978 que el *homo economicus* es un *loco racional* (miope, añadiríamos nosotros) porque está constituido al 100% de autointerés, mientras que ignora por completo otros dos ingredientes fundamentales de la persona como son la simpatía (comprendida en la expresión griega *sum pathein*, es decir, *pasión por el otro o sentir con otra persona*, alegrándose y sufriendo con ella) y el deber moral (que nos empuja hacer cosas aun en contra de nuestros intereses más inmediatos). Si es cierto, como reconocía Toniolo, que el autointerés es la ley de gravedad del comportamiento humano, también es cierto que ello solamente no representa ni describe a toda la persona⁵.

Incluso un economista liberal como Hayek admite que el *homo economicus* es la *vergüenza de familia* de la Economía; del mismo modo, un reconocido economista contemporáneo, Robert Frank, ironiza al respecto en uno de los manuales de

⁵ G. TONIOLO (1873).

microeconomía con mayor éxito actualmente, en el que pregunta: ¿dejaríais salir a vuestra hija con un *homo economicus*⁶?

Un límite fundamental del reduccionismo en la definición de los objetivos del *homo economicus* se encuentra en el olvido de algo tan fundamental para nuestra felicidad como los *bienes relacionales*. Los estudios empíricos demuestran claramente que los bienes relacionales poseen una importancia decisiva a efectos de nuestra satisfacción en la vida. Además, se trata de bienes para cuyo acceso y disfrute no es condición necesaria ni suficiente la disponibilidad de dinero.

La economía sin los bienes relacionales es como la física sin electrones; es decir, una disciplina que ignora uno de los objetos naturales de estudio, del cual debería ocuparse para entender los fenómenos de creación de valor privado tradicionalmente investigados.

El bien relacional es aquella interacción interpersonal que produce efectos beneficiosos en nuestra satisfacción de vida, que se genera cada vez que dos o más personas con ideas o experiencias comunes participan en una actividad común (Gui 2005, Becchetti *et al.* 2008 y 2011). Se producen bienes relacionales, por ejemplo, practicando un juego de equipo, participando en la vida de una asociación laica o religiosa, o en una relación de amistad, afectiva o familiar. Aunque no utiliza esta denominación, Smith se refiere a los efectos positivos de los bienes relacionales en la utilidad/felicidad individual mediante el concepto de *fellow-feeling* (sentir común), cuya intensidad y calidad es mayor cuanto mayor es el sentir común que se produce entre quienes están implicados en la producción del bien relacional.

El bien relacional posee las dos características típicas del bien público: *no rivalidad* y *no exclusión*. El bien relacional es *no rival* porque mi consumo del bien no impide su disfrute por parte de otros. Más aún, se puede decir que es *anti-rival*, ya que la presencia y la contribución de otras personas es condición necesaria para que yo pueda disfrutar del bien relacional. Para disfrutar de un bien relacional no basta, como ocurre en el caso de los bienes privados, una decisión unilateral (recordemos que la disponibilidad económica no resulta ni necesaria ni suficiente), sino que es imprescindible la voluntad de las personas con las que se construye la relación.

El reduccionismo antropológico descrito enjaula la felicidad humana y la impulsa hacia la búsqueda de la satisfacción individual, dejando en el olvido los bienes relacionales. Y es por este motivo que las recetas políticas fundadas sobre este

⁶ R. FRANK (2013).

modelo antropológico terminan por desentenderse de los efectos de los bienes relacionales.

Todo ello contribuye significativamente a la desalineación existente entre la dinámica del PIB y la dinámica de la felicidad, observada por Layard (2006)⁷, por Easterlin et al. (2010)⁸ y por Sacks, Stevenson y Wolfers (2010)⁹.

Los estudios empíricos sobre los determinantes de la satisfacción de vida documentan que los bienes relacionales se encuentran entre los más importantes y entre los menos sometidos a los mecanismos de adicción y adaptación, mecanismos que típicamente son generados por los bienes materiales en virtud del principio de la utilidad marginal decreciente (unidades sucesivas de tales bienes generan efectos positivos decrecientes hasta la llegada a un punto de saciedad).

Contribuciones recientes como la de Bartolini *et al.* (2008¹⁰ y 2009¹¹) ilustran también que parte de la desalineación entre el crecimiento económico y la satisfacción de vida producido en los Estados Unidos en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial viene explicado, de forma muy sustancial, por el declive de los bienes relacionales producido en aquel país, manifestado en un claro derrumbe del capital social y la confianza interpersonal y en las instituciones.

La importancia de los bienes relacionales para disfrutar de una vida satisfactoria sufraga la hipótesis de que la persona es mucho más que *homo oeconomicus*. En otros términos, más allá de que cada persona sea “sustancia individual de naturaleza racional”, según la clásica definición de Boecio, también estamos constituidos por un impulso relacional, en línea con la filosofía personalista occidental (Levinas, Mounier, Buber, Rosenzweig...) y con otras tradiciones culturales (baste mencionar a este respecto el significado del término *Ubuntu*, que en lengua zulú significa *yo soy porque tú eres*).

⁷ R. LAYARD (2006).

⁸ R. A. EASTERLIN, L.A. McVEY, M. SWITEK, O SAWANGFA, J.S. ZWEIG, (2010).

⁹ D.W. SACKS, B. STENVENSON, J. WOLFERS (2010).

¹⁰ S. BARTOLINI, E. BILANCINI, M. PUGNO (2008).

¹¹ S. BARTOLINI, E. BILANCINI, F.SARRACINO (2009).

Las paradojas y limitaciones del *homo economicus* no terminan aquí. Si en el pensamiento económico tradicional se pretende la máxima satisfacción con el mínimo esfuerzo, los estudios referidos a la satisfacción de vida demuestran, al contrario, que la fatiga por conseguir un objetivo hace que la consecución del mismo sea más apreciada, evidenciando que la felicidad se juega no solo en el resultado sino, también, en el camino que se recorre para llegar al mismo.

Consideramos necesario, en suma, comprender los mecanismos paralizantes de este reduccionismo antropológico y contrastar sus efectos negativos con iniciativas políticas oportunas.

3. El reduccionismo en la concepción de la empresa

Otro reduccionismo que ha ido progresivamente contaminando la construcción teórica económica y nuestra matriz cultural apunta a la idea de que el principio de la maximización del beneficio constituye la estrategia óptima de gestión de una empresa y su modo normal de funcionamiento. Esta idea aún aparece en la mayoría de los manuales de economía y de los modelos económicos.

Tal y como enfatizan Binmore y Shaked (2010)¹², el problema no es el *principio de maximización*, ya que este principio es tan válido para San Francisco de Asís como para Atila: a pesar de la profunda diversidad de sus objetivos, ambos se esfuerzan en maximizar la consecución de sus objetivos (en el primer caso, la calidad de la relación con Dios y con los hombres; en el segundo, la conquista bélica). Si bien es cierto que son muchos los obstáculos para el ejercicio de la racionalidad (como dependencias y sesgos cognitivos), también es cierto que el deseo de mejorarse a sí mismo y de obtener el máximo nos empuja sanamente a la optimización. Por tanto, el problema que queremos evidenciar no lo constituye el principio de maximización, sino en aquello que se maximiza.

Para explicar con claridad este reduccionismo es preciso entender que la empresa es una organización cuya obra incide de forma decisiva en el bienestar de diversas categorías de portadores de intereses (*stakeholders*). La aportación económica que la empresa da a la sociedad es la creación de valor añadido; es decir, la transformación de materias primas o semielaboradas en productos o servicios terminados que poseen un valor mayor que las primeras, y que por tanto aumentan la riqueza

¹² K. BINMORE, A. SHAKED (2010)

de la sociedad. La *tarta* del valor añadido se dividirá después entre los diversos portadores de intereses.

El beneficio, por tanto, no es la *tarta* del valor creado, sino simplemente una de sus porciones: la que corresponde a una categoría concreta de *stakeholder* (los accionistas), y que pretende remunerarles y compensarles del riesgo que han corrido mediante su aportación de capital.

Sin embargo, y a pesar de estas premisas, hemos llegado a la paradoja de dar por descontado que una empresa cuyo objetivo sea la maximización del beneficio ha hecho el bien a los *stakeholders* no accionistas mejor que una empresa cuyo objetivo sea la creación de bienestar de modo equilibrado entre los diversos *stakeholders*.

En definitiva, en todas aquellas numerosísimas circunstancias de la vida empresarial en las que los objetivos de los *stakeholders* entran en conflicto, el principio de la maximización del beneficio establece que debe ser el accionista el que prevalece sobre el resto. Los efectos sobre la satisfacción son, como podemos imaginar, muy negativos. La pregunta que podemos formularnos es: ¿somos *personas* o *accionistas*? O, dicho de otro modo, ¿la felicidad del hombre medio depende más de la gratificación del accionista o de la que atañe a los trabajadores, a los clientes y a la comunidad local? Obviamente, *somos más* trabajadores, clientes o comunidad local que accionistas; por tanto, el reduccionismo en la concepción de los fines de la empresa ofrece otra muestra de desalineamiento entre crecimiento económico y felicidad.

Dentro de los mecanismos que aseguran esta *cuadratura del círculo*, existe un *triple salto mortal* que tiene que ver, respectivamente, con los mecanismos de funcionamiento de la competencia, de las instituciones y de la reputación:

- Competencia: el primer *salto mortal* es el que ha llevado a la ciencia económica a plantear que, en una situación de competencia perfecta, la primacía del interés del accionista se transforma en bienestar para los clientes gracias a la elaboración de productos de calidad a bajo precio.
- Instituciones: el segundo *salto mortal* plantea que deben ser las instituciones, perfectamente informadas y no dominadas por ninguno de los sujetos sometidos a su regulación, quienes eliminen los efectos negativos sociales y ambientales provocados por las empresas mediante tasas o regulaciones, reconciliando así *optimo privado* y *optimo social*.

- Reputación: el tercer salto mortal está referido a la hipótesis del perfecto funcionamiento de los mecanismos de la reputación; según estos mecanismos, aun en presencia de asimetrías informativas entre los vendedores y los clientes, sería absolutamente inoportuno para los primeros traicionar la confianza de los segundos con productos de mala calidad o peligrosos.

Aunque este triple salto mortal pretende reconciliar la búsqueda del máximo beneficio y el bien común, lo cierto es que, en la realidad concreta, esta reconciliación no se produce prácticamente nunca; en lo que se refiere al primer salto mortal –competitividad–, porque nos encontramos muy lejos de los supuestos necesarios para el perfecto funcionamiento de los mercados competitivos. La libertad de entrada de nuevas empresas, a menudo, resulta limitada; los productos no son nunca perfectamente homogéneos y, por tanto, las empresas se encuentran, casi siempre, en posición de disfrutar de rentas de posición o de poder en el mercado. También la información dista mucho de ser perfecta, ya que contiene claras asimetrías que hace muy difícil para los clientes la verificación concienzuda de la calidad de los productos (como ejemplos, podemos citar la dificultad de evaluar la relación existente a corto y largo plazo entre los productos alimentarios y la salud; o la complejidad para analizar la conveniencia de contratar algunos productos financieros).

El segundo salto mortal –instituciones– probablemente sea el más audaz, ya que las instituciones se encuentran demasiado lejos de la benevolencia, la perfección informativa y la independencia de los sujetos regulados. Los primeros y rudimentarios modelos económicos que preveían el *deus ex machina* del planificador benevolente que interviene en el mercado en los casos de fracaso del mismo para realinear el óptimo privado y el óptimo social, nos parecen a día de hoy totalmente ingenuos y tan superados que incluso logran arrancarnos una sonrisa.

La teoría económica, de forma progresiva, ha ido evidenciando la existencia de un *political business cycle* donde, en lugar de abstractos e irrealistas planificadores benevolentes, se muestra la existencia de una clase política con funciones objetivo orientadas generalmente a intereses personales y a la maximización de la probabilidad de la propia reelección, y alejadas por tanto del bien común. En este escenario real, la benevolencia, comprendida como el deseo del planificador de actuar para maximizar el bienestar de los ciudadanos, mengua notoriamente, y los sistemas institucionales no bastan para restaurar las condiciones óptimas que permiten realinear el interés del representante político con el interés de la propia comunidad.

Aun cuando el representante político fuese benevolente gracias al mejor sistema de reglas posible, habría que discutir la cuestión de que tuviese a su disposición

toda la información necesaria para tomar decisiones correctas (pensamos, por ejemplo, en la complejidad del funcionamiento de las finanzas derivadas y en la dificultad de evaluar sus efectos). Finalmente, aun cuando se hubieran aprobado los imposibles exámenes de la benevolencia y de la perfecta información, muchas instituciones se detienen ante el problema de la independencia. La realidad del funcionamiento de nuestras instituciones, desafortunadamente, nos muestra frecuentes conflictos de intereses y situaciones en las que algunos reguladores resultan capturados por algunos regulados que a menudo ponen en juego *lobbys* con un poder de influencia muy superior a la capacidad del regulador para defenderse (pensemos, por ejemplo, en el poder de algunos bancos privados con activos superiores al PIB de su propio país).

En relación al tercer salto mortal, fallan los mecanismos de la reputación porque la opacidad informativa es tal que resulta imposible para los consumidores verificar en el corto plazo la calidad del producto (ya hemos mencionado los ejemplos de la relación entre comida y salud, o los crecientemente complejos productos financieros). Así mismo, muchos gestores *impacientes* que quieren rentabilizar sus inversiones en un plazo de tiempo breve, pretenden maximizar el beneficio aprovechándose de su ventaja informativa, *atrapando* así grandes sumas de dinero (como en los casos operaciones entre partes vinculadas que vacían el valor de la empresa, provisión de tesoros en el extranjero, etc.); y todo ello incluso a costa de los accionistas, que constituyen el grupo de *stakeholders* mejor tutelado por el principio de maximización del beneficio.

La consecuencia inmediata de la imposibilidad de estos tres *saltos mortales* es que la energía *selvática* de las empresas orientadas a la maximización del beneficio muy raramente coincide con la generación del bien común. Un buen punto de partida para tender al bien común, mucho mejor que la jaula conceptual de los reduccionismos que nos hemos construido, es la actuación según una teoría práctica de la empresa que parte del principio de la maximización del bienestar de todos los *stakeholders*, empujados por consumidores que actúan desde una visión amplia de futuro y que son conscientes de su capacidad de influencia mediante el *voto con la cartera*.

Para esto no es necesario partir de cero, porque esta base teórica y práctica ya existe. Las empresas *multistakeholders* son ya numerosas (cooperativas de consumo, de producción, sociales, empresas éticas y solidarias, *social business*, empresas socialmente responsables, etc.) y los ciudadanos han comenzado ya a *votar con la cartera*. Ninguna teoría, evidentemente, está exenta de su *manzana podrida*, pero la clave es que, desde la exigencia de empresas *multistakeholders*

y la concienciación de ciudadanos que atienden a sus propios intereses de forma responsable, se consigue una base teórica mucho más firme y entusiasta que la burda idea de la maximización del beneficio que se transforma en bien común gracias al triple salto mortal de las imposibles condiciones de las que ya hemos hablado previamente.

4. El reduccionismo en la medida del valor

La tercera dimensión del reduccionismo hace referencia a la definición de los indicadores de progreso y medición del valor. La elección de indicadores concretos nos ofrece las *flechas* por las que mediremos la dirección en la que marchan las sociedades; por tanto, de esta elección se derivará la orientación hacia la cual nos esforcemos en caminar.

La *riqueza de las naciones*, usando el título de la obra de Adam Smith, a menudo se confunde con el PIB, es decir con el flujo de bienes y servicios producidos en un determinado territorio. En realidad, y de forma más correcta, la riqueza está compuesta por el conjunto de bienes espirituales, relacionales, ambientales, culturales, históricos y económicos de los cuales goza una comunidad humana que vive en un determinado territorio. El riesgo del enfoque reduccionista en la medición del valor ya había sido identificado en el magistral discurso que pronunció Robert Kennedy en el año 1968 a los estudiantes en Kansas. En aquella ocasión, Kennedy subrayó los límites del uso del PIB para medir el nivel de progreso y desarrollo de un país.

En realidad, ya en 1933, Franklin Delano Roosevelt había afirmado, de forma sorprendente y en plena depresión post-crisis del 29 (por tanto, en un periodo en el cual la atención al PIB y su recuperación resultaba preponderante), que *nuestro pueblo reconoce que el bienestar humano no se alcanza únicamente a través del materialismo y el lujo, sino que crece gracias a la integridad, el altruismo, al sentido de la responsabilidad y de la justicia.*

También la comisión Sen-Stiglitz, promovida por el entonces *premier* francés Sarkozy, subrayó la relevancia de medir la riqueza de las naciones al margen de los parámetros del PIB. Dicha comisión destacaba que ni siquiera el bienestar económico puede ser expresado por el PIB, sino más bien con el rédito disponible en los bolsillos de las familias, neto de impuestos y después de haber pagado bienes y servicios públicos esenciales, como la sanidad y la educación.

En la misma línea, también la Organización Internacional del Trabajo ha elaborado herramientas estadísticas para medir el valor producido por los voluntarios. De este modo, los indicadores manejados por la OIT comienzan a ir más allá del PIB mostrando que, también en lo relativo a la producción de bienes y servicios, existen dos componentes invisibles que el PIB no refleja, y que vienen representados por los bienes producidos en las familias y a través de los voluntarios.

5. La superación de las cuatro crisis

El escenario socioeconómico en el que vivimos presenta diversas crisis o fallas estructurales (de carácter económico, financiero, ambiental, de felicidad o sentido de la vida...), conectadas entre sí y rigurosamente documentadas mediante gran cantidad de datos fácilmente accesibles.

Las empresas maximizadoras de beneficios buscan, en perfecta coherencia con su objetivo, costes de trabajo lo más bajos posibles, lo cual está provocando un gigantesco proceso de deslocalización de la producción. Este proceso nos está haciendo pagar el *pecado original* (por la parte de responsabilidad que nos compete a cada uno) de haber creado bienestar y tutela del trabajo sólo en nuestros países pero no en el resto, lo cual nos ha llevado a una situación en la que la pobreza de estos últimos se ha convertido en una amenaza para nuestro propio bienestar.

Atendiendo a una visión ultraliberal de *laissez faire* de la economía, algunos autores todavía tienen la tentación de decir que no es necesaria la realización de ninguna intervención, porque existen mecanismos automáticos de reajuste que en el largo plazo hacen que las cosas vuelvan a su lugar. Las empresas deslocalizan su producción y la trasladan a países donde la mano de obra cuesta poco, y la demanda, mayor que la oferta, alza de forma progresiva los salarios. Los trabajadores pobres, por su parte, atraídos por el bienestar de los ricos, con los cuales se comparan de una manera cada vez más evidente gracias a la difusión de los medios de comunicación de masa y de las redes sociales, se encuentran irresistiblemente atraídos a migrar hacia nuestros países, transfiriendo, después, las mayores ganancias a sus países de origen en forma de remesas.

Resulta innegable para un observador atento que en el interior del sistema económico existen mecanismos automáticos que nos ayudan a alcanzar el bien común, y que vistos con los ojos del creyente, poseen huellas de lo divino. El problema es que tales mecanismos requieren de nuestra colaboración para la concreción en un mundo cada vez más equitativo y sostenible.

Al problema de la justicia económica se añade cada vez con más gravedad el problema ambiental. Es prácticamente imposible que una población de más de siete mil millones, y aún en crecimiento, en un mundo con muchos recursos ambientales escasamente renovables o no renovables, pueda disfrutar de niveles de bienestar semejantes a los que actualmente gozan los países más ricos mediante los modelos de desarrollo en los cuales nos apoyábamos antes de que explotase el problema ambiental en toda su magnitud.

Las mismas empresas maximizadoras de beneficios saben que el problema ambiental corre el riesgo de agravarse, lo cual aumentaría la sensibilidad de los ciudadanos. Invertir para innovar en este ámbito les permitiría encontrarse preparadas ante la presencia de regulaciones más exigentes, y generaría un flujo de innovación capaz por sí mismo de posibilitar ahorros de energía que les otorgue, al mismo tiempo, el favor de los ciudadanos más sensibles al problema ambiental. Este proceso describe un círculo virtuoso que resulta fortalecido en presencia de ciudadanos y empresas especialmente responsables.

Los desafíos actuales nos empujan a comprender que la riqueza de las naciones no depende del flujo de los bienes y servicios producidos y facturados por unidad de tiempo; aunque este indicador refleja un factor importante, la riqueza depende de un modo más amplio de bienes y servicios no contabilizados porque son producidos por voluntarios o en el seno de las familias, y del *stock* de recursos económicos, naturales, culturales y religiosos que una comunidad tiene a su disposición. Para ello, el primer imperativo es el de cambiar las lentes con las que miramos la realidad.

6. Las propuesta del voto con la cartera y la innovación para superar la crisis y las desigualdades sociales

Para superar la presente crisis y las desigualdades que afectan a nuestras sociedades, necesitamos de una nueva economía civil capaz de superar las limitaciones de la economía tradicional mediante el fundamento de la virtud cívica. Los ciudadanos tienen que pasar de ser meros consumidores a consumidores protagonistas y responsables a través del ejercicio del *voto con la cartera*. En un mundo cada vez más competitivo son absolutamente necesarias las inversiones en innovación tanto en el ámbito de la formación humana como en el de las infraestructuras tecnológicas que posibiliten una mayor productividad. Invertir en investigación y educación permite avanzar hacia la frontera tecnológica y de cualificación laboral de una nación, generando así beneficios sistémicos.

Los ciudadanos deben convertirse en consumidores responsables y descubrir la potencialidad de sus preferencias en el momento de la adquisición. Por su propio interés, y con visión de futuro, deben premiar a las empresas más innovadoras, generando así la capacidad de crear valor económico de un modo social y ambientalmente sostenible.

Las empresas, por su parte, deben abandonar el objetivo de la maximización de los beneficios para convertirse en *multi-stakeholders*, contemplando la generación de beneficios socialmente responsables o *non profit*, cooperativos, éticos, solidarios, etc. El nuevo tipo de empresa híbrida que *internaliza la externalidad* puede prevalecer solo si es sostenida mediante el *voto con la cartera* de ciudadanos responsables. Basta una minoría de ciudadanos y de empresas socialmente responsables para poner en marcha mecanismos de mejora en los tres elementos externos (competencia, calidad de las instituciones y reputación) que, de otra forma, no conseguirían salir adelante.

El *voto con la cartera*, junto con las reformas que incentivan a una mayor competencia, menor corrupción y evasión fiscal, niveles más elevados de educación cualificada y un acceso más ágil de las mujeres al mercado de trabajo, pueden favorecer la disminución de las desigualdades globales.

Existe una fuerte evidencia empírica que pone de manifiesto una correlación negativa entre el capital social (cooperación con otros ciudadanos, dotación de redes sociales y existencia de virtudes cívicas compartidas) y la desigualdad. Un mayor nivel de capital social (*bridging y linking*) en un territorio refleja mayores y mejores oportunidades de formación cualificada para los ciudadanos y una mayor participación de las mujeres en los mercados de trabajo. Esta relación, por tanto, puede desencadenar una dinámica virtuosa en la cual los bienes relacionales recuperen su función de generadores de valor duradero, garantizando a los países un mayor desarrollo territorial en competencia, consumo consciente y formación.

7. Bibliografía

BARTOLINI, S., BILANCINI, E. y PUGNO, M. (2008), *Did the Decline in Social Capital Decrease American Happiness? A Relational Explanation of the Happiness Paradox*, University of Siena Dept. of Economics Working Paper 513.

BARTOLINI, S., BILANCINI, E. y SARRACINO, F. (2009), *Sociability Predicts Happiness: World- Wide Evidence from Time Series*, Department of Economics University of Siena.

BECCHETTI L., BRUNI, L. y ZAMAGNI, S. (2010), *Microeconomia*, Bologna, Il Mulino.

BINMORE, K. y SHAKED, A. (2010), *Experimental Economics: where next?* Rejoinder, *Journal of Economic Behavior and Organization*, 73, pp.120–121.

EASTERLIN, R. A., McVEY, L. A., SWITEK, M., SAWANGFA, O. y ZWEIG, J. S. (2010), *The Happiness–Income Paradox Revisited*, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, 107 (52), 22463–22468.

EUROSTAT (2012), *At risk of poverty or social exclusion in the EU27*, 171/2012–3 December 2012 Eurostat Newsrelease.

FRANK, R. (2013), *Microeconomia*, McGraw Hill.

LAYARD, R. (2006), *Happiness and a Public policy: a challenge to the profession*, *The Economic Journal*, 116, C24–C33.

SACKS, D. W., STENVENSON, B. y WOLFERS, J. (2010), *Subjective well-being, income, economic development and growth*, NBER Working Paper Series, Working Paper 16441.

TONIOLO, G. (1873), *Dell'elemento ético quale fattore intrínseco delle leggi economiche*, Università di Padova.

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 Madrid en 1926), pretende orientar desde una óptica cristiana los problemas de nuestro tiempo.

Director

José M^o Margenat Peralta S.I.

Editora

M^o del Carmen López Martín

Secretaria

Pilar Tirado Valencia

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)

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)

Alfonso Carlos Morales Gutiérrez † (INSA-ETEA, Universidad de Córdoba)

Eduardo Moyano Estrada (IESA-CSIC de Córdoba)

Antonio Porras 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)

Colaboradores para la traducción al francés y al inglés

Raymond García Sénéchal

Esther Menor Campos

Maureen Sullivan

Administración y Suscripciones

José Almendros Márquez

Correo electrónico: jalmend@uloyola.es

Administración de la página web

Francisco Cortés Martínez

Correo electrónico: fcortes@uloyola.es

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



*Publicación trimestral
de Ciencias Sociales*

EDICIÓN, REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

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

www.revistadefomentosocial.es

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN PARA 2014

ESPAÑA

36 € (IVA incluido)

EUROPA

75 €

RESTO DEL MUNDO

85 €

NÚMERO SUELTO

9 € (IVA incluido)

ISSN:

0015-6043

DEPÓSITO LEGAL:

N-1.437-1958

IMPRIEME:

Gráficas Cañete, S.L.

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

SIMPOSIO UNIJES

Nuevos planteamientos de justicia social en la UE en el marco de la estrategia 2020

Marta Enciso Santocildes y Laura Gómez Urquijo¹

Resumen: Este trabajo parte del análisis de los datos sobre la creciente situación de pobreza y exclusión social en la UE y las consecuencias de los recortes en las políticas sociales. En medio de esta situación, atendemos a cómo entiende actualmente la Unión Europea el concepto de economía social de mercado y al equilibrio o no de los aspectos de estímulo de la competitividad, frente a la justicia social. Para ello nos detenemos especialmente en algunas iniciativas europeas recientes que consideramos especialmente ilustrativas de este enfoque, tales como las referidas a las empresas sociales, a la innovación social, a la responsabilidad social corporativa o la inversión social.

Palabras clave: *justicia social, economía social, mercado, cohesión.*

Fecha de recepción: 31 de enero de 2014.

New approaches to social justice in the EU in the 2020 strategy framework

Abstract: This paper starts from the analysis of the data on the growing poverty and social exclusion in the EU and the consequences of social policies cut backs. Amid this situation, we focus on how the European Union currently

Considérations nouvelles sur la justice sociale à l'UE dans le cadre de la stratégie 2020

Résumé: Ce travail commence à partir de l'analyse des données sur la pauvreté et l'exclusion sociale croissante dans l'UE et les conséquences des découpages dans les politiques sociales. Au milieu de cette situation,

¹ Facultad de Derecho, Universidad de Deusto, Bilbao

understands the concept of social market economy and the balance, or its lack, between the competitiveness stimulus and social justice. With this aim, the recently launched initiatives that illustrate this approach will be considered, like those related to social business, social innovation, corporate social responsibility or social investment.

Key words: *social justice, social economy, market, cohesion.*

nous regardons comment l'Union Européenne considère actuellement le concept d'économie sociale de marché et de l'équilibre des aspects de relance de la compétitivité en face de la justice sociale. A cet but, nous rapportons aux quelques initiatives européennes récents, en particulier ces qui considérons notamment illustratif de cette approche, tels que ceux liés aux entreprises sociales, l'activité sociale, l'innovation sociale, la responsabilité sociale des entreprises et l'investissement social.

Mots Clés: *justice sociale, économie sociale, marché, cohésion.*

I. La Estrategia 2020: ¿una estrategia fallida para el incremento de la justicia social?

El establecimiento de una economía social de mercado, que aspire al pleno empleo y al progreso social con un alto nivel de protección forma parte de la esencia misma del modelo económico de la Unión Europea. La instauración de este sistema, tal y como se recoge en el artículo 3 del Tratado de Funcionamiento de la UE, tiene un importante reto en la diversidad de las distintas políticas nacionales, que permite distintos grados de protección social² Por otro lado, esa diversidad se acentúa en el modo en que los Estados afrontan sus ajustes para cumplir con la exigencia de disciplina fiscal. Todo ello afecta a la promoción de la cohesión económica, social y territorial y la lucha contra la exclusión social.

La coordinación entre Estados en el logro de objetivos sociales, que ya venía siendo estimulada por el Método de Coordinación Abierta, encuentra un impulso esencial en la definición de la Estrategia 2020³. Esta tiene la gran virtualidad de introducir y cuantificar objetivos sociales dentro de su planteamiento para el crecimiento económico. Entre las muchas cuestiones incluidas en esta Estrategia destacamos

² *Revista de Fomento Social* (2012).

³ COMISIÓN EUROPEA (2010).

por su conexión con la justicia social su visión del crecimiento y su objetivo para la pobreza. En el primer aspecto la Estrategia sienta las bases de un nuevo crecimiento que sea inteligente, sostenible e integrador, considerando estos como las tres prioridades nucleares para la Unión Europea en los siguientes años:

1. Crecimiento inteligente, definido como el desarrollo de una economía basada en el conocimiento y la innovación.
2. Crecimiento sostenible, basado en la promoción de una economía que haga un uso más eficaz de los recursos, que sea más verde y competitiva
3. Crecimiento integrador, fomentando una economía con alto nivel de empleo que tenga cohesión social y territorial.

Estas prioridades se desarrollan a su vez en siete iniciativas emblemáticas, tal y como quedan reflejadas en el cuadro 1.

CUADRO 1. Prioridades nucleares e iniciativas emblemáticas en la Estrategia Europa 2020

Prioridades nucleares	Iniciativas emblemáticas
Crecimiento inteligente	Unión por la innovación.
	Juventud en movimiento.
	Una agenda digital para Europa.
Crecimiento sostenible	Una Europa que utilice eficazmente los recursos.
	Una política industrial para la era de la mundialización.
Crecimiento integrador	Una agenda para nuevas cualificaciones y empleos.
	Plataforma europea contra la pobreza.

Fuente: Elaborado por las autoras con datos de Comisión Europea (2010).

Algunas de estas iniciativas emblemáticas y parte de sus desarrollos ulteriores serán objeto de análisis posteriormente, en atención a su marcado carácter social y de consecución de la justicia social.

Asimismo, la Estrategia fija cinco objetivos principales, como elementos de medición de la consecución de las prioridades nucleares fijadas para la Unión Europea, de

los que al menos tres, claramente hacen referencia a cohesión e integración social (empleo, educación y reducción de la pobreza):

1. El 75 % de la población de entre 20 y 64 años debería estar empleada.
2. El 3 % del PIB de la UE debería ser invertido en I+D.
3. Debería alcanzarse el objetivo «20/20/20» en materia de clima y energía (incluido un incremento al 30 % de la reducción de emisiones si se dan las condiciones para ello).
4. El porcentaje de abandono escolar debería ser inferior al 10 % y al menos el 40 % de la generación más joven debería tener estudios superiores completos.
5. El riesgo de pobreza debería amenazar a 20 millones de personas menos.

Precisamente, sobre este último objetivo, se determina utilizar tres indicadores de exclusión social ya existentes y empleados por la Comisión: índice de población en riesgo de pobreza, personas viviendo en hogares sin empleo y personas en privación material severa. Siguiendo el Método de Coordinación Abierta, los Estados son libres para elegir el indicador que se adecue mejor a su objetivo nacional y fijarán, en diálogo con la Comisión, el modo en que contribuirán a alcanzar el objetivo global.

A pesar de la concreción de los objetivos de la Estrategia, los datos de los años siguientes muestran un claro incumplimiento de las metas fijadas. La evolución de la situación social en la Unión Europea evidencia el impacto del descenso general del gasto público total de los gobiernos europeos, tras una primera fase en la que los Estados de Bienestar europeos han servido como red para paliar los efectos de la crisis sobre la población⁴. El reciente estudio de la Comisión sobre las claves de la situación social actual⁵ pone de manifiesto cómo la crisis ha elevado el riesgo de exclusión del mercado de trabajo a largo plazo y, de manera importante, el número de personas dependientes de los subsidios de desempleo y de los servicios sociales.

⁴ EUROPEAN COMMISSION (2012), 78. EUROSTAT (2012). EUROSTAT (2013).

⁵ EUROPEAN COMMISSION (2013).

CUADRO 2. Aproximación al porcentaje potencial de población en riesgo de exclusión financiera. Diversos indicadores

Indicador	% De la población de la UE
Hogares sin trabajo	7,6 %
Privación material severa	8,7%
En riesgo de pobreza	16,8%
AROPE (En riesgo de pobreza o exclusión social)	24%

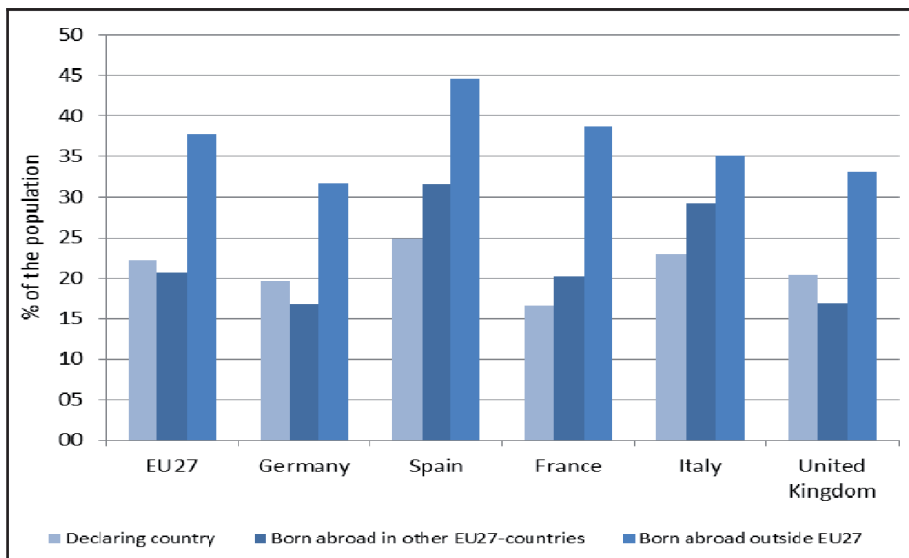
Fuente: Elaborado por las autoras con datos de Eurostat, EU-SILC 2011, y de European Commission (2013).

Al mismo tiempo, la Comisión pone de relieve cómo los indicadores sociales y de empleo muestran una divergencia creciente entre los Estados Miembros. Algunos países del sur y la periferia de la Unión Europea han vivido una rápida subida de sus tasas de desempleo de manera simultánea a severas contracciones de su PIB, mientras que el comportamiento de ambos indicadores en algunos países del norte ha sido mucho más favorable, combinando niveles más elevados de competitividad con un mejor funcionamiento de los mercados de trabajo y sistemas de protección social más sólidos y estables. Tras un periodo de importante convergencia, el diferencial en la tasa de desempleo entre el norte y el sur-periferia de la eurozona alcanzó 7,7%.

Desde el estallido de la crisis el mercado de trabajo ha estado caracterizado por la congelación o bajada de los salarios. Esta caída se concentra especialmente en aquellos Estados Miembros que teniendo ya un elevado desempleo y altos déficits públicos, hacen esfuerzos por ganar competitividad en el sector privado y reducir los gastos del sector público. En 2011, esto llevó a una diferencia de crecimiento de los salarios que va desde un incremento del 3% en países como Alemania, Bélgica o Finlandia a una caída de similar intensidad en Grecia. Al mismo tiempo, el deterioro de las condiciones del mercado laboral ha afectado en primer lugar y con más fuerza a los trabajadores con los niveles de ingresos más bajos. El índice de "stress financiero" (porcentaje de personas que declaran que han tenido que recurrir a sus ahorros o al préstamo para responder a los gastos corrientes) muestra una tendencia de claro deterioro en la situación financiera de los hogares europeos. En algunos países (entre ellos España, Portugal, Grecia o Italia) el impacto se notó especialmente en los hogares más pobres.

A medida que la crisis avanza y el sistema de protección social se va debilitando, se va incrementando el número de personas con rentas más bajas en un grupo de países. La crisis no afecta a toda la población de igual modo y acentúa la polarización social, afectando más por género a las mujeres y por grupos de población a los inmigrantes.

GRÁFICO I. Población de más de 18 años en riesgo de pobreza y exclusión social según el país de nacimiento, 2011

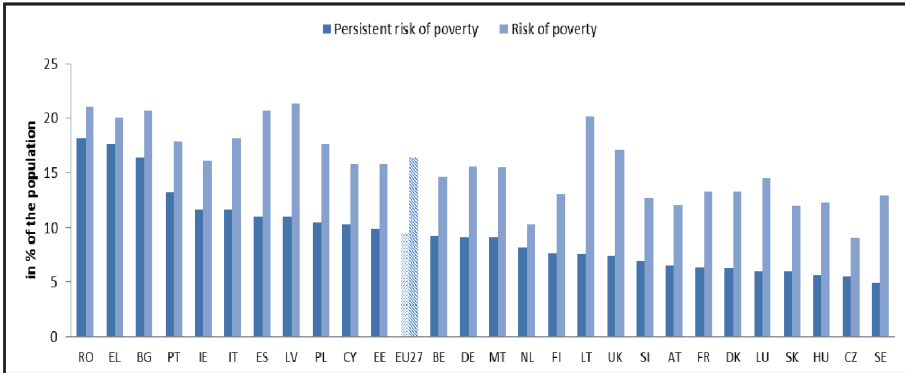


Fuente: European Commission (2013).

El riesgo de pobreza o exclusión social es mucho mayor entre los inmigrantes que en el conjunto de la población de la UE. En el año 2011, este riesgo llega a un 37,8% de los adultos, en comparación con el 20% para aquellos nacidos en el país. La tasa de abandono escolar de los jóvenes nacidos fuera de la UE dobla a la de los nativos.

A partir de 2010 se acrecienta, además, la persistencia en el riesgo de pobreza: personas que han estado en riesgo de pobreza en, al menos, 3 de los 4 últimos años. Este indicador muestra cifras elevadas, del 10% o más, en Italia, Grecia, Portugal, Irlanda, Polonia, Bulgaria y Rumanía.

GRÁFICO 2. Persistencia del riesgo de pobreza comparado al riesgo de pobreza

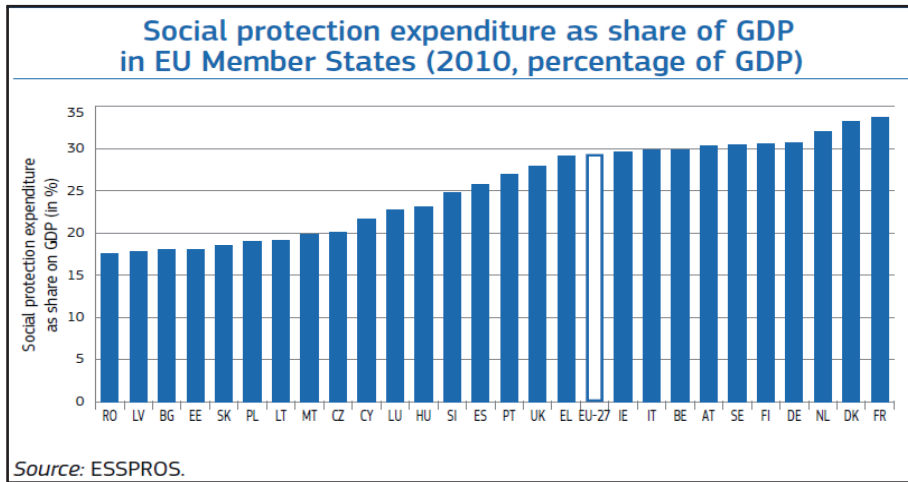


Fuente: Eurostat, EU SILC, ilc_li21.

La crisis está mostrando que tiene efectos en la salud, (por falta de acceso a medicinas y cuidados sanitarios y mal acceso a la vivienda) y en la educación, dimensiones importantes de la exclusión social. La Comisión considera que es difícil valorar el impacto de la crisis en estos aspectos pero que es probable que tenga consecuencias a largo plazo sobre la formación del capital humano. La Comisión entiende que esto es un desafío para los Estados ya que requiere más acciones específicas para evitar un mayor deterioro de la situación y atacar las raíces más profundas de la pobreza. Ante esta situación ¿Cuál es el papel de los gobiernos y de su gasto social?

Tal y como se ha mencionado, la diversidad en ese gasto social forma parte de la esencia misma del modelo de la UE, que permite distintas políticas e intensidades, tal y como refleja el siguiente gráfico.

GRÁFICO 3. Gasto en protección social: Porcentaje del PIB de los Estados Miembros (2010)

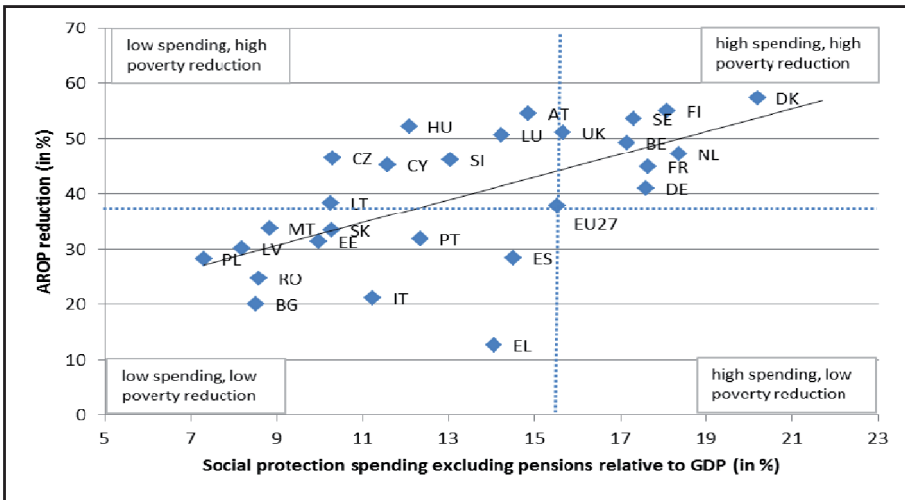


Fuente: European Commission (2013).

Esta diferencia no implica que sólo los países que tienen un determinado nivel de gasto puedan atajar la situación de exclusión social. Tal y como señala la Comisión⁶, el diseño del sistema impositivo es clave para determinar cómo y en qué medida afecta a la desigualdad y redistribución de rentas hacia los grupos más desfavorecidos. Dos aspectos esenciales son la progresividad de los impuestos y la condicionalidad de los beneficios (que pueden crear desincentivos si no están bien diseñados). La eficiencia y efectividad del gasto en política social dependerán, en gran medida, del diseño de las políticas sociales y de los beneficios sociales derivados. De ahí que, tal y como se muestra en el siguiente gráfico, similares niveles de gasto en protección social en diferentes Estados pueden llevar a resultados diferentes.

⁶ EUROPEAN COMMISSION (2013) 63 –65.

GRÁFICO 4. Relación entre gasto en protección social y gasto (excluyendo pensiones) en relación con el PIB y la reducción relativa en el porcentaje de población (entre 0–64 años) en riesgo de pobreza (2010)



Fuente: European Commission (2013).

2. Alternativas de la UE ante la insuficiencia de la respuesta de los sistemas de protección social

El procedimiento llamado “Semestre Europeo”, en marcha desde 2011, implica una “sincronización” de los presupuestos nacionales para el seguimiento de los objetivos 2020. El procedimiento del Semestre Europeo comienza con la publicación por parte de la Comisión de su Estudio Prospectivo Anual en el que se recogen las prioridades que van a ser objeto de seguimiento. Entre ellas aparecen reiteradamente la lucha contra el desempleo y las consecuencias sociales de la crisis, incluyendo la promoción de la cohesión económica, social y territorial y la lucha contra la exclusión social y la discriminación como objetivos fundamentales de la Unión Europea⁷. Todo ello se concreta en los Programas Nacionales de Reforma,

⁷ COMISIÓN EUROPEA (2011), COMISIÓN EUROPEA (2012b)

los Programas de convergencia, las Recomendaciones específicas por país y en la supervisión del cumplimiento por país de los indicadores que miden los objetivos 2020.

No hay que olvidar que, a pesar de la inclusión de los objetivos sociales, este procedimiento se inscribe dentro de todo un engranaje de gobernanza económica común vertebrado por la disciplina fiscal. La opción por la austeridad, tomada como reacción a la crisis de la deuda, está presente en las orientaciones de política económica, en las recomendaciones del Consejo y la Comisión y en los planes de ajuste que se extienden por la Unión Europea, cortando las posibilidades de reacción con políticas de estímulos que sostengan los sistemas sociales. El control del déficit queda reafirmado como pilar de la nueva gobernanza económica. El refuerzo de la coordinación de las políticas económicas de los Estados Miembros, de su vigilancia y supervisión de su ejecución, quedan definidos en los conocidos como "Six pack"⁸ y "Two pack"⁹. Las posibilidades de actuación de los Estados Miembros quedan, si cabe, más limitadas al instaurarse un procedimiento por déficit excesivo más estricto, extensivo al límite de deuda, con sanciones progresivas y con un sistema de prevención y corrección de desequilibrios macroeconómicos y de competitividad.

La disciplina fiscal se blindó al ser incluida en las Constituciones de los Estados Miembros, siguiendo lo establecido en el Tratado de Estabilidad, Coordinación y Gobernanza (TECG). Su artículo 3 exige a los Estados firmantes que tengan equilibrio presupuestario o superávit. En consecuencia, los Estados que quieran

⁸ Regulation (EU) No 1173/2011 of the European Parliament and of the Council of 16 November 2011 on the effective enforcement of budgetary surveillance in the euro area; Regulation (EU) No 1174/2011 of the European Parliament and of the Council of 16 November 2011 on enforcement measures to correct excessive macroeconomic imbalances in the euro area; Regulation (EU) No 1175/2011 of the European Parliament and of the Council of 16 November 2011 amending Council Regulation (EC) No 1466/97 on the strengthening of the surveillance of budgetary positions and the surveillance and coordination of economic policies; Regulation (EU) No 1176/2011 of the European Parliament and of the Council of 16 November 2011 on the prevention and correction of macroeconomic imbalances; Council Regulation (EU) No 1177/2011 of 8 November 2011 amending Regulation (EC) No 1467/97 on speeding up and clarifying the implementation of the excessive deficit procedure; Council Directive 2011/85/EU of 8 November 2011 on requirements for budgetary frameworks of the Member States.

⁹ Proposal for a Regulation on the strengthening of economic and budgetary surveillance of Member States experiencing or threatened with serious difficulties with respect to their financial stability in the euro area – COM(2011)819 final. Proposal for a Regulation on common provisions for monitoring and assessing draft budgetary plans and ensuring the correction of excessive deficit of the Member States in the euro area – COM(2011)821 final

recibir apoyo financiero del Mecanismo Europeo de Estabilidad no pueden escapar a esta obligación.

El Tratado conecta la gobernanza económica con la Estrategia 2020 al establecer en su artículo 1 cómo apoyará el logro de los objetivos de la UE para el crecimiento sostenible, el empleo, la competitividad y la cohesión social. Sin embargo, su exigencia de disciplina fiscal afecta de hecho a los gastos sociales. Así y todo, la Unión Europea es consciente de la necesidad de llevar a cabo otras iniciativas que impulsen objetivos de cohesión social y que planteamos como un posible contrapeso a la insistencia en la disciplina fiscal. De todas las iniciativas aprobadas se han seleccionado aquellas que consideramos especialmente significativas.

La primera de ellas cronológicamente es la iniciativa emblemática Unión por la innovación¹⁰. En esta iniciativa la Comisión recuerda que los retos a los que se enfrenta Europa: la competitividad, el crecimiento y la creación de empleo deben basarse en la innovación. Esta se considera un elemento clave de las políticas de la UE y, de hecho, se trata de uno de los cinco indicadores seleccionados para la Estrategia Europa 2020. La Comisión entiende el concepto de innovación desde un punto de vista amplio, ya que incluye tanto la innovación orientada a la investigación como la innovación en modelos empresariales, diseño, o para la creación de marcas y servicios que ofrecen un valor añadido a los usuarios.

Otro enfoque novedoso en relación con la innovación es la consideración de que constituye un proceso donde los diferentes agentes económicos pueden participar, y no solo las grandes empresas, que suele ser la visión más tradicional. Específicamente cita a las pequeñas y medianas empresas, a las entidades de economía social, e incluso al sector público, que en la mayor parte de las ocasiones es percibido como un facilitador y un financiador. Precisamente en este sentido la iniciativa también recoge como una de las líneas de trabajo la necesidad de resolver unas condiciones marco desfavorables, relativas a financiación así como marcos legales ineficaces o limitaciones a las operaciones y la colaboración transfronteriza.

Lo que llama poderosamente la atención y se valora muy positivamente, es la consideración de los propios ciudadanos, a través de lo que denomina «innovación social». Considera que a través de esta se pueden producir cambios de comportamiento que conduzcan a resolver los principales retos de la sociedad, pudiéndose tomar como ejemplo la ingeniosidad demostrada por parte de las organizaciones caritativas, las asociaciones y los emprendedores sociales. Se

¹⁰ COMISIÓN EUROPEA (2010 b).

pretende así cubrir de una manera nueva las necesidades sociales que no están adecuadamente cubiertas por el mercado o el sector público. Se trata sin lugar a dudas de un camino esperanzador, y en sí mismo innovador.

En segundo lugar, podemos citar la Plataforma contra la pobreza y la exclusión social¹¹, que en la propia Estrategia 2020 aparece como una de las iniciativas emblemáticas que promoverán un crecimiento integrador y se enlaza con el objetivo principal de reducir el riesgo de pobreza en 20 millones de personas. Las cifras que aportaba el texto, referidas al año 2008, eran ya consideradas inaceptables por la Comisión Europea, y la crisis como se ha demostrado antes, sólo lo ha agravado, incrementando las situaciones de vulnerabilidad.

La Comisión percibe que se trata de una lucha donde se hace necesario emprender acciones en el conjunto de las políticas, incidiendo en profundidad sobre las causas y el origen, y no sólo en las también necesarias medidas paliativas. Así, considera fundamentales las acciones por el empleo, un sistema de pensiones sostenible, la posibilidad de acceso a los servicios públicos esenciales, al sistema educativo o a una vivienda digna. Asimismo, todas las políticas anti discriminación en relación con género, discapacidad o razones étnicas, por citar alguna, redundarán en una mejora. De la misma manera, considera que se debe mejorar la coordinación de las políticas entre los Estados miembros, informando estos anualmente de sus estrategias generales en sus Programas Nacionales de Reforma, con mención especial a los objetivos sociales.

Preocupa sobremanera a la Unión Europea la evidente necesidad de fondos para la consecución de estos objetivos, con lo que ha iniciado una tarea importante, por un lado, de creación de nuevos fondos e instrumentos de financiación, y por otro, de reorganización más eficiente de los fondos europeos que de hecho ya existían, como el Fondo Social Europeo (FSE), el Fondo Europeo para los Refugiados; el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER); el Fondo Europeo Agrícola de Desarrollo Rural (FEADER) o el Programa Progress por mencionar algunos de ellos. Esta idea, se desarrollará en otra iniciativa sobre inversión social sobre la que hablaremos mas adelante.

Esta plataforma introduce dos ámbitos de actuación importantes. En primer lugar considera fundamental trabajar en asociación, ampliando y mejorando la participación de las partes interesadas, a saber, las ONGs y personas en situación de pobreza en particular y los interlocutores sociales en general. Dentro de estos

¹¹ COMISIÓN EUROPEA (2010c).

potenciales interlocutores, la Comisión reconoce el potencial de la Economía Social, reforzando el marco jurídico y administrativo, el papel del voluntariado, las fundaciones, las empresas sociales y la responsabilidad social de las empresas. En segundo lugar, la Comisión considera la innovación social como un mecanismo adecuado para promover la experimentación social: proyectos a pequeña escala diseñados para poner a prueba políticas innovadoras (o reformas) antes de adoptarlas de forma más amplia.

En esta iniciativa se observan ya interesantes interrelaciones con la innovación y la innovación social, las empresas sociales y la responsabilidad social, que se desarrollan posteriormente a través de sendas iniciativas.

La tercera de las iniciativas que podemos mencionar, de claro carácter social, es la Estrategia 2011–2014 sobre la responsabilidad social de las empresas (RSE)¹². Con motivo de la publicación del libro verde sobre Responsabilidad Social¹³, la Comisión ya definió la RSE como «la integración voluntaria, por parte de las empresas, de las preocupaciones sociales y medioambientales en sus operaciones comerciales y sus relaciones con sus interlocutores». Continúa considerando que abordar la responsabilidad social de las empresas redundará en interés de la empresa y en interés de la sociedad en su conjunto y que, sin lugar a dudas, ayudará a la consecución de los objetivos establecidos por la Estrategia 2020, especialmente en cuestiones relativas a empleo, así como a reducir los efectos negativos producidos por la crisis. Por otro lado, la Comisión considera que la crisis y sus consecuencias sociales han dañado la confianza de los consumidores en las empresas y se ha focalizado la opinión pública en el comportamiento social y ético de estas últimas.

La Comisión establece un programa de acción para el periodo 2011–14 que contiene, por un lado, compromisos de la propia Comisión así como sugerencias para las empresas, los Estados miembros y otros grupos de partes interesadas. Se trata de un conjunto de acciones concretas distribuidas en ocho ejes de actuación relativas a la visibilidad y difusión de buenas prácticas en RSE, mejoras en los procesos de autorregulación y corregulación, aceptación de las llamadas cláusulas sociales en la contratación pública o incidencia en la educación y formación en materia de responsabilidad social, por citar algunas.

¹² COMISIÓN EUROPEA (2011b).

¹³ COMISIÓN EUROPEA (2001).

Desde un punto de vista global, e incidiendo en cuestiones relativas a justicia social, podemos destacar la aplicación de los Principios Rectores de las Naciones Unidas sobre Empresas y Derechos Humanos con el fin de impulsar los derechos humanos y las normas laborales básicas entre las empresas europeas. Ciertas prácticas preocupan especialmente a la UE tales como el trabajo infantil, el trabajo llamado esclavo o semi esclavo, la trata de seres humanos, la igualdad de género, la no discriminación, la libertad de asociación y el derecho a la negociación colectiva. Estas propuestas y sus desarrollos serán evaluados en 2014, lo que permitirá conocer cómo ha mejorado la UE en este aspecto.

En cuarto lugar, se puede citar la Iniciativa a favor del emprendimiento social *Construir un ecosistema para promover las empresas sociales en el centro de la economía y la innovación sociales*¹⁴. Este tipo de entidades viene definido en la iniciativa como empresas que funcionan en el mercado, prestando a la sociedad bienes y servicios de manera empresarial, que se caracterizan por tres elementos esenciales.

En primer lugar, el objetivo social de interés común es la razón de ser de la acción empresarial, ya que estas entidades pretenden tener una incidencia social proporcionando bienes o servicios de manera socialmente innovadora. Estos objetivos sociales deben estar contenidos en los Estatutos sociales y deben ser medibles.

Segundo, los beneficios se reinvierten preferiblemente en la realización de este objeto social para que la entidad se afiance y pueda expandirse. Es decir, no se excluyen las entidades con ánimo de lucro, sino que el beneficio se gestiona y reparte de manera diferente. Asimismo, se acepta que pueda haber un reparto de beneficios entre inversores y accionistas o partícipes, si bien de manera limitada, principio este muy aquilatado en el ámbito de las cooperativas.

Por último, esta misión social tiene también un reflejo en el modo de organización y el régimen de propiedad de estas entidades. Se deben desarrollar modelos de gestión empresarial innovadores, transparentes, participativos y sobre los que puedan rendirse cuentas (*accountable*). Dichos modelos deben estar fundamentados en principios tales como responsabilidad, transparencia, democracia, participación y orientación a la justicia social como propios de estas entidades. En cuanto a lo que quiere significar la Comisión sobre justicia social, indica a modo de ejemplo no exhaustivo una estructura salarial reducida¹⁵.

¹⁴ COMISIÓN EUROPEA (2011c).

¹⁵ Un análisis exhaustivo del concepto de empresas sociales y su diferenciación respecto del término Economía Social puede verse en M. ENCISO *et al.* (2012).

En esta iniciativa se recogen unas líneas de trabajo para la consecución del ecosistema que permita el desarrollo que empresas sociales, que en los siguientes años se ha profundizado con medidas de diverso tipo (legal, visibilidad y financiero).

La última de las actuaciones en el orden social que vamos a citar llevada a cabo por la UE es el conocido como *el paquete de inversión social*¹⁶ que vio la luz en febrero de 2013, donde la crisis y sus profundos efectos negativos ya descritos tiene un recorrido de casi cinco años. Este contexto temporal sirve para entender la profundidad y *radicalidad* de muchos de sus postulados, que compartimos plenamente, y acercan a la Unión Europea a postulados relacionados con la justicia social.

La Comisión nos recuerda que los sistemas de bienestar cumplen tres funciones: la inversión social, la protección social y la estabilización de la economía. En lo que se refiere a inversión social, entiende que su objetivo es el fortalecimiento de las capacidades presentes y futuras de las personas, con un carácter duradero y cómo de manera muy gráfica se recoge: “En particular, la inversión social ayuda a “preparar” a las personas a enfrentarse a los riesgos de la vida, más que simplemente a “reparar” sus consecuencias”¹⁷, a invertir el capital humano con un enfoque multidimensional y a lo largo de la vida.

La Comisión reconoce la evidente limitación de fondos y el incremento exponencial de las necesidades, que ya hemos argumentado, si bien entiende por un lado, la posibilidad de aumentar la eficacia y eficiencia en la gestión y aplicación de los recursos existentes y la búsqueda de nuevas herramientas como microfinanciación o los bonos de inversión social. Por otro, destaca la labor de otros agentes sociales muchas veces no reconocidos ni suficientemente valorados. A este respecto menciona a la familia, a la ciudadanía, a las entidades sin ánimo de lucro y a las empresas sociales. Pero tampoco deja exentas a las empresas privadas con ánimo de lucro, sino que les invita a potenciar sus inversiones sociales, superando incluso el actual marco de la responsabilidad social.

¹⁶ COMISIÓN EUROPEA (2013).

¹⁷ *Ibidem*, p. 3.

4. Conclusión

A pesar de que los objetivos sociales fijados en la Estrategia 2020 no llegan a cumplirse, consideramos que su establecimiento – tanto por su cuantificación como por determinar un horizonte temporal– marca un hito en la coordinación de política social a nivel europeo y constituye un cambio de enfoque de suma importancia. Asimismo, dentro de la nueva gobernanza económica europea destacamos el papel del Semestre Europeo como mecanismo concreto que supervisa el cumplimiento de dichos objetivos. Precisamente su existencia otorga credibilidad al compromiso de la UE respecto de estos objetivos sociales, y ofrece un método adecuado de supervisión y control efectivo.

Esto contrasta, sin embargo, con otros aspectos del Semestre Europeo centrados en el logro de la disciplina fiscal, junto con las reformas realizadas para el refuerzo del Pacto de Estabilidad. Consideramos que estas nuevas reglas de gobierno económico, blindadas en el Tratado de Estabilidad, Coordinación y Gobernanza impactan negativamente en el modelo de cohesión social europeo al reducir el acceso a Fondos para los países incumplidores y limitar en exceso la posibilidad de gasto de los gobiernos en una coyuntura tan desfavorable.

En este contexto, resulta de gran interés el despliegue de medidas realizado por la UE en las que aparece, por un lado, una llamada a otra forma de hacer negocios, con una mayor responsabilidad e incidencia social. Por otro, se recoge la llamada a otros agentes sociales a contribuir a la cohesión social en sus respectivos ámbitos de actuación, así como a una innovación que conduzca a cambios que respondan a los retos sociales. De entre todos estos agentes, podemos destacar el especial papel que se reconoce a la economía social y a las empresas sociales.

Efectivamente, asumiendo que las actuaciones de la UE y sus posibilidades financieras no alcanzan a resolver las deficiencias detectadas desde la perspectiva de la justicia social, entendemos que se requieren nuevos planteamientos. Consideramos que estos no necesariamente han de venir de la UE ni de unos gobiernos asfixiados por el control del déficit, sino conjuntamente con otros agentes privados, funcionando de otro modo dentro de unas nuevas reglas de juego.

5. Referencias bibliográficas

COMISIÓN EUROPEA (2001) *Libro verde: Fomentar un marco europeo para la responsabilidad social de las empresas*. COM (2001) 366 final, 18 de julio de 2001, Bruselas.

COMISIÓN EUROPEA (2010a) *Comunicación de la Comisión, de 3 de marzo de 2010, denominada «Europa 2020: Una estrategia para un crecimiento inteligente, sostenible e integrador»*, COM (2010) 2020, 3 de marzo de 2010, Bruselas.

COMISIÓN EUROPEA (2010b) *Iniciativa emblemática de Europa 2020 por la innovación*, Bruselas, COM (2010) 546 final, de 6 de octubre de 2010, Bruselas.

COMISIÓN EUROPEA (2010c) *Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones. La plataforma europea contra la pobreza y la exclusión social: un marco europeo para la cohesión social y territorial*. COM (2010) 758 Final, 16 de diciembre de 2010. Bruselas:

COMISIÓN EUROPEA (2011a) *Comunicación de la Comisión Estudio Prospectivo Anual sobre el Crecimiento 2012*. COM (2011) 0815 Final, 23 de noviembre de 2011. Bruselas.

COMISIÓN EUROPEA (2011b) *Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones Estrategia renovada de la UE para 2011–2014 sobre la responsabilidad social de las empresas*. COM (2011) 681 Final, 25 de octubre de 2011. Bruselas.

COMISIÓN EUROPEA (2011c) *Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones Iniciativa a favor del emprendimiento social. Construir un ecosistema para promover las empresas sociales en el centro de la economía y la innovación sociales*. COM (2011) 682 Final, 25 de octubre de 2011. Bruselas.

COMISIÓN EUROPEA (2012b) *Comunicación de la Comisión Estudio Prospectivo Anual sobre el Crecimiento 2013*. COM (2012) 750 Final, 28 de noviembre de 2012. Bruselas.

COMISIÓN EUROPEA (2013) *Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones*

Hacia la inversión social para el crecimiento y la cohesión, incluida la ejecución del Fondo Social Europeo 2014–2020. COM (2013) 83 Final, 20 de febrero de 2013. Bruselas.

ENCISO, M., GÓMEZ, L. & MUGARRA, (2012) *La iniciativa comunitaria en favor del emprendimiento social y su vinculación con la economía social: una aproximación a su delimitación conceptual*, CIRIEC-España, *Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, 75, 55–80.

EUROPEAN COMMISSION (2012) *Employment and social development in Europe 2011*, Brussels, European Commission.

EUROPEAN COMMISSION (2013) *Commission staff working document Evidence on Demographic and Social Trends. Social Policies' Contribution to Inclusion, Employment and the Economy I/II.* SWD (2013) 38 final. Brussels, European Commission.

EUROSTAT (2012) *Government expenditure by sub-sector of general government*, http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php/Government_expenditure_by_sub-sector_of_general_government (última visita el 21-03-2013)

EUROSTAT (2013) *Europe 2020 headline indicators* http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page/portal/europe_2020_indicators/headline_indicators (última visita 21-03-2013)

REVISTA DE FOMENTO SOCIAL, Ed. (2012) *Un sistema de Economía social de mercado para una Europa solidaria, responsable y productiva*, *Revista de Fomento Social* 67(265): 5–29.

SIMPOSIO UNIJES

Universalidad de la democracia y estructura de la persona

Javier Pérez Duarte¹

Resumen: En la era de las masas la persona necesita sentirse como tal dentro de la democracia. La universalidad de la democracia hay que contemplarla, al igual que un paisaje, desde un lugar determinado, en este caso desde la perspectiva de Europa. El viejo continente ha de ofrecer un renovado espíritu al resto del mundo. El nuevo escenario surgido tras la "guerra fría" necesita un proyecto que camine hacia una paz, en el que ha de estar presente la paz religiosa y en el que el catolicismo debe ser ejemplo práctico de los valores del Evangelio. En este proyecto cobra sentido el argumento de la persona, expresión de universalidad y, al mismo tiempo, de concreción histórica de los derechos humanos, reflejo de su menesterosidad. La democracia adquiere carácter debido a esas dos vertientes personales, la universal y la histórica, expresión esta de su fragilidad y representación de la época.

Palabras clave: *persona, democracia, universalidad, argumento, estructura, fragilidad, derechos.*

Fecha de recepción: 31 de enero de 2014.

Universality of democracy and person structure

Abstract: In this era of the masses, the person needs to feel as such within democracy.

L'universalité de la démocratie et la structure de la personne

Résumé: À l'ère des masses, la personne a besoin de se sentir comme tel au sein de la

¹ Universidad de Deusto, Bilbao

We have to contemplate the universality of democracy, as we do with a landscape, from a particular place. In this case, we do so from the European perspective. The old continent has to offer a renewed spirit to the world. The new scenario emerged after the "cold war" requires a project to walk towards peace, including religious peace, in which Catholicism should be a practical example of the values of the Gospel. In this project the centrality of the person has a central role; it is expression of universality and at the same time, historical realization of human rights that reflects its neediness. Democracy takes character because of these two personal aspects, universal and historic, expression of its fragility and representation of the time.

Key words: *person, democracy, universality, argument, structure, fragility, rights.*

démocratie. L'universalité de la démocratie doit le contempler, comme un paysage, d'un endroit particulier, dans ce cas du point de vue de l'Europe. Le vieux continent peut offrir un esprit renouvelé au reste du monde. Le nouveau scénario a émergé après que la « guerre froide » a besoin d'un projet qui marche en paix, qui doit être une paix religieuse actuelle et catholicisme devrait être exemple pratique des valeurs de l'Évangile. L'argument de la personne, l'expression de l'universalité et, en même temps, une réalisation historique des droits de l'homme, reflétant son menesterosidad est logique dans ce projet. La démocratie acquiert le caractère dû à ces deux aspects personnels, l'universel et l'historique, cette expression de leur fragilité et de la représentation du temps.

Mots clé: *personne, la démocratie, universalité, intrigue, structure, fragilité, droits.*

“¿Para qué llamar caminos
a los surcos del azar?...
Todo el que camina anda,
como Jesús, sobre el mar.”

I. Espíritu y libertad

Los principios de la democracia tienen una pretensión de universalidad. A pesar de la tendencia hacia la mundialización el mundo no es todavía uno, existen diversos mundos, aunque es cierto que en presencia, no aislados. Esta interpretación de la realidad lleva consigo la necesidad de articular la democracia a través de diversas perspectivas y relieves. El horizonte histórico que se abre en la actualidad pide imaginar un nuevo orden mundial. No obstante, esa labor imaginativa no puede realizarse desde una atalaya abstracta, sino desde el convencimiento de donde cada uno está, desde el punto de observación, que en el presente caso se lleva a cabo desde Europa.

Para Karl Jaspers, aunque el europeo es responsable de infamias, sin embargo, ha sido capaz de asumir que "todo hombre es la posibilidad hacia sí mismo", puede comprender lo que son los demás. Las personas no son únicamente materia, no se les puede convertir en engranajes de una máquina. "Las masas no son nunca masas tan sólo, sino que en ellas cada uno es un individuo, un hombre, él mismo". Por otra parte, el desprecio hacia la persona "va junto con la aniquiladora convicción de que el hombre no puede ser libre". El camino que se abre hacia un nuevo orden mundial ha de seguir la singladura del humanismo. Se descubre el espíritu bajo las condiciones de la vida empírica, sin embargo, tiene un origen independiente, "el espíritu existe por virtud de la libertad", consecuentemente, vive por la conciencia que de sí mismo tiene el individuo. El tiempo aparece vinculado a la forma de la persona, "sobre cada individuo, pasa el camino hacia el futuro".

Jaspers escribía en 1946 que la liberación del mundo radica en la idea de que ninguna cultura domine sobre el resto, "un mundo en el cual los hombres se permitan mutuamente ser libres y participen unos con otros en la vida recíproca". En este escenario Europa debe encontrar su lugar sin la pretensión de dominar al resto. La historia contemporánea posterior a la II Guerra Mundial ha evolucionado y los europeos han asumido la evidencia de que su papel en el mundo ha cambiado. No obstante, esta perspectiva del europeo es válida como punto de observación y de aportación de su realidad y su verdad a la otra parte de la humanidad.

2. Europa en el horizonte del mundo

Carlo María Martini defiende que Europa "debe seguir siendo parte esencial en el horizonte del mundo". A los europeos les toca demostrar que se puede vivir en una sociedad altamente tecnificada y secularizada desde el planteamiento de dos perspectivas imbricadas en la historia europea. Por una parte, desde la experiencia de la fe cristiana y, por otra, con una nueva contribución de sabiduría. Europa está llamada a no encerrarse sobre sí misma, por el contrario, ha de estar abierta a la cooperación de los países necesitados.

Martini aporta una interpretación de la realidad que no es evidente, muy al contrario, hay que ir, en términos de Ortega, a buscarla, se requiere de Europa "que viva sus responsabilidades por la construcción de una civilización en la que el hombre se vuelva a reconciliar con la creación, con sus semejantes, consigo mismo". Una de las características de la modernidad es su consciencia del sentido histórico, ha estudiado y medido la historia, sin embargo, el hombre occidental

ha perdido la historia, se ha desorientado, consecuentemente, debe reconciliarse con la creación, con los demás y consigo mismo.

“El saber histórico ñafirma Ortega– es una técnica de primer orden para conservar y continuar una civilización provectora”. No tanto porque dé soluciones para el futuro, la vida es siempre diferente, “sino porque evita cometer los errores ingenuos de otros tiempos”. Ortega y Gasset concluye, “yo creo que ésta es la situación de Europa. Las gentes más ‘cultas’ de hoy padecen una ignorancia histórica increíble”.

Para Julián Marías hubo un momento, en la primera mitad del siglo XX en que parecía que la mente de la humanidad se preguntaría por las cuestiones esenciales, sin embargo, llegó la decadencia y se ha caído “en una situación de elementalidad y de primitivismo”. Parece como si la historia hubiera pasado sin detenerse, “no se ha incorporado al hombre de hoy”. No obstante, la lleva dentro y, por consiguiente, siempre puede descubrirla. El mundo actual se caracteriza por su opacidad y se hace necesario desvelar su dimensión de manera esforzada. Una vez más la verdad se oculta y se hace necesario ir a buscarla, no sale al encuentro.

La realidad aparece, al estilo de la profundidad de un paisaje con diversas cordilleras, con diferentes perspectivas. Para Ortega y Gasset, un primer plano de realidades se nos impone de manera violenta, son “los colores, los sonidos, el placer y dolor sensibles. Ante él mi situación es pasiva. Pero tras esas realidades aparecen otras”. Surgen nuevos planos de la realidad, cada vez más profundos que exigen voluntad y esfuerzo para llegar a ellos. En esa profundidad se encuentran la ciencia, el arte, la cortesía, la religión, la justicia, “no invaden bárbaramente nuestras personas, como hacen el hambre o el frío; sólo existen para quien tiene voluntad de ellas”. La democracia, junto a la justicia, también podría estar a ese nivel de profundidad.

Desde la descolonización, se plantea como un grave problema el del subdesarrollo, sin embargo, es en el momento presente cuando, con la desaparición de los dos bloques y la “guerra fría”, los desequilibrios en el mundo traen un nuevo sentimiento en el hombre occidental que agravan su preocupación, aunque todavía no su ocupación. La desvertebración de la humanidad ha abierto una época histórica de focos calientes de conflicto a la que podría denominarse de “guerra térmica”, de un calor latente.

3. Fragmentación, eurocentrismo, euroforia

El cardenal Martini se pregunta si todavía existe solidaridad en Europa, o nos estamos convirtiendo en un continente de egoístas. “Algunas costumbres inducidas por la urbanización, por la fragmentación y por la complejidad social”, así como algunas prácticas económicas, agravadas por el fenómeno perturbador y creciente de la mundialización, han coadyuvado a alimentar fuerzas insolidarias. Europa, tras haberse detenido en oasis que no han sido más que espejismos en la travesía del desierto, como son el eurocentrismo y la euroforia, necesita un nuevo sentido de eurorresponsabilidad frente al riesgo de eurodestrucción.

Bauman advierte en este sentido que

no podemos defender eficazmente nuestras libertades aquí, en nuestros propios países, mientras nos vallamos frente al resto del mundo y nos ocupamos solamente de nuestros asuntos domésticos.

Ya no es posible vivir en libertad y en democracia de forma separada. La libertad y la democracia en cada país se deciden en un escenario mundializado. Sólo la interdependencia hace posible la defensa de la libertad y de la democracia. Bauman plantea la cuestión en términos de presente, sin embargo, surge la duda acerca de si aún no es más que un proyecto.

Ya no está en la mano de ningún Estado que actúe por su cuenta (por muy rico en recursos que sea, por muy armado que esté, o por decidido o intransigente que se muestre) el defender unos determinados valores elegidos para su país al tiempo que da la espalda a los sueños y los anhelos de quienes viven fuera de sus fronteras.

Europa tiene una importante responsabilidad y la crítica de Bauman no se hace esperar, “dar la espalda es lo que parece que nosotros, los europeos, estamos haciendo en estos momentos, cuando mantenemos y multiplicamos nuestra riqueza a costa de los pobres de allende nuestras fronteras”.

Europa puede hacer que el mundo sea receptivo a unos determinados valores, sin que por ello se caiga en un eurocentrismo y ofrecer, al mismo tiempo, un nuevo aliento a la unidad universal del género humano. El papel de Europa es espiritual e intelectual. La historia de Europa ha sido una constante de encuentros en las fronteras de sus naciones, en unas ocasiones pacíficos y en otras violentos. No obstante, ha sido un camino hacia la búsqueda de concordia, aunque no hubiese acuerdos. Europa podría ser una compañía en la andadura de la humanidad “hacia una paz perpetua” en términos de Kant.

Gadamer es contundente en su preocupación por Europa. La riqueza histórica europea consiste en su diversidad cultural, en su diversidad de lenguas, aunque existe un denominador común.

Esto hace que el Otro se acerque en su diversidad. Esta vecindad del Otro nos concierne, pese a todas las diferencias. El Otro del vecino no es solamente la diferencia tímida a evitar, también es la diferencia que invita al encuentro con uno mismo. Todos somos Otros y todos somos nosotros mismos.

La historia de Europa consiste en un largo proceso de aprendizaje, en el que aún no se ha llegado a su término y, con probabilidad, no se llegará. A pesar de que se viole con frecuencia la ley de la convivencia, sin embargo, "en la vida propia, construimos una y otra vez algo en común gracias a la buena voluntad del vecino". El gran desarrollo profesional de la investigación de la naturaleza ha contribuido a que haya sido reconocido, en la civilización universal, como de origen europeo. Europa ya no debe pensar sólo en una unidad "en el sentido de una alianza de poder analítico". El objetivo de Europa se encuentra en "el futuro de la humanidad en general, para el que todos debemos trabajar juntos".

Ortega y Gasset advertía en 1949 que

había en el mundo una amplísima y potente sociedad ñla sociedad europea– que a fuer de sociedad estaba constituida por un orden básico debido a la eficiencia de ciertas instancias últimas: el credo intelectual y moral de Europa.

Este orden, a pesar de todos los desórdenes que Ortega califica de superficiales,

actuaba en los senos profundos de Occidente, ha irradiado durante generaciones sobre el resto del planeta y puso en él, mucho o poco, todo el orden de que ese resto era capaz.

No obstante, se ha volatilizado su sistema tradicional de vigencias colectivas.

El derecho ha tenido un papel esencial en la construcción de la Europa posterior a la II Guerra Mundial y "el derecho es operación espontánea de la sociedad, pero la sociedad es convivencia bajo instancias". Lo que preocupaba a Ortega era que "faltasen esas instancias en una proporción sin ejemplo a lo largo de toda la historia europea". La enfermedad más grave que habría sufrido Occidente desde los tiempos de Diocleciano, enfermedad que no es incurable, pero que necesita "llamar a muy buenos médicos y no a cualquier transeúnte". El problema de Europa es que se encuentra "desocializada o, lo que es igual, faltan principios de convivencia que sean vigentes y a que quepa recurrir". Concluye Ortega, "ahora se ve cómo la *cohesión interna de cada nación* se nutría en buena parte de las

vigencias colectivas europeas". No obstante, las fronteras se endurecieron, los países quedaron separados y frente a frente.

El desarrollo de las comunicaciones desde finales del XIX y comienzos del XX contrajeron el tamaño del mundo, qué se podría decir, en este sentido, de lo acontecido a comienzos del XXI. Los pueblos se encuentran "*dinámicamente* más próximos". No obstante, esto ha sucedido cuando los pueblos europeos se distanciaron más moralmente, por tanto, junto al acercamiento tecnológico hará falta también un acercamiento espiritual. Hace falta, no sólo una nueva técnica jurídica de contacto entre las naciones y las personas, sino también una nueva forma de relación personalizada, de profundización en lo que cada persona simboliza como hondura del mundo.

4. Humanidad común y dignidad de la persona

Se ha perdido la sensibilidad por comprender la dimensión profunda del mundo y dentro de él los personajes que lo integran, representantes y depositarios de la auténtica dimensión de la humanidad. Para Hans Küng se puede partir del sentido de la persona para poder establecer unas "premisas fundamentales de la vida y convivencia humana en la única comunidad mundial, y al nivel de nueva conciencia humano-moderna". Estas premisas se concretarían en unas "*directrices* sobre valores humanos y exigencias fundamentales" que fuesen susceptibles de introducirse en el ámbito jurídico como "derechos fundamentales" y como "valores humanos", presencia ética en el interior del derecho al estilo de R. Dworkin. La comunidad internacional no puede existir sin unos principios comunes, se trata de imbricar la unidad en la diversidad.

La dignidad de la persona se presenta, una vez más, como el punto de referencia de "*humanidad común a todos los hombres*", criterio ecuménico de un verdadero criterio ético general. La persona no puede vivir sino con "una forma humana, verdaderamente humana, humanamente racional". Por consiguiente, lo que constituye la forma de la persona es su dignidad, lo que le hace ser persona y le diferencia de los demás seres de la naturaleza es la dignidad.

Desde este punto de vista se plantea un reto importante que afecta a las relaciones internacionales y a la configuración de la democracia. La religión ha sido y es fundamental en el descubrimiento y formulación de los derechos humanos. Las diversas religiones han de aceptar una ética de mínimos identificada con los de-

rechos humanos. “¿Por qué no ha de ser posible que todas las religiones lleguen a un punto de coincidencia, al menos con respecto a esta cuestión fundamental?” Se pregunta Hans Küng.

Es necesario decir que “¡es bueno para el hombre lo que realmente le ayuda a ser verdaderamente hombre!”. Desde este punto de vista una religión puede ser acreditada como “verdadera y buena en la medida en que sirva a la humanidad y consiga fomentar con su doctrina de fe y costumbres, con sus ritos e instituciones” la consecución de una existencia llena de sentido para el hombre. “La verdadera humanidad es presupuesto de una verdadera religión” y, por otra parte, “la verdadera religión es consumación de una verdadera humanidad”. La cuestión esencial es el diálogo interreligioso, con gran incidencia en el futuro de la democracia, es “imposible la paz mundial sin una paz religiosa”.

5. Entusiasmo por la libertad y la justicia

No es vano recordar unas palabras de Julián Marías que sintetizan el sentimiento de imbricación de lo religioso con valores de la democracia, como son la justicia y la libertad. Recuerda la figura significativa de su maestro García Morente, símbolo del diálogo y lucha personales entre la razón y la fe.

La honradez con que Morente planteaba los problemas intelectuales, desnudo, sin defensas y por supuesto sin trampas; su capacidad de admiración y entusiasmo; su voluntad de entrega, todo eso nos parece hoy del mejor estilo católico, un ejemplo de catolicismo ‘posconciliar’.

Los dos mundos del hombre, la razón y la fe, intentan encontrar su vertebración,

aquel apasionamiento por la libertad y por la justicia, su voluntad de descubrir y potenciar los valores de este mundo, su persuasión de que las cosas tienen sentido superior y que hay que hallarlo ‘en ellas’, su entusiasmo por el pensamiento actual, ceñido a lo concreto, fiel a lo real, más que a los esquemas, ¿no es todo ello un modelo de lo que estamos buscando?

En esta interpretación del diálogo humano entre la razón y la fe, en la que no está ausente la imaginación, se descubren verdades que adquieren el carácter de universalidad.

El alvéolo de la humanidad es cada persona. La historia no adquiere sentido si no se diera, en palabras de María Zambrano, “la revelación progresiva del hombre”. La persona es un ser escondido que adquiere su revelación poco a poco. A partir de

que el hombre descubre su humanidad el tiempo histórico se acelera. La historia es como un amanecer en el que el individuo se anuncia y es anunciado. Abrir camino es la gran acción humana, "el propio hombre es camino". Max Scheler afirma que "el hombre es un callejón sin salida de la naturaleza, y es también una salida". Se puede afirmar que el hombre es la única salida posible. "Descubrir un camino, abrirlo, trazarlo, es la acción más humana porque es al mismo tiempo acción y conocimiento". Esta acción implica decisión y fe que articula la esperanza hasta darle la forma de voluntad, se trata, por tanto, de una acción moral. El camino trazado por la persona es, ante todo, pensamiento, que surge del equilibrio entre confianza y desconfianza.

La vida de la persona es argumento, es proyecto, es futuro. De ahí que se pueda afirmar que, la persona tiene una naturaleza radicalmente diferente a la de los demás seres, es más, en esencia, no tiene naturaleza. La persona es un ser novelesco, su vida transcurre en el escenario de la libertad y, por tanto, la democracia, se convierte en un elemento importante de ese escenario.

La labor del pensamiento como camino de la persona se muestra en la constelación de ideas que plantea Kant en su obra "Hacia la paz perpetua" y que son interpretadas por José Gómez Caffarena como expresión del progreso cultural. Se puede llegar a construir una "verosimilitud empírica" a partir de una fe esperanzada, "a la larga, libertad y derechos de todos es, incluso pragmáticamente, mejor para todos", la razón, lo racional, se convierte en razonable. "Importa sobremanera promover una *ilustración armónica*, el progreso cultural en la libertad. Nada como ello contribuirá a la paz perpetua". El poder se hace Leviatán y cuenta con el servilismo de la serpiente, el "moralista político". No obstante, algo sucede en la historia política de la humanidad cuando se va dejando oír la voz de la paloma, el "político moral".

6. Poder y desprendimiento

Cuando se llega al poder es necesario deshacer el ensueño de sí mismo que su ejercicio provoca para que alcance el nivel moral necesario, entonces, afirma María Zambrano, "lo que se tiene que desprender es uno mismo. Se trata no de una objetivación, sino de algo mucho más difícil: de un desprendimiento". El que logra el poder "tiene que desprenderse de él al mismo tiempo que lo ejerce", sólo así será legítimo el poder. Se trata de conservar "íntegra la sustancia de la propia alma, de la propia persona". Sólo así la persona será la máxima realidad y no el personaje. Sentirse en democracia es sentirse persona.

Las palabras de Zambrano adquieren más relevancia si no se olvida lo que es el poder desde el punto de vista del poder legítimo como fundamento de validez de las normas. El poder se convierte en el "hecho fundante básico del Ordenamiento jurídico", cuya norma fundamental no es una norma supuesta, imaginada, ficticia, como la plantea Kelsen, "sino puesta y apoyada en ese poder de manera más directa, y que en la cultura jurídica europea actual es la Constitución".

Para Peces-Barba, "justicia del Derecho y legitimidad del Poder son inescindibles", de tal forma que "el primer elemento de un Derecho justo será un Poder legítimo". Lo que se puede denominar "una Teoría democrática de la Justicia tiene como primer escalón, todavía un escalón formal, la consideración de un poder racionalmente legitimado, es decir de un poder democrático". No se olvide que tras el poder se esconde la fuerza, ahora bien, una fuerza que debe estar limitada por el propio derecho desde criterios de justicia.

La universalidad de la democracia tiene en cuenta estas dos perspectivas. En primer lugar el poder exigido como desprendimiento del que lo ejerce, de servicio a la sociedad, un planteamiento metaético, de profundidad en el mundo personal. En segundo lugar, el planteamiento jurídico en el que no se olvida la evolución histórica y la influencia de valores superiores que, introducidos en el derecho, controlan la fuerza del poder. Derecho y poder se necesitan, coercibilidad y fuerza pretenden construir un equilibrio en un ámbito no exento de tensiones.

La democracia es expresión de convivencia, se podría decir mejor que de concordia. La concordia no implica el acuerdo, en muchas ocasiones es imposible el acuerdo, consecuentemente, lo que queda es la concordia. Desde sus orígenes en el siglo XVIII, casi finales del XVII, se ha hecho hincapié en la libertad política, fruto de la influencia de empiristas e ilustrados que, para Marías, creían más en aquella que en la libertad humana, la que constituye al hombre por ser persona.

La democracia es depositaria de verdades y corre el riesgo de su despersonalización. En ella se entrecruzan la espontaneidad, la deliberación y la decisión, perspectivas de una libertad al estilo de la defendida por Leibniz, "el hombre es libre porque escoge entre los posibles después de deliberar". La democracia se convierte, al mismo tiempo, en pedagogía, en instrumento de educación.

7. “Mirad cómo conviven en libertad”

Karl Rahner apuntaba ya en 1974 la necesidad de que la Iglesia buscara “un camino en el que podrían coexistir, en intervención vital, la libertad de pensamiento y la conservación y el desarrollo de una convicción común de base, sin la cual una sociedad necesariamente se derrumba”. La Iglesia puede ser ejemplo para la sociedad moderna de coexistencia de “la libertad de la fe y un credo vinculante para toda la comunidad”. Un modelo aplicable en esta sociedad que se halla perpleja ante la desaparición “cada vez más rápida de convicciones de base comunes”. La Iglesia, afirma Rahner, “sólo puede existir como Iglesia desde abajo y ya no (desde el punto de vista sociológico) como Iglesia *frente* a un pueblo de Iglesia”.

En la sociedad secular sucede algo similar, tanto en los antiguos regímenes del “telón de acero” como en las democracias se ha perturbado “la relación entre las masas, la base, el pueblo por un lado y las *élites* dominantes por otro”. A pesar de las diferencias entre unos regímenes y otros, “la democracia parlamentaria representativa está perdiendo prestigio”, hace falta una regeneración democrática. Parece, en ocasiones, que se trata sólo de una fachada que esconde otros poderes y fuerzas que “ejercen incontroladamente el dominio”. Tanto en la Iglesia como en la sociedad se hace necesaria “la búsqueda de formas y estructuras nuevas para tal participación”. Rahner concluye,

si en antiguos tiempos se decía de los cristianos: ‘Mirad cómo se aman’, ¿no sería entonces posible que más tarde se dijera: ‘Mirad cómo realmente conviven en libertad y con el mínimo de coacciones?’

8. Persona, derechos humanos y democracia

Junto a la libertad personal surge, no obstante, la otra realidad de la persona, la menesterosidad. Toda persona necesita transmigrar hacia el otro, ponerse en su punto de vista e intentar comprenderlo. En este escenario aparecen los derechos humanos que simbolizan una toma de posesión de lo que el ser humano posee, de la forma que ha modelado a lo largo de la historia de la humanidad con dolor, con esfuerzo, con errores y con aciertos. Los derechos humanos expresan la superación del prosaísmo por medio de la imaginación y el deseo, sin ellos la vida ya no tiene sentido, la persona quedaría obturada en el camino que cada uno pretende elaborar y la forma de persona que cada uno pretende ser.

La persona presenta dos perspectivas, por una parte, lo que Marías denomina la estructura analítica, representativa de su vertiente universal, articulada en formas

estables y duraderas. Por otra parte, aparece la estructura empírica, el campo de posible variación en la historia, se identifica con su vertiente concreta y biográfica, representación de la fragilidad de cada persona. Se puede argumentar que los derechos humanos participan de esas dos características, dado que representan a la persona. Son universales, pero, al mismo tiempo, adquieren sentido histórico en la realidad concreta de cada individuo. Los derechos humanos aparecen como prolongación de la persona.

La democracia, obra de libertad, fundada en los derechos humanos y garante de ellos, se convierte en espejo en el que quedan reflejadas las dos vertientes de la persona. La democracia adquiere un sentido de universalidad, de cierta permanencia. No obstante, recuerda también la fragilidad de cada ser humano, su variación histórica, como un escenario en el que se representan argumentos biográficos. Su fina maquinaria, al estilo de la de un reloj, necesita cuidados, siempre con el riesgo de que pueda dejar de medir los deseos y las inquietudes de personas, representantes de una sociedad en forma de concordia, aunque no consigan el acuerdo.

“¿Dices que nada se crea?
No te importe, con el barro
de la tierra, haz una copa
para que beba tu hermano.”

9. Bibliografía

BAUMAN, Z. (2012). *Mundo-consumo. Ética del individuo en la aldea global*. Barcelona, Paidós.

GADAMER, H-G. (2012). *La herencia de Europa. Ensayos*. Barcelona, RBA.

GÓMEZ CAFFARENA, J. (1996). “La conexión de la política con la ética. (¿Logrará la paloma guiar a la serpiente?)”. En ARAMAYO, R., MUGUERZA, J. y ROLDÁN, C. (Editores). *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid, Tecnos.

JASPERS, K. (1953). *Balance y perspectiva (Discursos y ensayos)*. Madrid, Revista de Occidente.

- KÜNG, H. (2000). *Proyecto de una ética mundial*. Madrid, Trotta.
- MACHADO, A. (1978). "Proverbios y cantares", en *Poesías completas*. Madrid, Espasa-Calpe.
- MARÍAS, J. (1990). *Historia de la filosofía*. Madrid, Alianza Editorial.
- (1993). *Razón de la filosofía*. Madrid, Alianza Editorial.
- (1998). *Sobre el cristianismo*. Barcelona, Planeta.
- MARTINI, C. M. (1999). *Sueño una Europa del espíritu*. Madrid, BAC.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1985). *Europa y la idea de nación (y otros ensayos sobre problemas del hombre contemporáneo)*. Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- (1958). *La rebelión de las masas. Con un prólogo para franceses. Un epílogo para ingleses y un apéndice: dinámica del tiempo*. Madrid, Espasa-Calpe.
- (1985). *Meditaciones del Quijote. Ideas sobre la novela*. Madrid, Espasa Calpe.
- PECES-BARBA, G. (1994). *Introducción a la Filosofía del Derecho*. Madrid, Debate.
- RAHNER, K. (1975) "¿Repercusiones del cambio estructural de la Iglesia sobre la sociedad secular?". En K. RAHNER, J. MOLTMANN, J. B. METZ y A. ALVÁREZ BOLADO. *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en teología política*. Madrid, Ediciones Cristiandad.
- ZAMBRANO, M. (1996). *Persona y democracia*. Madrid, Siruela.



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

SIMPOSIO UNIJES

¿Utopía o leviatán? El papel del Estado en el magisterio social y en el pensamiento liberal

Gonzalo Villagrán Medina, S. I.¹

Resumen: La actual situación de crisis nos obliga a preguntarnos sobre los límites del Estado de bienestar de las sociedades occidentales. De cara a iluminar esta reflexión este artículo presenta la reflexión sobre el papel del Estado en la sociedad tal como se ha desarrollado en el magisterio social. Para ayudar a concretar estas intuiciones a continuación se ponen en diálogo con dos pensadores de la escuela liberal: Friedrich Hayek y Amartya Sen. Este diálogo nos ayudará a entender la incompatibilidad de la postura del magisterio social con posiciones liberales radicales por suponer éstas una visión del hombre y de la sociedad opuesta a la de la tradición social católica. Por otra parte, la visión de Sen sí resulta muy compatible y nos puede ayudar a desarrollar principios de discernimiento para juzgar la presencia del Estado en la sociedad.

Palabras clave: *Magisterio social, principio de subsidiariedad, socialización, sociedad civil, Friedrich Hayek, Amartya Sen, agencia.*

Fecha de recepción: 30 de abril de 2014.

Utopia or leviathan. Role of the state in social teaching and liberal thought

Abstract: The current crisis situation forces us to ask ourselves about the limits of the

Utopie ou Léviathan. Le rôle de l'État dans l'enseignement sociale et la pensée libérale

Résumé: La situation de crise actuelle nous oblige à nous interroger sur les limites de

¹ Facultad de Teología, Granada.

Welfare State of well-being of Western societies. In order to illuminate this reflection this article presents the reflection on the role of the State in society as it has developed in the social teaching. To help realize these intuitions then are put in dialogue with two liberal school thinkers: Friedrich Hayek and Amartya Sen. This dialogue will help us understand the incompatibility of the position of the social teaching with liberal radical positions by assume are a vision of man and society opposed to the Catholic social tradition. On the other hand, the vision of Sen is very compatible and you can help us to develop principles of discernment to judge the presence of the State in society.

Key words: *Social teaching, the principle of subsidiarity, socialization, society, Friedrich Hayek, Amartya Sen, agency.*

L'État-Providence des sociétés occidentales. Pour éclairer cette réflexion cet article présente la réflexion sur le rôle de l'État dans la société telle qu'elle a développée dans le Magistère social. Pour aider à réaliser ces intuitions sont ensuite mises en dialogue avec deux penseurs de l'école libérale: Friedrich Hayek et Amartya Sen. Ce dialogue nous aidera à comprendre l'incompatibilité de la position du Magistère social avec libéral positions radicales en assument sont une vision de l'homme et la société opposée à la tradition sociale catholique. En revanche, la vision de Sen est très compatible et vous pouvez nous aider à développer les principes de discernement pour juger de la présence de l'État dans la société.

Mots clé: *Enseignement sociale, principe de subsidiarité, socialisation, société, Friedrich Hayek, Amartya Sen, agence.*

En un reciente programa de televisión se presentó un reportaje en el que se seguía los pasos a una persona que quería comenzar un negocio de envasado y comercialización de un producto que cultivaba. Tras acompañar al protagonista por todo tipo de oficinas oficiales y delegaciones el programa acababa haciendo balance: empezar un negocio nuevo y poner en práctica una iniciativa creativa había costado una cantidad casi mayor en informes y trámites que el coste de la maquinaria misma que necesitaba. Igualmente se terminaba mostrando un fajo de papeles de enorme grosor donde estaban todos los informes que había tenido que presentar a los diferentes organismos oficiales.

Por el contrario, son múltiples las campañas y movimientos ciudadanos en contra de los actuales recortes en sanidad que quitan la atención sanitaria gratuita a los extranjeros en situación de ilegalidad en España. Estos movimientos ciudadanos consideran inaceptable quitar esta prestación al ser el derecho a la asistencia sanitaria un derecho humano básico.

La presencia del Estado en la sociedad es un tema complejo y peliagudo que requiere un análisis fino. La actual situación de crisis obliga a reconsiderar el tamaño del Estado de bienestar de los países occidentales debido a la necesidad de reducir los gastos. Por tanto, es ahora más que nunca cuando es necesario una reflexión sobre qué criterios pueden indicarnos qué presencias del Estado en la sociedad son necesarias y cuáles superfluas e incluso nocivas. Necesitamos una reflexión sobre los límites del Estado de bienestar. La tradición social católica nos ofrece una sabiduría acumulada sobre este tema que podemos aprovechar. En los matices que descubrimos en el desarrollo de esta tradición podemos encontrar luces para orientar nuestra reflexión.

En este artículo señalaré primero cómo a partir de las encíclicas sociales de Juan Pablo II se da una matización interesante en la comprensión del papel del Estado en la sociedad por parte de la doctrina social de la Iglesia. Dicha comprensión tiene un carácter histórico pues va respondiendo a las diferentes formas y funciones que se atribuyen al Estado en cada momento histórico y a la experiencia de éstas. Así si tras el Vaticano II el magisterio social dio un cierto respaldo a la intervención del Estado en la sociedad, la reserva que introduce Juan Pablo II debe entenderse como respuesta al peligro de anular la iniciativa privada ante una intervención del Estado que se había vuelto excesiva. La evolución posterior del magisterio social parece haber confirmado y continuado esa reserva de Juan Pablo II.

En un segundo momento pondré en diálogo estas intuiciones del magisterio social con el pensamiento de algunos pensadores actuales de la corriente liberal. El diálogo entre estas dos fuentes ayuda a profundizar y dar forma a las intuiciones que presenta el magisterio. En este sentido, mostraré primero cómo esta línea del magisterio social se puede prestar fácilmente a interpretaciones desde el liberalismo económico más radical, en la línea de Friedrich Hayek, que cambien su auténtico espíritu. Finalmente, mostraré cómo la comparación con una postura liberal más moderada como la de Amartya Sen es más fructífera. Esta comparación permite entender mejor el verdadero sentido del magisterio social de cara a establecer criterios sobre los límites del Estado de bienestar.

I. Estado y sociedad civil en la Doctrina Social de la Iglesia

La visión de la Iglesia sobre el papel del Estado en la sociedad se basa en la comprensión de Aristóteles de la política tal como ha sido recibida y reelaborada al interior de la tradición cristiana. Tal vez la mejor expresión moderna de esta

tradición la representa Jacques Maritain quien en su libro *El Hombre y el Estado* explicita la diferencia entre el Estado y la sociedad, que él llama cuerpo político. Maritain afirma así que “[e]l Estado es tan sólo esa parte del cuerpo político cuyo peculiar objeto es mantener la ley, promover la prosperidad común y el orden público y administrar los asuntos públicos”. Al ser una parte de la sociedad, el Estado ha de estar al servicio de la sociedad y no dominarla. Maritain lo afirmó con expresiones como al siguiente: “[e]l Estado es inferior al cuerpo político en cuanto todo, está al servicio del cuerpo político en cuanto todo”.

La relación entre la sociedad civil y el Estado ha sido uno de los temas que ha estado en el centro del pensamiento social católico a lo largo de su historia, la razón es la necesaria, y no fácil, articulación de ambos ámbitos, el político y el civil. La comprensión de esta relación en el pensamiento social ha tenido un desarrollo progresivo respondiendo a los retos que cada momento histórico y modelo de estado planteaba. A pesar de la necesaria evolución y cambio, este desarrollo ha sido lineal y coherente formulándose así un principio general para evaluar esta relación: el principio de subsidiariedad. Elaborado como respuesta a una situación histórica concreta –el Estado omnipresente de los totalitarismos de los años treinta– este principio se ha mostrado una buena síntesis de la posición de la Iglesia y ha adquirido un carácter permanente. Las matizaciones de dicho principio responden a la adaptación de la Doctrina Social a las diferentes realidades de las comunidades cristianas que Pablo VI formulaba en 1971 en *Octogesima Adveniens* 4.

Antes de pasar a estudiar las diferentes encíclicas, es especialmente importante tener en cuenta el contexto desde el cuál las leemos cuando nos preguntamos por el rol del Estado en la sociedad. La razón es el gran peligro de imponer la experiencia europea u occidental a otras zonas de la Iglesia. Especialmente al tratar sobre el papel del Estado en la sociedad las diferencias entre los diversos continentes son muy grandes.

El principio de subsidiariedad fue formulado explícitamente en el pensamiento social católico en la encíclica *Quadragesimo anno* de 1931. En el contexto de esta encíclica el principio quiere responder al Estado totalitario del fascismo o el marxismo de la primera mitad del siglo XX que deja al individuo solo y aislado frente a un Estado omnipresente. Las fuentes teológicas que inspiran este principio son varias. En la Escritura cristiana encontramos varias llamadas a ejercer la autoridad como servicio y no como dominio. El *Catecismo de la Iglesia Católica* lo ilustra con la imagen de Dios que pudiendo ejercer todos los poderes ha querido dejar al hombre todas las funciones que éste pueda ejercer. En el contexto del magisterio social de la Iglesia este principio pide alcanzar un equilibrio entre la iniciativa

de la sociedad y la iniciativa que viene del Estado. A lo largo de la historia del pensamiento social los documentos han ido escorándose más hacia un lado u otro en función de las necesidades que la realidad iba planteando. La aplicación del principio de subsidiariedad, por tanto, debe tener en cuenta el momento histórico así como el contexto social y económico concreto.

1.1. La revalorización del papel del Estado en economía dentro de la doctrina social en los años 60

Es claro que la Iglesia desde un principio ha defendido el papel de la sociedad civil que a través de las diferentes asociaciones intermedias trabaja por el bien común. Ya en la encíclica *Rerum Novarum* a la vez que se invitaba al Estado a intervenir para subsanar problemas sociales, se defendía la bondad de la iniciativa asociativa en la sociedad civil frente al Estado. Este posicionamiento muestra la respuesta de la Iglesia a la ideología del Estado mínimo que defendía el liberalismo económico clásico del siglo XIX que era incapaz de hacer frente a la situación de miseria de los obreros industriales. Todo ello enmarcado en el proceso de clarificación del principio de subsidiariedad.

Sin embargo, es igualmente cierto que en tiempos pasados la doctrina social ha afirmado explícitamente lo mucho que se esperaba de la acción directa del Estado en la sociedad y en la economía animando a incrementar esta acción. Así en varios documentos encontramos llamadas muy fuertes a una vigorosa intervención estatal en la economía urgida por dicho principio de subsidiariedad. Por ejemplo en la encíclica *Mater et Magistra* (MM) de 1961 se pueden encontrar afirmaciones como la siguiente:

Sin embargo, por las razones que ya adujeron nuestros predecesores, es necesaria también la presencia activa del poder civil en esta materia, a fin de garantizar, como es debido, una producción creciente que promueva el progreso social y redunde en beneficio de todos los ciudadanos.

En su comentario a MM Marvin Mich identifica el contexto de la encíclica como un contexto de controversia en la Iglesia ante el surgimiento de los diferentes estados de bienestar tras la guerra mundial. Mich afirma que en esta situación Juan XXIII tomó posición sobre el tema en esta encíclica al, en sus palabras, “subrayar la importancia de la responsabilidad personal pero también... apoyando una papel intenso del Estado en la promoción del bien común de la sociedad y de toda persona”. Mich afirma así que Juan XXIII defendió “un Estado activo en asuntos económicos” como forma de evitar el desempleo. Por tanto en MM el magisterio

social reconoce una convergencia entre su visión de la sociedad y el proyecto incipiente de Estado de bienestar que surgía en aquel momento. Este Estado de bienestar iba a requerir una mayor presencia e intervención del Estado en la economía para ser llevado a cabo.

Esta toma de postura puede leerse con el trasfondo de la controversia sobre el término “socialización” que rodeó a la recepción de esta encíclica. A pesar de las prevenciones que Juan XXIII expresó frente a una socialización que eliminara la libertad del individuo, en general el papa Juan vio con buenos ojos la mayor presencia del Estado en la vida social que empezó a darse en los años de la posguerra.

Unos años más tarde en la encíclica *Populorum Progressio* (PP) Pablo VI se expresaba en términos similares. Aunque el contexto de esta encíclica, los esfuerzos por salir del subdesarrollo, era muy distinto al de MM, las afirmaciones sobre el papel del Estado iban en un sentido similar. Pablo VI afirmaba así que:

[I]a sola iniciativa individual y el simple juego de la competencia no serían suficientes para asegurar el éxito del desarrollo... Los programas son necesarios para «animar, estimular, coordinar, suplir e integrar» la acción de los individuos y de los cuerpos intermedios. Toca a los poderes públicos escoger y ver el modo de imponer los objetivos que proponerse, las metas que hay que fijar, los medios para llegar a ella, estimulando al mismo tiempo todas las fuerzas, agrupadas en esta acción común.

Aunque MM y PP tienen contextos y autores distintos (Pietro Pavan y Louis-Joseph Lebret), es posible identificar una cierta inspiración común en ambas encíclicas. Así por ejemplo, el concepto de socialización que Pietro Pavan y Juan XXIII recogerán en MM estaba también muy presente en la reflexión del grupo Economía y Humanismo al que pertenecía Louis-Joseph Lebret, O.P., gran inspirador de PP. Se percibe, por tanto, en ambas encíclicas una toma de postura de la doctrina social de los años 60 en favor de la corriente keynesiana que dominaba la economía de la mayor parte de los países del mundo occidental desde la Segunda Guerra Mundial.

Los cambios producidos en la economía y la sociedad a partir de la primera crisis del petróleo de 1973, especialmente la caída del muro de Berlín en 1989, han llevado a resaltar otros acentos en la doctrina social de la Iglesia en la interpretación del principio de subsidiariedad.

1.2. El principio de subsidiariedad en las encíclicas sociales de Juan Pablo II

Daniel Finn en su comentario a la encíclica *Centesimus Annus* (CA), reconoce en el magisterio social de Juan Pablo II un cambio de paradigma que quiere resaltar las ventajas de los mercados, el esfuerzo individual y la creatividad humanas. El marco histórico que explica este giro es la realidad del colectivismo marxista de los países del este europeo, que el Papa conocía bien y rechazaba profundamente. También, paralelamente, explica este giro la experiencia de las democracias occidentales que a la vez que crecen en servicios ofrecidos a sus ciudadanos van perdiendo espíritu y hondura en su vida social. Todo esto unido a la crisis del Estado de bienestar europeo que comienza con la crisis del petróleo de 1973. Este paradigma se concretaría en CA al intentar el papa presentar un programa para las economías occidentales y las economías de los países excomunistas que se alejara tanto del socialismo real como de los excesos del Estado de bienestar.

Este acento en la iniciativa de los individuos estaba presente desde el comienzo del magisterio social de Juan Pablo II pero de una forma muy germinal. Aunque en su primera encíclica social, *Laborem Exercens* de 1979, no hay demasiadas referencias explícitas al tema que nos ocupa aquí, sin embargo se puede percibir en ella un desarrollo del principio de subsidiariedad en oposición al modelo colectivista. En el número 14 Juan Pablo II critica “el monopolio de la administración y disposición de los medios de producción por parte del Estado” porque no realiza una auténtica “socialización” de los medios de producción sino que los deja en manos de un grupo concreto de personas. Una auténtica “socialización” para el sumo pontífice debe suponer que el trabajador “tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo «copropietario» de esa especie de gran taller de trabajo en el que se compromete con todos”. Para que esto se dé invita el Papa a que trabajo y capital se asocien en los diferentes cuerpos intermedios de la sociedad. En la descripción de estos cuerpos intermedios se puede ver la idea de espacio para iniciativa y la participación social que veremos que va describiendo la sociedad civil:

Cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales, culturales: cuerpos que gocen de una autonomía efectiva respecto a los poderes públicos, que persigan sus objetivos específicos manteniendo relaciones de colaboración leal y mutua, con subordinación a las exigencias del bien común y que ofrezcan forma y naturaleza de comunidades vivas; es decir, que los miembros respectivos sean considerados y tratados como personas y sean estimulados a tomar parte activa en la vida de dichas comunidades.

Unos años más tarde, aún en plena Guerra Fría, la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS) de 1987 trata el tema de la presencia del Estado en la sociedad de una manera indirecta. La preocupación no es tanto el principio de subsidiariedad tal cual sino el de participación de los ciudadanos en la vida pública y económica. Así, una

de las líneas de ésta encíclica es mostrar como el subdesarrollo va más allá de las meras carencias económicas. En este sentido, Juan Pablo II denunciaba como una de las formas de subdesarrollo la carencia del derecho a la iniciativa económica. Si tenemos en cuenta el contexto de la encíclica, la guerra fría y la oposición de bloques, podemos entender que el pontífice estaba pensando especialmente en los regímenes colectivistas. Sin embargo, la reflexión sobre las consecuencias de esta falta de iniciativa económica va más allá de la oposición de bloques e ilustra una situación de anulación de la creatividad individual en general. El papa ve en esta falta de iniciativa consecuencias como: la destrucción del espíritu de iniciativa y de la subjetividad creativa del ciudadano, la pasividad y dependencia del aparato burocrático, la frustración, la desesperación, y la emigración tanto física como psicológica. Tan importante es para Juan Pablo II la falta del derecho a la iniciativa económica que lo situará al mismo nivel que algo tan importante para él como la falta del derecho a la libertad religiosa.

Pero donde el acento sobre la iniciativa individual se explicita completamente es en su encíclica *Centesimus Annus* de 1991, encíclica escrita como respuesta a la caída del muro de Berlín y del bloque comunista. En esta encíclica Juan Pablo II volvía sobre esta crítica a las consecuencias de un excesivo peso del Estado esta vez de forma más explícita. El contexto de la crítica era la afirmación de que las sociedades capitalistas basadas en el bienestar y el consumo, que se consideraban victoriosas frente al colectivismo, al reducir al hombre a sus necesidades materiales termina cayendo en un nuevo tipo de alienación.

En este contexto, Juan Pablo II identifica una dinámica en los últimos tiempos en sociedades occidentales de ampliación de la intervención del Estado en el sentido de lo que llama "Estado de bienestar". Juan Pablo II resalta las bondades de una intervención estatal en muchos casos, confirmando la idea de MM de una convergencia con el modelo del Estado de bienestar. Sin embargo el Papa avisa de la existencia de exageraciones en este modelo que llevan a lo que él denomina el "Estado asistencial". Criticando estos modelos de "Estado asistencial" Juan Pablo II afirma que: "Al intervenir [el Estado] directamente y quitar responsabilidad a la sociedad, el Estado asistencial provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos, dominados por lógicas burocráticas más que por la preocupación de servir a los usuarios, con enorme crecimiento de los gastos". Así Juan Pablo II parece extender la crítica que hacía a modelos colectivistas por sus consecuencias en las personas a modelos económicos con una excesiva intervención estatal. Juan Pablo II afirma claramente que estos ejemplos de "Estado asistencial" suponen un exceso que no respeta el principio de subsidiariedad.

Frente a un Estado que pretende atenderlo todo, como propondrían algunos modelos de democracias occidentales de aquellos años, Juan Pablo II afirma que se presta una ayuda más eficaz a las personas necesitadas cuando se sabe “distinguir su exigencia humana más profunda” y cuando se ofrece un “apoyo sinceramente fraterno”. Frente a la interpretación excesiva del Estado de bienestar – el Estado asistencial – que expulsaría a otros actores de la vida social, Juan Pablo II defiende la necesidad de preservar la presencia en el campo asistencial de individuos y grupos fuera de la lógica burocrática de la ayuda estatal.

1.3. El principio de subsidiariedad en las encíclicas sociales de Benedicto XVI

Podríamos pensar que esta visión crítica de una excesiva presencia del Estado responde exclusivamente al contexto histórico de Juan Pablo II marcado por su oposición con los regímenes colectivistas. Sin embargo, esta línea de reflexión ha sido continuada en el magisterio de Benedicto XVI, lo que muestra que la intuición es más que un hecho contextual. Esta intuición puede considerarse un avance del magisterio social en su comprensión del funcionamiento de la sociedad. En el caso de Benedicto XVI, preocupado principalmente con la situación espiritual europea, su visión de la relación Estado–sociedad está muy marcada por la realidad de las democracias occidentales europeas. Esta realidad tiene gran importancia por su difusión a través del proceso de globalización. Estas democracias, a la vez que gozan de servicios de sofisticación cada vez mayor, proporcionados en muchos casos por el Estado, con frecuencia van dejando de lado valores humanos y espirituales sin buscar un recambio.

Así en su primera encíclica, *Deus Caritas Est* (DCE) de 2005, Benedicto XVI retomaba de manera bastante similar las intuiciones anteriores de Juan Pablo II, esta vez ya sin el contexto de la oposición de los bloques económicos de fondo. Benedicto XVI afirma que “[n]o hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor”. Por servicio del amor entiende el servicio gratuito al prójimo realizado de manera comunitaria y orgánica. Este servicio del amor no se limita exclusivamente a las iniciativas de la sociedad civil, sin embargo es claro que la sociedad civil es un entorno privilegiado para el desarrollo de un servicio así. El Papa además subraya como un Estado que asuma demasiadas responsabilidades, y por ello se burocratice excesivamente, quita espacio a la posibilidad de desarrollar un tal servicio por amor. Por ello siempre serán necesarias iniciativas particulares que canalicen ese amor por el prójimo concreto más allá de todo programa estatal. Benedicto XVI parece reconocer una amenaza para estas iniciativas concretas en “[e]l Estado que quiere proveer a todo, que absorbe todo en sí mismo.” Dicho

Estado “se convierte en definitiva en una instancia burocrática que no puede asegurar lo más esencial que el hombre afligido —cualquier ser humano— necesita: una entrañable atención personal”. Lo contrario a este exceso de Estado es un Estado que “generosamente reconozca y apoye, de acuerdo con el principio de subsidiariedad, las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales y que unen la espontaneidad con la cercanía a los hombres necesitados de auxilio”. La nueva referencia al principio de subsidiariedad nos muestra como ambos papas ven el que el Estado quiera asumir excesivo protagonismo en la atención a las necesidades de los ciudadanos como un desequilibrio de dicho principio. El papa presenta a la iglesia como una de esas otras fuerzas sociales que deben poder tomar iniciativas en la sociedad.

El papa afirma la necesidad de una acción caritativa de la Iglesia donde ella sea el sujeto activo de la acción, pues esta acción es expresión de su propia naturaleza. El Papa defiende la presencia de laicos cristianos en la política como expresión de esa caridad. Pero esta presencia no puede suponer el renunciar a la acción caritativa directa de la Iglesia con la excusa de que está siendo ya cubierta por la organización asistencial del Estado.

Finalmente, en su encíclica *Caritas in Veritate* (CV) de 2009 Benedicto XVI hace la reflexión más completa sobre la modificación de roles de los actores sociales y sobre las aplicaciones del principio de subsidiariedad. Benedicto XVI identifica un cambio muy profundo en las relaciones de poder en la sociedad como fruto del proceso de globalización que parece poner en cuestión el rol de los Estados. Esto implica un cambio importante en la visión social de la Iglesia que se había construido en los años 60 y 70 con Juan XXIII y Pablo VI. Si aquella síntesis suponía una importante intervención del Estado para regular la economía, la actual globalización parece limitar fuertemente el papel del Estado en la economía.

Benedicto XVI defiende claramente el rol del Estado y afirma que es necesaria una “renovada valoración de su papel y de su poder”. Pero esta renovada valoración ha de incluir una “mayor atención y participación en la *res publica* por parte de los ciudadanos” sobre todo a través de la sociedad civil. En este sentido Benedicto XVI resalta como las políticas sociales que se consideraban propias del Estado están viéndose cada vez más impotentes para afrontar las consecuencias sociales de los cambios económicos globales. Igualmente amenazados están organizaciones de la sociedad civil como los sindicatos.

De manera más concreta y propositiva Benedicto XVI recuerda la visión de Juan Pablo II de la sociedad como conformada por tres actores: Estado, mercado y

sociedad civil. Esta organización de múltiples actores ha de ser respetada pues el peligro es reducir la vida económica a la acción del mercado y del Estado, lo que impediría la participación de los particulares como sociedad civil. Es principalmente desde esta participación desde dónde surgen iniciativas basadas en la fraternidad y la gratuidad, necesarias para construir una auténtica civilización económica.

Benedicto XVI llega a reconocer con claridad que la propuesta que en su día introdujera la encíclica *Rerum Novarum* de la intervención redistributiva del Estado en la economía, uno de los principios importantes de la enseñanza social de la Iglesia, hoy en día “se muestra incompleta para satisfacer las exigencias de una economía plenamente humana”. Benedicto XVI afirma que reducir la actividad social al binomio Estado–mercado “debilita a la larga la solidaridad en las relaciones entre los ciudadanos”. Es pues necesaria la presencia de formas de economía solidarias surgidas principalmente de la sociedad civil.

Benedicto XVI pide, ante los cambios de la globalización, un replanteamiento de la autoridad política. Esto no quiere decir que se prescindiera de los Estados, por el contrario Benedicto XVI reconoce su papel y pide que se trabaje por establecer auténticos Estados de derecho allá donde éste no está bien desarrollado. Este es el caso por ejemplo de la mayor parte de África. Sin embargo, sí afirma que la globalización pide una forma de autoridad política que está “más repartida”.

Para este replanteamiento de la autoridad política, Benedicto XVI recuerda el principio de subsidiariedad de la enseñanza social católica al que llama “expresión inalienable de la libertad humana”. Para Benedicto XVI subsidiariedad no significa dejar a los individuos y grupos a su suerte, entiende este principio más bien como una ayuda a los individuos, que debe ser ofrecida “cuando la persona y los sujetos sociales no son capaces de valerse por sí mismos”. Pero esta ayuda implica “siempre una finalidad emancipadora, porque favorece la libertad y la participación a la hora de asumir responsabilidades”. Oponer el papa la auténtica subsidiariedad al “asistencialismo paternalista”, lo que recuerda a afirmaciones anteriores de Juan Pablo II ya vistas.

Sin embargo, Benedicto XVI llama la atención sobre la necesidad de mantener el equilibrio entre dos grandes principios sociales, el principio de subsidiariedad y el de solidaridad. Para el Papa “la subsidiariedad sin la solidaridad desemboca en el particularismo social, también es cierto que la solidaridad sin la subsidiariedad acabaría en el asistencialismo que humilla al necesitado”. Así en el ejercicio de esta solidaridad, en concreto en el caso de la ayuda internacional, invita a buscar la

participación de los diferentes actores sociales “implicando no sólo a los gobiernos de los países interesados, sino también a los agentes económicos locales y a los agentes culturales de la sociedad civil, incluidas las Iglesias locales”.

En su lectura más bien crítica de CV, el economista Bernard Laurent, confirma nuestra apreciación sobre la recepción por parte de Benedicto XVI del acento especial de Juan Pablo II en la iniciativa de la sociedad. Laurent acusa a Benedicto XVI de tener una actitud ambigua y de hacer concesiones frente a posiciones más liberales en economía. Para Laurent aunque Benedicto XVI hace referencia a la necesaria intervención del Estado en varios momentos, en el fondo muestra una cierta reserva hacia éste. Por una parte el papa parece ver al Estado como impotente frente al movimiento globalizador inspirado por el liberalismo. Pero, sobre todo, parece proponer una reforma en la forma que el Estado interviene en las políticas de redistribución para evitar un excesivo asistencialismo. En palabras de Laurent:

Él (Benedicto XVI) claramente pide una intervención legítima del Estado en el contexto de las políticas de redistribución, pero su posición sobre cómo reformar las maneras en que la autoridad pública interviene –que él encuentra inefectiva debido al exceso de burocracia (Cv-60)– se inclina hacia la retórica liberal de la responsabilidad individual, y en esto de una manera más extrema que cualquiera de sus predecesores (Cv-24).

Es posible encontrar también otras lecturas de estos trazos del pensamiento social de Benedicto XVI en CV que sean menos críticas que la de Laurent. Por ejemplo Juan Ignacio Font en su comentario a CV afirma que “la sociedad civil se propone como lugar hermenéutico “civilizado” desde el que *Caritas in Veritate* contempla e interpela al conjunto del sistema económico”. Para Font el desarrollo humano integral que exige la encíclica supone, en sus palabras, “la integración efectiva de la sociedad civil –con sus instancias sociales, sus iniciativas emprendedoras y su creatividad cultural propias– en el conjunto del sistema económico y social”. Frente a un exceso de asistencialismo por parte del Estado Benedicto XVI recuerda la invitación a una mayor participación de la sociedad del conjunto del magisterio social. Esta participación se ha de producir a través de diferentes iniciativas cívicas y a través de la iniciativa económica que canaliza el mercado. Todo esto puede verse como una buena expresión de esta lectura del sistema económico actual de ciertos países occidentales desde el lugar hermenéutico de la sociedad civil.

2. Una correlación crítica entre el magisterio social de la Iglesia y el pensamiento social liberal

La crítica al papel del Estado en la economía y en la sociedad es uno de los principales rasgos de las visiones más radicalmente liberales de la economía. Aunque esta crítica se dirige a la intervención del Estado en la planificación de la economía, inevitablemente se extiende a los servicios que el Estado ofrece a los ciudadanos por requerir estos una cierta presencia e iniciativa económica de los gobiernos. La revista *The Economist*, revista que no oculta su adscripción liberal, en un artículo de 2010 titulado "The growth of the state: Leviathan stirs again". En este artículo llamaba la atención sobre el crecimiento del Estado en muchos países como respuesta a la crisis sintetizando muy bien las críticas más corrientes a este papel del Estado. Así afirmaba el artículo que:

Los departamentos gubernamentales son buenos cuando se trata de expandir sus imperios. Por lo tanto un Estado de bienestar que estaba diseñado para ayudar a las personas a afrontar los riesgos inevitables, como la enfermedad y la vejez, está cada vez más presente en el negocio de tratar de eliminar todo riesgo en general a través de una proliferación de burocracias sanitarias y de seguridad. Los empleados públicos son también buenos cuando se trata de proteger sus propios intereses... El sector público está sujeto a todo tipo de incentivos perversos. Los políticos usan el dinero público para "comprar" votos... los grupos de interés gastan grandes cantidades en intentar influenciar las decisiones políticas.

Es fácil percibir similitudes entre una posición así y el mayor acento que introdujo Juan Pablo II en el magisterio social basado en la iniciativa individual.

Los intentos del entorno liberal radical por co-optar las afirmaciones del magisterio social desde Juan Pablo II han sido muchos. En gran parte, estos intentos suponen una lectura descontextualizada del magisterio social del Papa que ignora deliberadamente las condiciones históricas a las cuales responde. Ya tras la publicación de la encíclica CA las reacciones al documento quisieron leerlo como un apoyo explícito de Juan Pablo II a posturas más liberales en economía. Estas fueron las reacciones de algunos neo-conservadores como Michael Novak, James Schall o Richard John Neuhaus. En su comentario a la encíclica, Daniel Finn critica duramente estas interpretaciones "ideológicas" del texto como interpretaciones selectivas que juegan en contra del deseo del papa de favorecer la subjetividad de la sociedad civil.

2.1. La visión del Estado de Frederik Hayek

Si consideramos al pensamiento de Frederik Hayek como una de las principales fuentes intelectuales de las posturas económicas más liberales hoy en día, es interesante acercarse a este autor para ver como plantea este problema de la relación entre el Estado y la sociedad civil. Para evitar anacronismos, es necesario tener presente el contexto en el que Hayek se plantea la relación Estado-sociedad. En sus primeras etapas, alrededor de la Segunda Guerra Mundial, la obra político-económica de Hayek quiere ser una llamada de atención sobre los peligros de la intervención del Estado en economía por medio de la planificación. Hayek rechaza tanto el colectivismo marxista como el fascismo por el desprecio de estos regímenes del individuo. A la vez, identifica en las democracias occidentales un cierto deslumbramiento ante estos regímenes que lleva a buscar imitarlos aumentando el papel planificador del Estado. Hayek quiere avisar de los peligros de una tal intervención para recuperar el auténtico valor del individuo del liberalismo clásico.

Hayek, en su obra programática de 1944 *Camino de servidumbre*, consigue captar el fondo del problema que la doctrina social desarrollará, en otro contexto histórico, especialmente a partir de Juan Pablo II. Hayek identifica así el peligro de que un Estado al que se confíe la dirección más completa de la economía acabe reduciendo la libertad de la sociedad y reduciendo el espacio para la iniciativa de los ciudadanos en todos los campos. En este sentido, la preocupación de Hayek no es por la eficiencia económica de la sociedad sino por la libertad efectiva de ésta. En este punto Hayek se acerca de preocupaciones propias de la Doctrina Social.

La tesis principal de Hayek es que, en sus palabras, “la libertad individual no se puede conciliar con la supremacía de un solo objetivo al cual debe subordinarse completa y permanentemente la sociedad entera”. Ese objetivo único supondría planificar la totalidad de la actividad social. Algo así podría ser posible en grupos humanos pequeños como una familia o una aldea, pero en las complejas sociedades modernas una tal planificación supondría un control total de toda actividad social.

Una tal planificación lleva a que el Estado tenga que decidir cómo repartir los recursos, lo que se presta a arbitrariedades a luchas de poder por lograr el favor de los que deciden, a una politización de la vida social. Por lo tanto los esfuerzos y energías humanas no se volcarán en procesos creativos sino, en palabras de Hayek, en “inclinarse en nuestro favor a la autoridad que goza de todo el poder”.

Una situación así tendría por supuesto consecuencias económicas al favorecer una tendencia al monopolio en los mercados. Pero Hayek no da tanta importancia a las consecuencias económicas como a las consecuencias políticas de un mayor papel del Estado en economía en términos de menos libertad. Estas consecuencias afectan igualmente a la dimensión cultural de la sociedad, pues el Estado se ve invitado a imponer una serie de valores culturales que favorecen los objetivos del plan. Finalmente, estos efectos negativos de la planificación económica por el Estado acaban alcanzando la vida moral de la sociedad. La toma de todas las decisiones por parte del Estado des-responsabiliza a los individuos de estas. Esta situación reduce su sensibilidad moral ante las cuestiones sociales.

Como vemos la preocupación de Hayek por las consecuencias de una excesiva intervención del Estado en economía no es sólo a nivel de eficiencia económica. Hayek se preocupa por sus efectos sobre la capacidad creativa y sobre la vida cultural y moral de la sociedad. En este sentido el análisis crítico de Hayek efectivamente se acerca mucho a las intuiciones que se expresan en las encíclicas sociales desde Juan Pablo II, aunque es necesario entender ambas posiciones integradas en su distinto contexto histórico.

Sin embargo, aunque la posición de Hayek es cercana a la doctrina social actual en su visión crítica de una excesiva presencia del Estado, no lo es en la alternativa que propone. En *Camino de servidumbre* Hayek esboza brevemente su propuesta de organización social. Ya en este esbozo se percibe una visión radicalmente individualista de la sociedad opuesta a la visión de la doctrina social.

Hayek termina su libro afirmando que “[e]l principio rector que afirma no existir otra política realmente progresiva que la fundada en la libertad del individuo sigue siendo hoy tan verdadero como lo fue en el siglo XIX”. Hayek, por lo tanto, reconoce su inspiración en el individualismo liberal del siglo XIX. Hayek afirma que su ideal es el de una sociedad individualista, entendiendo por esta una donde no se tengan en cuenta en las decisiones los vínculos del individuo con sus conciudadanos. Para Hayek por tanto no existe nada parecido a un “bien común” que pueda ayudar a regir la vida de la sociedad. En la visión de la sociedad de Hayek el individuo debe aceptar resignadamente los efectos de los vaivenes de la economía dejada a la libre competencia, único reflejo fiel de los mecanismos de la sociedad. En palabras de Hayek “la mera conservación de todo lo que hemos logrado depende de la coordinación de los esfuerzos individuales mediante fuerzas impersonales”. Por lo tanto el respeto de la libertad individual exige el dejar a la libre competencia la marcha de la economía sin mirar a las consecuencias sociales que eso pueda producir en una actitud que podríamos considerar de conformismo voluntario.

Esta propuesta alternativa de Hayek se formula más claramente en el desarrollo posterior de su pensamiento ya en el contexto de la Europa del bienestar de la postguerra. Hayek desarrollará las ideas contenidas en *Camino de servidumbre* pero ahora en diálogo con la nueva realidad social. Así en su obra de 1973 *Derecho, legislación y libertad*, Hayek defenderá la existencia de un orden propio a las sociedades complejas modernas. Este orden, que él llamará "catallaxia" (del verbo griego *katallattein*, intercambiar), es un orden impersonal y ciego de la sociedad regido por los intercambios entre los individuos y el mecanismo de los precios de mercado. En palabras de Hayek, "[d]enominamos, pues, catallaxia al peculiar orden espontáneo que el mercado genera, ámbito en el cual la gente somete su conducta a las normas relativas a la propiedad, el fraude y el contrato". Esta visión de la sociedad lleva a Hayek a negar la existencia de un bien común de la sociedad o de una justicia social que pudiera juzgar la organización de la sociedad. Las relaciones en la sociedad se limitan a relaciones impersonales y mecánicas de intercambio determinadas por el mecanismo de los precios. La visión de la sociedad de Hayek, por tanto, acaba siendo directamente opuesta a la del pensamiento social de la Iglesia.

Vemos así en el pensamiento de Hayek como el captar los riesgos de la excesiva presencia del Estado en la sociedad no asegura que la propuesta posterior sea la más adecuada. Esto nos ha de llevar a desconfiar de propuestas liberales a pesar de que podamos coincidir plenamente con el planteamiento inicial del problema.

2.2. Paralelismos con el papel del Estado en Amartya Sen

Es posible sin embargo ir más allá de las propuestas de autores más radicalmente liberales y recoger de manera más equilibrada la crítica acertada sobre el excesivo papel del Estado de la escuela liberal. Un ejemplo de esto nos lo proporciona el pensamiento de Amartya Sen. En este sentido Sen representa un ejemplo especialmente valioso, pues se trata de un autor que se presenta explícitamente como liberal y que quiere situarse en la herencia intelectual de Adam Smith. Igualmente es posible encontrar conexiones entre Sen y el pensamiento social cristiano pues participó en el simposio organizado por el Pontificio Consejo Justicia y Paz para ayudar a la reflexión previa a la encíclica CA.

Sen escribe en el contexto del final del siglo XX en el que se da un debate sobre si en ocasiones alcanzar un desarrollo económico puede exigir renunciar a libertades individuales. Sen quiere poner a la persona en el centro y mostrar como el bienestar auténtico e integral de ésta es el criterio del auténtico desarrollo. Este bienestar

sólo puede darse en sociedades auténticamente democráticas. Sen es así perspicaz en detectar el peligro existente en políticas demasiado asistencialistas de ahogar la iniciativa de los individuos, y volverlos especialmente pasivos. Sen entiende el desarrollo como “un proceso de expansión de las libertades reales que disfrutaban los individuos”. Para Sen, esta definición supone primero que el auténtico desarrollo debe implicar no sólo mayor renta sino también mayor libertad (libertades como constitutivas del desarrollo). Pero, en segundo lugar, la definición implica también que la libertad es el primer instrumento para lograr mayor libertad y por lo tanto mayor desarrollo (libertad como instrumento para el desarrollo). Así el desarrollo de una sociedad es el fruto principalmente del uso activo de su libertad por parte de los individuos tomando iniciativas en sociedad. Sen llama a este uso de la libertad *agency*, término que la traducción española de su obra traduce por “agencia”.

De esta manera, en una lectura superficial Sen se podría interpretar como contrario a la intervención del Estado en la economía, lectura que parecería converger con la postura de Hayek. Sen también ve como un grave problema una presencia del Estado que por su excesivo asistencialismo pueda sofocar las libertades e iniciativas del individuo. Una situación así supone un problema político y un problema económico a la vez pues supone paralizar uno de los motores del desarrollo: la agencia de los individuos. En el esquema de la sociedad de Amartya Sen, como en el del magisterio social, el Estado tiene como función más bien ayudar y favorecer la iniciativa libre y autónoma de los individuos sin sofocarla.

Sin embargo Sen, contrariamente a Hayek, al presentar una propuesta socio-económica más concreta sigue reconociendo la necesidad de determinadas intervenciones del Estado en la sociedad. En este sentido, Sen parte de la idea de que es posible intervenir para ayudar a superar las situaciones de postración de los ciudadanos. A ello le conduce su análisis de las causas de la hambruna de la que fue testigo en Bengala en 1943. Esta intervención tiene para Sen un objetivo principal: asegurar las capacidades mínimas en la población que son las que permiten que las personas sean efectivamente libres. Así Sen afirma en un momento de su obra *Desarrollo y libertad*:

En los países en vías de desarrollo en general, es fundamental la necesidad de adoptar iniciativas públicas para la creación de oportunidades sociales. Como hemos señalado antes, los países que hoy son ricos poseen una historia bastante notable de medidas públicas relacionadas con la educación, la asistencia sanitaria, la reforma agraria, etc. La amplia difusión de estas oportunidades sociales permitió a la mayoría de los individuos participar directamente en el proceso de expansión económica.

De esta manera Sen reconoce un papel imprescindible del Estado en la sociedad asegurando las oportunidades sociales para todos (educación, sanidad...) y una

protección social básica para todos los ciudadanos que les impida caer en la miseria. También es papel del Estado asegurar y conservar otros bienes públicos necesario para la sociedad. Finalmente, Sen también admite un papel aún más activo para el Estado en ciertas ocasiones. Afirma así Sen que ante situaciones de hambre o fuerte carestía puede ser eficaz que el Estado busca maneras de ofrecer empleo a los ciudadanos en lugar de ofrecer subsidios o ayudas. Esta es la mejor manera de producir desarrollo pues el empleo es la mejor fuente de agencia de los individuos.

Aunque el pensamiento de Amartya Sen no es perfecto y hay puntos que se pueden mejorar, el aproximarnos a él en el tema que nos ocupa es especialmente interesante. La visión de la sociedad de Sen, basada en la libertad, nos permite formular una crítica legítima a una excesiva presencia del Estado en la sociedad, como hace el magisterio social. Pero esta crítica es capaz de reconocer con la misma lógica aquellas presencias e intervenciones del Estado necesarias para el buen funcionamiento de la sociedad. Evitamos así un rechazo ideológico a la presencia del Estado que nos ciega para valorar sus ventajas.

3. Conclusiones

Está claro que estamos en un momento de cambio de organización social y que hoy en día hay una mayor consideración del papel y posibilidades de la iniciativa de los ciudadanos en la sociedad, esto no ha sido siempre así. La actual sensibilidad es producto de la experiencia histórica así como del mayor conocimiento del funcionamiento de los mecanismos económicos y sociales. Sin necesidad de hablar de peligro de totalitarismo, como lo hace Hayek, hay un reconocimiento del peligro de ahogar la iniciativa y la creatividad individual cuando el Estado se hace omnipresente, des-responsabilizando a los ciudadanos de lo que ocurre en la sociedad. La mayor reserva actual a esta intervención del Estado no viene tanto por la ineficacia económica sino de los efectos morales y humanos que puede tener exceso de ésta según ha mostrado la experiencia histórica. Juan Pablo II describe muy bien estos efectos como "emigración psicológica". El magisterio social de la Iglesia ha sabido recoger estas intuiciones y formularlas matizando el principio de subsidiariedad.

Hay que decir, sin embargo, que se trata de un tema de acentos, pues desde el comienzo la doctrina social ha pedido la intervención del Estado y a la vez ha avisado del peligro de ahogar la iniciativa de los individuos. No se puede hablar

por tanto de un cambio en el magisterio social, sino de una respuesta a los datos que proporciona la experiencia histórica de las sociedades.

Hayek, influenciado probablemente por el contexto del auge de los totalitarismos en los años 30, exagera al identificar los peligros de lo que él llama el “planismo” en el nivel social, cultural y moral. Hay, sin embargo, que reconocer que fue visionario en reconocer estos peligros en una época donde no se ponían en cuestión fácilmente esta mayor posición del Estado. Sin embargo Hayek aprovecha esta crítica aguda para proponer un modelo alternativo que conlleva implicaciones antropológicas y sociales más que discutibles y en cualquier caso incompatibles con la visión del magisterio social. Esta alternativa de Hayek revela la visión de fondo de la posición liberal más radical sobre la sociedad y nos permite identificar sus incompatibilidades con la posición del magisterio social de la Iglesia.

La visión de Sen, paralela a Hayek al ser él también liberal pero más libre de prejuicios por su momento histórico y su contexto vital, nos muestra que se puede tener la misma preocupación por el respeto a la iniciativa y creatividad individual reconociendo igualmente el papel del Estado en fomentar esa misma iniciativa. La visión de la intervención del Estado de Sen permite compaginar los principios de subsidiariedad y solidaridad de manera bastante equilibrada como se pide en el magisterio social.

Sen y el magisterio social coinciden en pedir al Estado, para juzgar la legitimidad de su intervención, que adopte un papel de apoyo y promoción de los individuos y sus iniciativas sin sustituirlas por otras estatales. Sen nos dice que el sustituirlas o entorpecerlas supondría ir contra el desarrollo humano de una sociedad al reducir la agencia y las capacidades de esa población. Creo que este es un criterio de discernimiento para juzgar cada presencia del Estado en la sociedad sin prejuicios ideológicos previos. La pregunta que debemos hacernos es: esta presencia concreta del Estado, ¿ayuda a los ciudadanos a ser más autónomos y activos en la sociedad? Al plantearse esta pregunta desde sociedades occidentales con grandes Estados de bienestar bien establecidos, creo que la disposición de partida debe ser favorable a reducir esas presencias habida cuenta de los efectos nocivos que se perciben en la agencia de la sociedad.

Una actitud así de discernimiento permitiría superar el impasse actual entre una defensa ideológica del Estado y una propuesta también ideológica del liberalismo radical que quisiera reducirlo lo más posible en base a principios antropológicos muy discutibles.

Un análisis de los límites de la presencia del Estado en las sociedades occidentales puede basarse así en el evaluar cada presencia pública en función de la manera que ayude o ahogue la agencia de los individuos. En esta evaluación no hay que tener miedo de identificar una presencia excesiva y pedir su reducción. Una tal evaluación podría ayudar a reducir la insoportable carga burocrática del empresario del programa de televisión que comentábamos al comienzo del artículo sin por ello tener ideológicamente que buscar reducir la cobertura sanitaria a quienes la necesitan.

4. Bibliografía

CALVEZ, J.-Y. (1991) *La enseñanza social de la Iglesia. La economía. El hombre. La sociedad*, Barcelona, Herder.

CAMACHO, I. (1991) *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid, San Pablo.

DECK, A. F. (2005) "Commentary on Populorum Progressio (On the Development of People)" en HIMES, K., ET ALL. (ED.) *Modern Catholic Social Thinking: Commentary and Interpretations*, Washington D.C., Georgetown University Press, pp. 292–314.

DUBOIS, J.-L. y RENOARD C. (2008) "Une Approche à Poursuivre... et à Dépasser": *Projet n° 306*, pp. 12–19.

FINN, D. K. (2005) "Commentary on Centesimus Annus (On the Hundred Anniversary of Rerum Novarum)" en HIMES, K. ET ALL. (ED.) *Modern Catholic Social Thinking: Commentary and Interpretations*, Washington D.C., Georgetown University Press, pp. 436–466.

FONT, J. I. (2009) "Sistema económico, modelos de empresa y cultural empresarial": *Revista de Fomento Social n° 64*, pp. 655–666.

GIRAUD, G. y DUBOIS, J.-L. (2008) "Amartya Sen. L'économie d'acteurs capables": *Projet n° 306*, pp. 4–11.

GONZÁLEZ FABRE, R. (2005) *Ética y economía. Una ética para economistas y entendidos en economía*, Bilbao, Desclée de Brouwer–UNIJES.

- HAYEK, F. A. (1985) *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1979) *Derecho, legislación y libertad. El espejismo de la justicia social*. Vol. 2, Madrid, Unión Editorial.
- LAURENT, B. (2010) "Caritas in Veritate as a Social Encyclical: A Modest Challenge to Economic, Social, and Political Institutions": *Theological Studies* n° 71 (2010), pp. 515–544.
- LÉGÉ, P. (2008) "Critique de la justice sociale selon Hayek": *Projet* n° 303, pp. 57–62.
- MARTAIN, J. (1983) *El hombre y el Estado*, Madrid, Encuentro.
- MICH, M. L. (2005) "Commentary on Mater et Magistra (Christianity and Social Progress)" en HIMES, K., ET ALL. (ED.) *Modern Catholic Social Thinking: Commentary and Interpretations*, Washington D.C., Georgetown University Press, pp. 191–216.
- ORNAGHI, L. (2004) "Stato" en ORNAGHI, L. (ED.), *Dizionario di dottrina sociale de la Chiesa. Scienze sociali e magisterio*, Milan, Vita e Pensiero, pp. 588–592.
- OROBATOR, A. (2010) "Caritas in Veritate and Africa's Burden of (Under)Development": *Theological Studies* n° 71, pp. 320–334.
- SEN, A. (2000) *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta.
- THE ECONOMIST (2010) "The Growth of the State: Leviathan Stirs Again", www.economist.com/node/15328727.

Normas de publicación

La *Revista de Fomento Social* admite artículos y notas originales en español que no hayan sido enviados a otra revista. Los manuscritos, cuya extensión máxima no excederá de 60.000 caracteres con espacios para los artículos y 40.000 para las notas, se enviarán por correo electrónico a la dirección: info@revistadefomentosocial.es

Se recomienda la siguiente organización del texto:

1. **ENCABEZAMIENTO.** Constituido por:

Título: Claro, corto y conciso. No más de 40 caracteres incluyendo espacios.

Nombre del autor o autores.

Dirección completa de la institución a la que pertenecen.

Titulación académica y cargo profesional que desempeñan en la actualidad

2. **RESUMEN.** Debe ser lo suficientemente informativo para permitir al lector identificar el contenido e interés del trabajo y poder decidir sobre su lectura. No debe sobrepasar las 150 palabras.

3. **PALABRAS CLAVE.** Máximo de siete, sugeridas por el autor; podrán ser modificadas o complementadas por el consejo de redacción.

4. **AGRADECIMIENTOS.** En caso de incluir agradecimientos, estos irán como primera nota a pie de página.

5. **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.** Al final del trabajo. Las referencias se ordenarán por orden alfabético del autor, o primer autor si son varios. Para distintos trabajos de un mismo autor o autores se tendrá en cuenta el orden cronológico según año de publicación. Si en un mismo año hay más de un trabajo de un mismo autor o autores, se añadirá a continuación del año una letra que permita identificar la referencia (por ejemplo, 2006a; 2006b).

El criterio de presentación de referencias será el siguiente: Apellidos (en versalitas), inicial del nombre (en mayúscula), año de publicación (entre paréntesis), título del libro (en cursiva) o del artículo (entre comillas), título de la revista en la que se incluye el artículo (en cursiva), lugar de publicación y editorial (en caso de libro), número de la revista y páginas de ésta.

6. **NOTAS A PIE DE PÁGINA.** Las referencias bibliográficas se harán citando la inicial del nombre y el apellido del autor (en versalitas), el año (entre paréntesis) y, en su caso, las páginas de referencia.

7. **CUADROS Y FIGURAS.** Se numerarán correlativamente y de forma independiente, tendrán un breve título e indicarán sus fuentes. Las figuras se presentarán en forma apta para su reproducción directa.

8. **ABREVIATURAS.** El uso de abreviaturas ahorra espacio, pero el artículo pierde facilidad de lectura si aquél es excesivo. Cuando por necesidad haya que utilizarlas se definirán cuando se citen por primera vez.

9. **EVALUACIÓN.** La *Revista de Fomento Social* acusará recibo de los trabajos que se le cursen. Los trabajos recibidos son sometidos de una manera anónima a dos procesos, al menos, de evaluación externa. Teniendo en cuenta los informes emitidos por los evaluadores, el consejo de redacción de la Revista decidirá sobre la aceptación de los trabajos.

RFS

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: Leandro SEQUEIROS SAN ROMÁN es catedrático jubilado de Universidad y miembro de la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid. Andrea ORTEGA CÁMARA es profesora de la Universidad Camilo José Cela, Madrid. Gonzalo VILLAGRÁN MEDINA es profesor de la Facultad de Teología de Granada.

Y los miembros de la redacción.

RECENSIONES

DIÁLOGOS SOBRE TEXTOS

En nuestra opinión, hay ciertas obras que, bien por su interés, bien por haber logrado un eco muy amplio en los medios académicos, merecen un tratamiento diferente en nuestra sección de bibliografía. En este caso, dos comentaristas habituales de esta sección, han realizado un análisis simultáneo del libro de Gäel GIRAUD. Dado que sus opiniones han sido muy coincidentes no hemos separado sus comentarios, sino que los hemos recogido de forma conjunta. En otros casos, por el contrario, aparecerán diferenciadas si dichas opiniones son divergentes.

Economía

GIRAUD, G. (2013) *La ilusión financiera*, Santander, Sal Terrae, 207 pp.

Gäel GIRAUD, jesuita, es, entre otros cargos, director de investigaciones económicas en el Centre National de la Recherche Scien-

tifique (CNRS) y miembro del Centro de Economía de La Sorbona y de la Escuela de Economía de París.

Desde el año 2010, la crisis financiera de los créditos "subprime" se ha transformado en

una crisis económica mucho más profunda que ha afectado a la economía mundial y europea. En este contexto, el autor de la obra que reseñamos se plantea que los mercados financieros encierran a la economía europea en un callejón sin salida y se cuestiona si 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.

Veamos a continuación los principales contenidos recogidos en los diversos capítulos de esta obra.

En los primeros capítulos dedica muchas páginas a explicar y criticar las causas que han determinado la crisis actual. Los temas tratados son muy amplios: el boom inmobiliario, el aumento de los tipos de interés de la Reserva Federal que provocó el estallido de la burbuja (en este punto señala varios culpables: el sector bancario, los ahorradores y la desregulación), los préstamos "subprime", el sistema piramidal (esquema Ponzi) utilizado por Madoff, la titulización, los CDO, la quiebra de Lehman Brothers, el colapso del mercado interbancario, los CDS, la quiebra de C y T, la actuación de los bancos en la sombra... Todos estos temas están abordados con un lenguaje sencillo y resultan fáciles de comprender siempre que se tenga una mínima formación o conocimiento del funcionamiento del sistema financiero y, más concretamente, del sistema bancario. Existen muchos términos que, aunque están explicados en un lenguaje accesible, resultan complejos y probablemente, a un lector no entendido le resulten ajenos, aunque por otro lado, si se quieren abordar estas cuestiones con un mínimo de rigor es necesario tratarlos aunque resulten oscuros. Por otro lado,

en nuestra opinión, la descripción que se realiza es acertada, si bien se centra casi exclusivamente en los aspectos negativos (véase por ejemplo, en las págs. 37-38 la explicación del comportamiento *desleal* de Goldman Sachs).

Unido a lo anterior se detiene en los problemas de la Unión Monetaria, que comienzan con el falseamiento de las cuentas públicas griegas; el endeudamiento bancario de Islandia (como es sabido, este país no pertenece a la Unión Europea) y los problemas de Irlanda, Francia e Italia; el rescate de la banca que produjo los problemas de la deuda pública; la escasa reducción del endeudamiento privado... La respuesta a todos estos problemas desde el ámbito de la Unión Monetaria fue la prohibición temporal de los CDS, que fue un acierto, pero que en su opinión llegó tarde; la creación del fondo FSF y, sobre todo, del MES, cuya finalidad es el salvamento bancario, que, a pesar de todo, según el autor, no resuelven los problemas del sector; el rechazo por la UE de la respuesta islandesa a los problemas bancarios, etc.; subrayamos que GIRAUD pone en duda la propia vigencia de las soluciones adoptadas. De nuevo nos encontramos con una descripción acertada aunque muy negativa; por otra parte, aunque las críticas sean justas, algunas medidas recientes adoptadas por la UE han ido, quizás, en la dirección correcta, lo cual podría modificar estas opiniones, aunque hay que reconocer que en el momento de escribir este texto no se habían tomado aún.

Desde el punto de vista de las previsiones, no se puede decir que sean muy acertadas pues en el texto se realizan algunas que, claramente, no han llegado a producirse; por ejemplo: el peligro de implosión de la

zona euro, la imposibilidad de que Grecia pague su deuda, la salida de Alemania de la zona euro, la quiebra virtual de la *banca* española, etc. También es significativa la ausencia de una previsión sobre la actual *normalización* financiera de Irlanda.

En el capítulo III hace una acerada crítica en relación con la ineficacia de los mercados financieros. Efectivamente, piensa que estos mercados no son eficaces, ya que los precios no son los de equilibrio, asimismo considera que la innovación financiera no contribuye tampoco a ello. Esto en parte ha generado problemas principalmente relacionados con la deuda pública que han conducido incluso a que en el terreno de la política haya habido tres gobiernos de la UE que no han sido elegidos democráticamente. Como cuestiones de detalle, se refiere a los especuladores, que alternan posturas alcistas y bajistas, contribuyendo así a generar mayor inestabilidad e ineficiencia, así como la existencia de una especie de “darwinismo” en los mercados, que lleva a que triunfen no los mejores, sino los propios especuladores.

Aunque no se detiene demasiado, un aspecto importante de la política de la UME que destaca ha sido la de la austeridad. Su opinión es claramente contraria a ella pues considera que no han solucionado nada, sino más bien al contrario. Como alternativa propone, por ejemplo, poner fin a los planes de ajuste estructurales y reestructurar la deuda pública de varios países, entre otras. Sobre esta cuestión, hay opiniones de otros autores en parte coincidentes, aunque sin embargo vean necesario llegar a un cierto equilibrio presupuestario. Efectivamente, recordemos las voces que se han escuchado sobre la necesidad de reducir el déficit público, pero no de la forma en

la que se ha hecho: en lugar, por ejemplo, de los recortes sociales, se deberían aplicar reducciones de otros gastos “innecesarios”. Evidentemente, este tipo de decisiones son más complicadas y cabría poner en duda la capacidad y la decisión de los políticos para acometerlas, además de los problemas que crea su implantación. Por otro lado, también se ha destacado que las políticas de ajuste deberían venir acompañadas de otras expansivas que corresponderían a la UE, dado el escaso margen con el que cuentan los gobiernos nacionales.

El capítulo IV está dedicado a los problemas medioambientales, destacando los derivados del uso de los combustibles fósiles. El tratamiento de estas cuestiones no es muy largo, quizás porque son muy conocidas, proponiendo cambios sociales y culturales que Europa podría liderar. Piensa que es posible costear una política medioambiental, como aparece más adelante.

El capítulo V contiene una serie de aspectos relacionados con la política monetaria y con el proceso de creación de dinero. Como ya indicamos antes, el esfuerzo por simplificar ha llevado a que el capítulo resulte confuso, especialmente para los lectores no conocedores de estos temas: por ejemplo, afirma que los bancos no pueden crear dinero, mientras que en otras partes parece que dice lo contrario. En este terreno, recordemos que la normativa de Basilea limita, aunque sólo en parte, la actividad bancaria. Por otro lado, la citada creación de dinero, para que llegue a un incremento de la producción de bienes, necesita que la igualdad ahorro-inversión se alcance a un nivel más elevado, aspecto que prácticamente se obvia. Respecto a la política monetaria, insiste, entre otros aspectos, en que la esterilización monetaria limita

sus efectos, sin embargo, en la nota 12 parece no tenerlo en cuenta. Coincidimos con el autor en que esta política monetaria no puede conseguir efectos “reales” si los bancos no están dispuestos a prestar los fondos recibidos. La reciente decisión del BCE de prestar a los bancos condicionándolo a la concesión de créditos a las PYME va en este mismo sentido, aunque desconocemos si tendrá efectos positivos.

El capítulo VI continúa con los aspectos financieros criticando duramente a los bancos centrales. Pone en duda que los bancos centrales sean realmente independientes y también apunta su falta de credibilidad; por ejemplo: apunta a los problemas del Libor, del BCE, del sistema... También pone en cuestión que los tests que se van a realizar a la banca sean más eficaces que los anteriores, los cuales efectivamente fueron un fracaso (véase p. 25). Sin embargo, los datos actuales hacen pensar que quizás su predicción no es correcta; igualmente no se detiene en la actual reformulación de la Unión Europea.

Los capítulos VII, VIII, IX y X constituyen un bloque más o menos homogéneo que gira en torno a una propuesta de que los bienes naturales se conviertan en bienes comunes. Esta idea se plantea en el capítulo VII y parece interesante, la aplica también a los créditos (ver p. 137) afirmando que se deberían alejar tanto de la privatización como de la colectivización. Como hemos indicado, la propuesta es interesante, únicamente cabría plantearse si realmente es factible su aplicación.

En el capítulo VIII recoge ya la forma de financiar esta propuesta ecológica. Para ello, propone que el BCE preste al 1%, con el colateral de unas obligaciones “verdes”

que serían emitidas por el Banco Europeo de Inversiones u otras instituciones, para conseguir fondos con los que, a su vez, se financiarían los proyectos cuya finalidad fuera la transformación de la sociedad hacia sus postulados ecológicos. Lógicamente, este proceso supondría finalmente una creación de dinero. Como es evidente, se trata de un cambio de sistema social, que no sabemos si sería posible.

En el capítulo IX desciende ya al detalle sobre la forma de gobernar los bienes comunes. Después de criticar las actuaciones de la Unión Europea (cita la Unión Monetaria, pero con un juicio muy negativo), duda de que el sistema actual pueda alcanzar un óptimo. Mantiene que los bienes comunes deberían pasar a estar bajo la competencia europea, dándole al Parlamento un papel relevante, aunque no exclusivo, sobre ellos. Unido a esto surge el problema del papel jugado por los estados miembros, ya que no deja claro si plantea una Europa federal o confederal.

El capítulo X en teoría se dedica a las áreas comunes prioritarias, pero realmente éstas no se detallan claramente. En cambio, se hacen una serie de críticas y de propuestas relacionadas con varios temas: admite que se están llevando a cabo algunas iniciativas (la reforma de la Unión Monetaria y la aplicación de la tasa Tobin; sobre ésta última parece que sus estimaciones sobre los resultados son demasiado optimistas); insiste en la separación entre bancos comerciales y de inversión, subrayando también que los resultados bancarios son inaceptables; critica severamente el “pantouflage” (el paso de los políticos a las entidades financieras y viceversa) por el posible conflicto de intereses; alude a la evasión fiscal y a los problemas de las transacciones financieras

ultrarrápidas; propone la creación de la moneda "smart" (lo que supone la vuelta al monopolio público de la creación de dinero) y asimismo una modificación del sistema euro (que, aunque no se indica claramente, quizás supondría una vuelta al Ecu). En definitiva, como vemos no hay claramente una propuesta detallada de áreas prioritarias, sino una sucesión de críticas en las que tiene razón, acompañadas de algunas propuestas, una más viables que otras, al menos desde nuestro punto de vista..

El último capítulo que lleva por título "Liberarnos del becerro de oro" repite y resume algunas de las ideas que han aparecido en los anteriores, pero también aporta otras nuevas. Al principio destaca algo positivo, el hecho de que algunos financieros estén llevando a cabo algunas iniciativas para cambiar el sistema. En su opinión, la tasa Tobin habría solucionado los problemas de la deuda pública ¡qué optimista! Cree que la ayuda pública a los bancos debería ir unida a una participación en sus consejos de administración (recordemos que esto se ha hecho en España en la intervención de las cajas de ahorros transformadas en bancos). En su opinión, los bancos "ahogan" a sus deudores cuando sus recursos no les han costado prácticamente nada, en nuestra opinión es una afirmación excesivamente dura, al menos si se expresa en estos términos tan generales. Vuelve sobre el tema de los bienes comunes, distinguiendo entre la propiedad y el uso de los mismos; en este sentido cita autores del magisterio de la

Iglesia. Defiende y subraya la necesidad de la supervisión efectiva de las entidades del sistema. Por último cree que la Unión Europea debería lanzar un programa de industrialización verde para evitar la deflación y el populismo; como vemos esto último muestra que ya esperaba la aparición de algunos problemas actuales de la Unión Europea.

Para finalizar, hacemos algunos comentarios globales: 1) el texto casi no recoge aspectos positivos; 2) realiza previsiones que en la mayor parte de los casos no se han cumplido en los términos expuestos; 3) sus planteamientos están en ocasiones alejados de la realidad, resultando a veces utópicos; 4) mezcla a menudo la economía y religión; aunque evidentemente hay relación entre ambas, a veces los razonamientos resulten un poco forzados; 5) el lenguaje resulta fácil de entender, pero a veces utiliza expresiones e ideas un poco incisivas, muy en la línea de los economistas críticos actuales (únicamente citamos dos ejemplos: el título del último capítulo al que ya hemos aludido y el culpar a los bancos del calentamiento global tal y como hace en el capítulo 4).

En todo caso, en nuestra opinión estamos ante una obra actual, valiente y audaz en alguna de sus propuestas. Recomendamos su lectura.

[M^o del Carmen LÓPEZ MARTÍN y
Adolfo RODERO FRANGANILLO]

Ciencias de las religiones

UDÍAS VALLINA, A. (2014) *Los jesuitas y la ciencia. Una tradición en la Iglesia*, Bilbao, Mensajero, 372 pp.

En una ponencia a los jesuitas reunidos en Versalles en 1947 sobre el valor religioso de la investigación científica, el padre Pierre Teilhard de Chardin decía:

Nosotros, los sacerdotes jesuitas, no solo debemos interesarnos. Debemos creer en la investigación científica. Ya que en ella se elabora la sola mística humano-cristiana que puede hacer en el futuro una unanimidad humana.

Este texto está publicado en el tomo *Ciencia y Cristo* de las Obras de Teilhard. Ciencia, espiritualidad y justicia global. Toda una síntesis. También los estudiosos de las Ciencias Sociales deben estar impregnados por la mística de las implicaciones religiosas de sus estudios.

Pero ¿por qué ha habido tanto interés por parte de la Compañía de Jesús por estar presentes en las comunidades científicas? La historia de la presencia de los jesuitas en el mundo del conocimiento experimental y social es muy densa y se inicia con la fundación de los primeros colegios. Este libro se refiere a la presencia en el ancho mundo de las ciencias de la naturaleza y de las matemáticas, un aspecto del conocimiento humano especialmente mimado por los jesuitas.

En el famoso *Dictionary of Scientific Biography* (editado por Ch. C. Gillespie en 16 volúmenes, entre 1970 y 1980) se citan a 29 jesuitas que destacaron internacionalmente en el mundo de las ciencias. Y en el libro que comentamos, el autor ha recopilado

una larga lista de 361 nombres de jesuitas científicos desde 1540. De ellos, 50 son matemáticos, 44 físicos, 109 astrónomos, 70 geofísicos, geólogos y meteorólogos, 4 químicos, 21 biólogos, 39 naturalistas, geógrafos y cartógrafos y 24 exploradores.

Naturalmente —apunta el autor— *esta no es más que una pequeña muestra de los numerosos jesuitas que se han dedicado a las ciencias desde la fundación de la Compañía* (pp. 13–14).

Unos años después de su aprobación en 1540, la Compañía de Jesús comenzó a preocuparse por el problema de la educación, y especial de la universitaria, para la formación de los jóvenes que accedían al noviciado. En 1544 tenían los jesuitas siete colegios o residencias para sus estudiantes cerca de las universidades de París, Lovaina, Colonia, Padua, Alcalá de Henares, Valencia y Coimbra. Poco más tarde empezarían los jesuitas a montar sus propias instituciones, encargándose ellos mismos de la docencia, en las que estudiaban tanto jóvenes jesuitas como no jesuitas.

En 1546, a instancias y con el apoyo de Francisco de Borja, Duque de Gandía (1510–1572), y que más tarde ingresaría en la Compañía, se creó un colegio en Gandía, al que el papa Paulo III concedió el rango de *Studium Generale* o universidad, convirtiéndose en la primera universidad jesuita. Dos años más tarde, en 1548, se crea en Mesina el que se suele considerar como el primer colegio jesuita con las características que tendrían después todos los colegios: con profesorado exclusivamente jesuita, alumnado “seglar” y rentas fijas, que permitían una enseñanza gratuita.

Para San Ignacio de Loyola (1491–1556), la creación de lo que entonces se denominaban “colegios” constituyó una orientación nueva de la orden recién fundada. Esto no estaba en su idea original,

pero los colegios se convirtieron ya durante su vida en el instrumento más importante de su trabajo apostólico (p. 16).

Tal vez una de las grandes intuiciones de Ignacio cristaliza en 1551. En ese año se crea en Roma un modesto colegio que crece rápidamente. En 1556 el papa Paulo IV le concede el rango de universidad con la docencia de filosofía y teología, que será confirmado por Paulo V en 1576. Años más tarde, en 1584 se inaugura el magnífico nuevo edificio con el patronazgo de Gregorio XIII. Empieza a ser conocido como *Collegio Romano* y desde 1873 lleva el nombre de Universidad Gregoriana, en recuerdo de su patrono.

A la muerte de Ignacio en 1556, la Compañía tenía 35 colegios en diversos países de Europa y uno en la India.

De esta forma, diez años después de su fundación, la Compañía tomaba la labor de los colegios como el elemento clave de su labor apostólica. La rápida extensión de los colegios se explica por la necesidad y demanda social de la educación de la juventud, a la que la nueva orden respondió con un nuevo estilo y estructura pedagógica (p. 16).

Como apunta el mismo Udías,

el enorme éxito de estos primeros colegios se debía en parte a una nueva orientación en la enseñanza basada en el método seguido en la Universidad de París o “modus parisiensis”, y unos programas adaptados a la época (p. 16).

Los tres años dedicados a la filosofía se denominaban Lógica, Física y Metafísica. En la parte correspondiente a la Física (*Physica*, más exactamente, estudio de la naturaleza), los contenidos se correspondían a los libros de Aristóteles de filosofía de la naturaleza: *Physica*, *De Coelo*, *De generatione et corruptione*, *De anima* y *Meteorologica*. Al ciclo de filosofía pertenecía también la enseñanza de las matemáticas, que comprendía, además de las matemáticas de tradición griega y árabe propiamente dichas, esto es, geometría, aritmética y álgebra, otras disciplinas aplicadas, como la Astronomía, la Agrimensura, la Óptica, la Mecánica y la Música.

Los años en los que empiezan los primeros colegios jesuitas coinciden con el inicio de la llamada revolución científica y el origen de la ciencia moderna (Copérnico, Kepler, Brahe, Galileo, Roger Bacon...). La orientación de lo que empieza a denominarse como “nueva ciencia” implicaba el recurso a la observación de la realidad y a la construcción de experimentos para confirmar las incipientes leyes naturales que se formulaban.

En los colegios de jesuitas, como los profesores de filosofía que explicaban la Física debían atenerse a la doctrina aristotélica, según estaba establecido, las nuevas ideas se irán introduciendo en la enseñanza a través de los profesores de matemáticas que tenían más libertad. Va a ser, por tanto, a través de la enseñanza de las matemáticas y de la astronomía como se abre una puerta en los colegios jesuitas a la introducción de la “nueva ciencia”.

La presencia de los jesuitas en el campo de la “nueva ciencia” es un interesante fenómeno que siempre ha llamado la atención. Jesui-

tas científicas aparecen hasta en algunas novelas de ciencia ficción. Sin embargo, la verdadera historia es poco conocida. Este libro presenta por primera vez una historia completa de la contribución de los jesuitas a las ciencias naturales desde el año 1540 al 2000.

En el siglo XVI empezaron los jesuitas a fundar los primeros colegios, que llegaron a ser unos 600 en Europa, América y Asia. La ciencia moderna daba entonces sus primeros pasos y los jesuitas se incorporaron a ella, en especial en los campos de la matemática y la astronomía. Algunos jesuitas científicos tuvieron relación con Galileo, Kepler, Huygens y Newton. Fueron los primeros en llevar la matemática y la astronomía modernas a China, donde dirigieron el Observatorio Imperial, y a la India. Jesuitas naturalistas y cartógrafos trajeron a Europa el conocimiento de la fauna y la flora, y los primeros mapas de América, Asia y África.

Suprimida la Compañía de Jesús en 1773 y restaurada en 1814, los jesuitas se reintegraron al trabajo científico. Desde 1824 fundaron 70 observatorios astronómicos, geofísicos y meteorológicos. Establecieron algunos de los primeros observatorios en América, Asia y África, y hoy dirigen el Observatorio Vaticano. Con sus contribuciones al estudio de los ciclones tropicales y los terremotos fueron pioneros en la meteorología y en la sismología.

La solidez y solvencia de los contenidos vienen respaldados por el curriculum de su autor: Agustín UDIAS VALLINA. Jesuita, catedrático emérito de geofísica en la Universidad Complutense de Madrid y miembro de la Academia Europea. Udías es autor, entre otros textos, de *Principles of*

Seismology (Cambridge, 1999) y *Searching the Heavens and the Earth. The history of Jesuit Observatories* (Dordrecht, 2003). En la Editorial Sal Terrae ha publicado *Ciencia y Religión: dos visiones del mundo* (Santander, 2010).

Este libro, dirigido a todos aquellos que sienten curiosidad por conocer la labor científica de los jesuitas a lo largo de su historia (p. 11), está estructurado en diez capítulos, un epílogo de recapitulación, dos apéndices, una extensa bibliografía y un completo índice onomástico.

El volumen comienza con la figura de Christophorus Clavius, profesor de Matemáticas en el Colegio Romano entre 1567 y 1595, y cuya trayectoria siguieron otros sabios jesuitas más adelante. Entre otras cosas, intervino en la reforma del calendario, la elaboración del plan de estudios de los jesuitas y en la introducción de las matemáticas y las ciencias en China.

Un aspecto muy importante para la interpretación de la historia de la ciencia de los jesuitas es el de la relación de éstos con Galileo Galilei a comienzos del siglo XVII. Por ello, los cinco primeros capítulos del libro describen las aportaciones de los jesuitas a la ciencia antes de la supresión de la Compañía en 1773, en especial en matemáticas, astronomía y física. Dos figuras clave de esa época son Athanasius Kircher y Roger Boscovich (capítulo 3).

En los 600 colegios que tuvieron los jesuitas en Europa durante los siglos XVI al XVIII, se instalaron treinta y dos observatorios que fueron los primeros en algunos países. El capítulo 4 presenta un muestrario de los matemáticos y astrónomos jesuitas en China. Allí, después de la llegada de Matteo Ricci

a Pekín en 1601, y dada su impronta en la Corte Imperial, los jesuitas fueron durante siglo y medio los directores del Observatorio Imperial y se les concedió la categoría de mandarines.

También tuvieron gran importancia los jesuitas naturalistas, geógrafos y exploradores. A ellos se dedica el capítulo 5. El hecho de la llegada de los europeos al nuevo continente americano abrió a los jesuitas un nuevo campo de misión. Y con su interés por el conocimiento y las ciencias, abrieron bibliotecas y tuvieron posibilidad de estudiar y dar a conocer en Europa las características de la geografía, la fauna, la flora y las costumbres de los habitantes de América. Los intrépidos misioneros jesuitas, adentrándose en territorios desconocidos hasta entonces, exploraron desde el Canadá a la Patagonia. Fueron los primeros europeos en recorrer los grandes ríos del Misisipi, del Amazonas y del Orinoco. Su interés por la geografía les llevó a confeccionar los primeros mapas de América, así como de Filipinas (el andaluz Pedro Murillo Velarde), de China, la India, el Tíbet y Etiopía. Este inmenso trabajo se vio interrumpido en 1773 con la supresión de la Compañía.

A partir de 1825, tras la restauración de la Compañía en 1814, los jesuitas renovaron su interés por las ciencias naturales y sociales y por las matemáticas. En el campo de las ciencias de la naturaleza, los nuevos jesuitas crearon una red de setenta observatorios por todo el mundo, a lo que se dedica el capítulo 6. Con un carácter monográfico, se destacan las aportaciones desde África, Asia y América Central y del Sur al conocimiento de los ciclones tropicales (capítulo 7), al estudio de los terremotos (capítulo 8) y a la interpretación del magnetismo terrestre (capítulo 6).

Entre los jesuitas científicos destacados en estos dos siglos (a los que se dedica el capítulo 9) se recuperan los nombres de Angelo Secchi, pionero de la astrofísica; Stephen J. Perry, en geofísica y astronomía; James B. Macelwane en sismología; y Pierre Teilhard de Chardin, en geología y paleontología.

En las 133 universidades y más de 400 colegios jesuitas en todo el mundo los miembros de la Compañía de Jesús siguen hoy activos en la ciencia y en la investigación científica, como algo que no les es ajeno, y donde pueden establecer relación con los ambientes a veces alejados de la Iglesia. A esto se dedica el capítulo 9.

Al finalizar este recorrido histórico a lo largo de 500 años, queda flotando la pregunta: ¿cómo explicar esta tradición científica única en la Iglesia católica por sus características? En el epílogo que recapitula todo lo dicho se apunta una respuesta. La raíz de todo ello se podría encontrar en la espiritualidad ignaciana que trata de encontrar a Dios en todas las cosas. Los jesuitas –tal como formuló el papa Benedicto XVI– deben estar en las fronteras donde es más vivo el debate entre la fe y la justicia. La reconciliación de la humanidad con la naturaleza, consigo misma y con Dios pasa por una insistencia en la investigación científica. Como formula Udías en este libro:

El trabajo paciente en observatorios y laboratorios es para el jesuita tan propio como el predicar y administrar los sacramentos. La ciencia como conocimiento y como instrumento en bien de la humanidad y de la propagación de la fe cristiana ha sido a lo largo de esta larga tradición un camino por el que los jesuitas se han atrevido a caminar.

[Leandro SEQUEIROS SAN ROMÁN]

RESEÑAS

Ciencias de las religiones

CAHILL, L. S. (2013) *Global Justice, Christianity and Christian Ethics*, Nueva York, Cambridge University Press, 312 pp.

Este libro es un libro de altura teológica que se esfuerza en poner los cimientos para la reflexión en teología moral sobre la justicia adecuada para el mundo globalizado. De alguna manera este libro culmina el trabajo de varios años de la profesora CAHILL uniendo varios de los temas que ella ha tratado. Así Cahill ha trabajado sobre bioética y bien común primero y más tarde sobre ley natural. Ahora intenta ofrecer un marco teológico donde pensar la justicia a nivel de la sociedad global desde la ley natural.

La tesis de fondo del libro puede resumirse parafraseando algunas afirmaciones de la autora en la página 290:

hay una bondad fundamental en la naturaleza humana –de donde surge la ley natural– que está sostenida, planificada y renovada por Dios encarnado en Cristo, quien por el ministerio del reino y el envío del Espíritu posibilita el poner en práctica una política de la salvación. Las pequeñas prácticas de liberación de las comunidades cristianas son el signo de que la esperanza es más grande que el desafío a ésta tesis que suponen la violencia, la pobreza y la injusticia.

Cahill parte de un presupuesto que guía todo el libro: la teología y la política están relacionadas. Ambas se influyen mutuamente y se moldean. Por ello no se puede pensar en hacer una teología de la comunidad ajena a las categorías de la vida social y

política. En esto Cahill se aleja del objetivo de autores como J. H. Yoder que quisieran pasar inmediatamente de la Escritura a la acción política. Cahill propondrá en su libro la ley natural como el marco racional en que pensar la política y la ética. Sin embargo para Cahill esto no quiere decir que la teología no pueda decir nada, para Cahill es en el desarrollo de prácticas realmente liberadoras por parte de la comunidad donde se ve la acción del Espíritu Santo transformando la sociedad.

En el segundo capítulo, Cahill repasa los grandes relatos sobre el pecado y la caída en la Escritura para mostrar la comprensión del mal por parte de ésta. Este repaso incluye la promesa de una nueva creación y, sobre todo, el reconocimiento del misterio ante la experiencia del mal que muestra el libro de Job.

En el tercer capítulo, Cahill estudia el concepto de Reino de Dios tal como aparece en la Escritura y como ha sido interpretado en los últimos tiempos. Este concepto es muy importante para Cahill. El Reino de Dios permite explicar cómo la salvación que Jesús viene a traer, aunque se realiza plenamente de manera escatológica, debe ya concretarse en prácticas liberadoras en la comunidad en esta historia. Tras la resurrección de Cristo la primera comunidad reconocerá su presencia en medio de la comunidad animando e inspirando dichas prácticas.

En el cuarto capítulo, Cahill quiere dar cuenta de los desarrollos actuales de la

crisología como formas de dar razón de cómo Jesucristo nos trae la salvación. Cahill identifica desde el comienzo del cristianismo una pluralidad de aproximaciones cristológicas complementarias. Desde aquí entiende que las dos aproximaciones que ella identifica hoy en día: crisología de la palabra y crisología del espíritu, son también complementarias y no alternativas. La crisología de la palabra, la principal históricamente en la Iglesia y la que están en los concilios cristológicos, ve la figura de Cristo desde el prólogo de Juan. Cristo es la palabra que ha bajado del cielo y se ha encarnado. La salvación desde aquí se entiende como transformación del hombre, como divinización. La crisología del espíritu, más actual y discutida, se inspira en los sinópticos, sobre todo en Lucas y los Hechos. Esta crisología descubre la presencia de Dios principalmente en la Iglesia por el espíritu y entiende la salvación más como el producto de las prácticas y vida de la comunidad, éstas prácticas se auto-trascienden y se acercan a Dios. Cahill quiere articular ambas para su proyecto de ética global: por una parte la crisología del espíritu es muy útil para dar razón de como las prácticas de la comunidad cristiana pueden traer la salvación; por otra, la crisología de la palabra permite plantear la salvación como una auténtica transformación y conversión del ser humano.

En el quinto capítulo, Cahill desarrolla las posibilidades que una crisología del espíritu ofrece a una ética teológica hoy. Una crisología del espíritu últimamente se centra en como el Espíritu trabaja en la comunidad llevándola a adoptar estilos de vida y prácticas que sean transformadoras. Para apoyar esto teóricamente Cahill estudia la posición de Sto. Tomás de Aquino y de Lutero. Cahill utiliza los estudios actuales

sobre estos autores para resaltar la misma característica en ambos: la salvación se puede entender como un progreso en las prácticas y acciones que llevamos a cabo movidos por el espíritu. Cahill lee esto en Tomás de Aquino, a pesar que tradicionalmente se identifica a éste más con una crisología de la palabra, porque las virtudes teologales implican en el aquinate también un progreso moral concreto. En Lutero, a pesar de que tradicionalmente se ha visto a este autor como rechazando la idea de santificación y la dimensión moral, podemos encontrar aspectos parecidos. Cahill se apoya en interpretaciones actuales de Lutero por la escuela luterana finlandesa. Desde esta interpretación Cahill muestra cómo se puede encontrar en el reformador una teoría sobre la acción del Espíritu Santo en nosotros. En esta lectura de la obra de Lutero esta acción de Espíritu realmente nos transforma y nos lleva a comprometernos moralmente. Cahill ilustrará esto más tarde estudiando tres autores contemporáneos de diferentes orígenes: Jürgen Moltmann, Elizabeth Johnson y Anselm Kyongsuk Min.

En el capítulo sexto, Cahill entra en el campo de la soteriología examinando la categoría de "expiación" ("atonement") relacionada en la tradición cristiana con el símbolo de la cruz. Cahill es consciente del rechazo que esta categoría despierta en muchas teologías modernas por parecer que justifica el sufrimiento, la resignación y el dolorismo. Sin embargo, Cahill cree que, adecuadamente articulada con la encarnación y la resurrección, la categoría de expiación es imprescindible. La autora es sensible a la crítica que achaca a esta categoría el reforzar la resignación ante la opresión y la injusticia. Pero para Cahill sólo esta categoría puede dar razón de la conversión que deseamos de los opresores

y del atractivo que históricamente tiene el símbolo de la cruz para las víctimas. Para actualizar la categoría de expiación Cahill estudia interpretaciones actuales de San Anselmo. Estas interpretaciones permiten entender la visión anselmiana de la expiación como expresión del compromiso irrompible de Dios con su creación. Afirma Cahill también que debido a su carácter de misterio, el sentido de la expiación no se capta últimamente por la reflexión intelectual sino por la liturgia y las prácticas de la comunidad, para ilustrar esto hace referencia a la obra de la mística medieval inglesa Juliana de Norwich.

En el capítulo séptimo, titulado “naturaleza”, Cahill parte de un supuesto que ha formulado antes: nuestra aproximación a las fuentes de la fe está ya marcada por el contexto y por lo tanto lleva implícitos determinados juicios éticos. Por lo tanto la fe y la ética están interrelacionadas. La teología propone a la ética principios de vida que la vida de Jesús de Nazaret nos muestra (como la opción por los pobres), la ética ofrece a la teología la identificación de los bienes básicos que debe buscar todo programa político de salvación. El concepto de Reino de Dios, como salvación también política, permite articular ambas contribuciones. Para Cahill, debido al mundo pluralista y globalizado en que vivimos es necesario un paradigma ético capaz de ofrecer referencias éticas válidas para todo hombre y mujer. Esto lo encuentra Cahill en el paradigma de la ley natural como lo propone Tomás de Aquino actualizado por interpretes modernos.

En el último capítulo del libro, Cahill se esfuerza en responder a una objeción legítima a su postura: la realidad de violencia, guerra e injusticia hacen irrealista el pensar que

se puede cambiar la situación del mundo e introducir una justicia global. Para ello Cahill explora la virtud de la esperanza. Cahill quiere mostrar cómo la esperanza de que se puede superar esta violencia e injusticia consiste en la realización de acciones concretas aquí y ahora de rechazo de esta violencia. Es en estas acciones limitadas donde se expresa la esperanza de que se puede superar ésta situación. Ilustra Cahill su razonamiento con el caso de un grupo de mujeres en Liberia que trabajaron para instaurar la paz en su país en guerra civil presionando a los líderes y asumiendo un papel más activo en la sociedad desde su condición de mujeres.

Como decía al comienzo, me parece éste un libro de altura especulativa y muy valioso. Creo que Cahill ha sido muy valiente al lanzarse a proponer una fundamentación concreta de la moral social para la sociedad global. Al hacer esto Cahill ha querido dar forma y consistencia a su pensamiento y articular diferentes líneas de pensamiento de la escuela teológica en que ha estado trabajando estos últimos años. Igualmente, en este trabajo se percibe el esfuerzo de Cahill por ser auténticamente teóloga. Cahill afronta así las problemáticas desde categorías plenamente teológicas, como la cristología o la expiación, y da cumplida cuenta de las fuentes escriturísticas de su posición. Este rigor teológico de Cahill no siempre se ve en otros trabajos actuales en moral que con facilidad eluden esta dimensión para centrarse más en los análisis de las ciencias sociales.

Bajo mi punto de vista, el objetivo de Cahill no deja de alinearse implícitamente con el esfuerzo de la escuela de teología pública americana de David Tracy o David Hollenbach. Se aleja así Cahill explícitamente

de toda posición más sectaria en la línea de Hauerwas o Milbank. Cahill habla de la necesaria interrelación entre teología y ética y por ello podríamos muy bien entender una formulación concreta de la correlación crítica de fuentes que proponía Tracy: la teología se interpreta desde las categorías éticas y éstas desde la teología. Sin embargo Cahill aporta un elemento muy novedoso a este esfuerzo de hacer dialogar teología y realidad social: la integración en su modelo del paradigma de la ley natural tal como es interpretado modernamente. Con esto Cahill prosigue en el empeño de pasados trabajos suyos de superar propuestas morales que se quedan en la proposición a la sociedad pluralista a partir de las propias fuentes (David Tracy, Jean Porter). Cahill busca más bien desarrollar, a partir de la ley natural, una propuesta moral que pueda ser universalista. Este esfuerzo de Cahill es su respuesta al desafío de la globalización y su exigencia de responder de manera global y clara a los desafíos morales.

En negativo, yo diría que la obra no aclara suficientemente cómo es la articulación entre su desarrollo sobre la cristología y el desarrollo sobre la ley natural. Parece que esta articulación se produce a través de las prácticas de la comunidad en la dirección del Reino y del valor ético de la justicia. Es ahí donde se va haciendo presente el resucitado entendido desde una cristología del espíritu. Creo, sin embargo, que aquí hay un nudo gordiano de su posición y que por lo tanto requeriría una explicación más detallada.

Igualmente creo que Cahill salta demasiado rápido sobre los problemas asociados a la

cristología del espíritu. La autora reconoce que es una posición no aceptada en el día de hoy en la Iglesia y que se presenta en ocasiones como alternativa a la visión cristológica de los grandes concilios. Este reconocimiento pediría una mayor reserva frente a este paradigma cristológico que la autora rápidamente pasa a poner en grado de igualdad con el paradigma niceano.

También me sorprende que el libro comienza y acaba de manera demasiado abrupta. De hecho no hay ni una introducción ni una conclusión. Esto es probablemente consecuencia de la limitación de espacio que haya impuesto el editor. Creo que este hecho hace que el lector se encuentre desde la primera página con la problemática teórica que ocupa a la autora. Esto hace difícil el situar ésta problemática y entender las preguntas a las que la autora quiere responder. Creo que sería necesario describir mejor el contexto de la reflexión del libro para facilitar su asimilación.

En cualquier caso se trata de un libro ambicioso y valiente que trata con rigor y profundidad problemáticas teológicas fundamentales que pocos se atreven a tratar. El libro da forma a toda una posición de escuela en la teología moral, la del departamento de moral de Boston College, y podría ser muy significativo para el futuro de la teología moral. En cualquier caso un libro imprescindible para pensar cómo afrontar los problemas de justicia globales del mundo en el que estamos.

[Gonzalo VILLAGRÁN MEDINA]

Desarrollo y Cooperación

SÁNCHEZ-ANCOCHEA, D., MARTÍ I PUIG, S. (Editores) (2014), *Handbook of Central American Governance*, Nueva York, Routledge International Handbooks, 486 pp.

Centroamérica (CA), una región pequeña en términos absolutos y relativos, pero muy observada, estudiada y querida por nuestros lares, constituye un estudio de caso muy significativo de los retos, las oportunidades y las características del proceso de transformación de la actual economía global.

Frente a su relativa aparente homogeneidad (hay argumentos históricos para afirmarla), la región está formada por una variada gama de sociedades, desde el punto de vista político, cultural y étnico. Ha suscitado durante mucho tiempo el interés de numerosos y cualificados estudiosos del desarrollo económico y del cambio político, pero también ha sido tradicionalmente objeto de atención, interés, e incluso fascinación, de parte de personalidades individuales y de colectivos solidarios, suscitando también la atención de la opinión pública de no pocos ciudadanos de los países europeos en general y de España en particular.

Este libro tiene algo de enciclopédico: trata prácticamente todos los temas relevantes del escenario económico, social y político de CA. Ante la imposibilidad de resumir los 26 capítulos de esta importante y monumental obra, optamos por listar sus grandes apartados (formado cada uno por varios capítulos), dedicando un párrafo específico a la excelente y sintética Introducción general.

El libro comienza con un prólogo de Edelberto Torres-Rivas, sociólogo guatemalteco, un

autor clásico en la materia: *Centroamérica: Modernizando el atraso*. Es una excelente síntesis sobre la problemática de CA que da ganas de leer la obra...

Sigue una densa introducción elaborada por los directores de la publicación (Diego SÁNCHEZ-ANCOCHEA y Salvador MARTÍ I PUIG y que también colaboran en diversos capítulos). Se trata de una síntesis (es mucho más que un resumen) de todos los capítulos. Esta introducción lleva por subtítulo, significativamente, "La triple transición de Centroamérica y el poder persistente de las élites".

Este capítulo estudia los profundos cambios políticos, sociales y económicos de las últimas dos décadas, evaluando su impacto sobre el desarrollo equitativo y sobre la consolidación democrática. Las tres transiciones a las que se refieren los editores de la publicación en el título de este capítulo introductorio son las siguientes: a) el proceso de pacificación que siguió a sangrientos conflictos civiles en El Salvador, Guatemala y Honduras; b) el segundo proceso analizado es el tránsito del autoritarismo a la democracia; c) en tercer lugar, la región ha experimentado un proceso de cambio de un modelo de desarrollo centrado en el estado, y enraizado en la agricultura, a un modelo neoliberal basado en las exportaciones no tradicionales y en las remesas de los emigrantes. Como consecuencia de estos cambios, la región es hoy más urbana, más orientada a los servicios y con una canasta exportadora más diversificada.

Los editores destacan la contradicción característica de CA, que podría considerarse como la tesis central de toda la obra.

Por un lado, los procesos simultáneos de democratización y liberalización económica han creado algún espacio para la contención, algunas oportunidades económicas para nuevos grupos de actores y algún lugar para políticas enfocadas a incrementar la equidad. Sin embargo, la calidad de la democracia y el nivel de desarrollo son todavía bajos y han emergido nuevos problemas tales como el crimen organizado y la fuga de cerebros. En último término, los problemas de la región tienen mucho que ver con la perpetuación de un sistema dominado por una élite sociopolítica que concentra todavía la riqueza y la influencia política en un reducido número de personas y también con la incapacidad del estado para garantizar el imperio de la ley y para proporcionar servicios para todos.

A continuación de la Introducción, el cuerpo del manual se estructura en 5 grandes partes.

Parte I^a. "Desarrollo y (re) distribución de la renta". Contiene cuatro capítulos: de Aaron Schneider (capital transnacional); Nynna Yberg Sorensen (migraciones y remesas); Alfredo Stein (desastres naturales); y T.H. Gindling y Juan Diego Trejos (distribución de la renta).

Parte II^a. "Democratización y el Estado". Con seis colaboraciones de: Jorge Vargas Culléll (el estado); Fabrice Lehoucq (autoritarismo y democracia); John A. Booth y Mitchell A. Seligson (la legitimidad institucional); Elena Martínez Barahona (los tribunales); Orlando J. Pérez y Rafael Martínez (ejército); y Otto Argueta (tráfico de drogas).

Parte III^a. Actores clave políticos y sociales. Comprende 5 capítulos escritos por: Barry Cannon (partidos de derecha); Salvador Martí i Puig (partidos de izquierda); Benedict Bull y Yuri Kasahara (élites

económicas); Rose Spaldin (movimientos sociales); Miguel González, Vivian Jiménez Estada y Víctor Manuel del Cid (indígenas y afrodescendientes).

Parte IV^a. Relaciones internacionales. Incluye 4 capítulos elaborados por Héctor Perla, Salvador Martí i Puig y Danny Burridge (con los EEUU); Francisco Rojas Aravena y Pedro Caldentey del Pozo (con Latinoamérica); Fernando Rueda Junquera (integración regional); Sarah Huna (instituciones financieras internacionales).

Parte V^a. Experiencias de países. Sendas monografías en cinco capítulos (Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua, respectivamente) a cargo, respectivamente, de: Alberto Cortés Ramos, Gerardo Hernández Naranjo y Diego Sánchez-Ancochea; Mo Humo; Pablo González; Michelle M. Taylor-Robinson; David Clase.

Como puede comprobarse, este texto se compone de contribuciones de algunos de los principales estudiosos de la materia. En la nómina de autores, sin duda "son todos los que están", aunque seguramente "no están todos los que son".

En pocas palabras, este Manual de Gobernanza de Centroamérica tiene como objetivo describir y explicar los múltiples procesos que están teniendo lugar en América Central y que están alterando los patrones de gobernanza social, política y económica, con especial énfasis en el impacto de la globalización y la democratización.

Repetimos, estas son las claves del cambio experimentado en las últimas décadas por CA: de la guerra a la paz, de las dictaduras a la democracia y de un desarrollo dirigido

por el estado a un desarrollo impulsado por el mercado. En último término, como subraya acertadamente el título de la obra, todos los cambios que afectan a “la gobernanza”. Los distintos capítulos de este libro lo analizan con todo detalle.

Que nosotros sepamos, no abundan las obras que estudien con tanto detalle las características actuales de la región desde una perspectiva política, económica y social incorporando los hallazgos de la investigación reciente. Por ello, como afirma la propia carátula del libro, este manual es de gran utilidad para académicos, estudiantes e investigadores, así como para los responsables políticos y los que se interesan en la gobernanza y los procesos políticos. Constituye una aportación consi-

derable al conocimiento multidisciplinar y multidimensional de la compleja realidad centroamericana.

Algunos pequeños reparos finales. Es significativo que se publique en inglés; confiamos en que pronto podamos disponer de la versión española de esta obra (y que su precio sea más asequible...). Quizá echamos en falta un poco más de unidad, debido a la multiplicidad y variedad de autores; por la misma razón son inevitables algunas repeticiones. Por último, nos sorprende que aparezca como fecha de edición el año 2014, cuando es obvio que ha sido publicado en 2013.

[José J. ROMERO RODRÍGUEZ]

Economía

MARTÍN RODRÍGUEZ, Manuel (2012) *Historia del pensamiento económico en Andalucía*, Granada, Editorial Comares, 586 pp.

Manuel MARTÍN RODRÍGUEZ, es catedrático de Economía Aplicada de la Universidad de Granada; ha publicado numerosos libros y artículos sobre la economía andaluza y especialmente sobre temas relacionados con el pensamiento de los economistas españoles y andaluces, con una aportación importante en este terreno. Destacamos en este sentido, su participación en el equipo de dirección de la relevante obra *Economía y economistas españoles* que fue dirigida por el profesor FUENTES QUINTANA.

La obra monumental que vamos a reseñar, que ha contado con el patrocinio de la Academia de Ciencias Sociales y del Medio Ambiente de Andalucía, es precisamente un estudio sobre el pensamiento económico en Andalucía. El autor aclara su contenido en los siguientes términos:

el criterio seguido para incluir a un determinado autor no ha sido exclusivamente su lugar de nacimiento, sino también el hecho de que se haya ocupado especialmente de la economía andaluza, o de que sus ideas económicas hayan ejercido una influencia notable en la región, sin haberlo hecho de la misma forma en otras regiones españolas (pág.6).

Cita, por ejemplo, a Pascual Carrión, Olavide, Ramón Carande, Henry George o Bakunin, como pensadores que no nacieron en Andalucía pero que se han incluido en el original por la razón citada. Se trata por tanto de un escrito sobre el pensamiento económico “en” Andalucía, en el que se trataría de responder a la pregunta de que debe la ciencia económica a los andaluces, sin olvidar la relación de este pensamiento con la historia económica y con la historia de las ideas en general. Como vemos un enfoque interesante, cuya originalidad nos queda aclarada por los párrafos anteriores.

Dada la extensión de la obra, nos limitaremos a seguir brevemente los distintos capítulos, recogiendo algunas de las ideas que nos han llamado más la atención.

La parte primera que pudiéramos considerar que corresponde a la Antigüedad, abarca desde el pensamiento griego hasta el mercantilismo del siglo XVIII.

En cuanto el mundo clásico, destaca los siguientes pensadores andaluces: Séneca (aludiendo al famoso “senequismo” que según el autor es posible que indique una actitud ante la decadencia de Andalucía), Columela (autor que apunta ya el fundamento económico de la teoría de la localización) y San Isidoro (que entre otras ideas interesantes subrayó la “exuberancia” del suelo español).

Hay otro capítulo dedicado al pensamiento económico de Al-Andalus que se detiene en dos autores: Averroes y Ibn Jaldun. En la obra del primero de ellos es muy importante el tratamiento de lo que hoy llamamos el análisis económico y también el estudio de la teoría del valor basada en la estimación de

los consumidores; sin olvidar la importancia de la moneda según el autor cordobés. En el segundo autor aparece casi por primera vez una explicación del crecimiento económico; elaboró también una teoría del ciclo económico con “ingredientes” políticos y culturales.

El capítulo 3 está dedicado a la Escuela de Salamanca, en la que figuran los andaluces: Tomás de Mercado, que presentó una Teoría Monetaria, típica de esta Escuela y un modelo de desarrollo económico de Andalucía, en el que defiende la libre empresa y las instituciones más adecuadas; y Melchor de Soria, el cual observó las diferencias de fertilidad entre las tierras, interesándose por el ciclo económico basado en la agricultura.

El último capítulo de esta primera parte llega al mercantilismo, en el que incluye un número elevado de escritores andaluces. Así la llegada del dinero procedente de Indias y el manejo del contenido metálico de la moneda, son aspectos que interesaron a algunos autores poco conocidos: Vallejera, Pérez Manrique, el sacerdote Márquez de Torres y otros. Hay un apartado dedicado a Lisón y Viedma que propuso reformas importantes para resolver los problemas que estaban llevando a la decadencia de la economía española. Martínez de Mata aparece como un defensor del proteccionismo para proteger la economía española. Estudia a Bernardo de Ulloa, al que califica como el último mercantilista español, que entre otros temas importantes, opinó sobre la disputa entre Cádiz y Sevilla por la Casa de la Contratación.

La segunda parte se titula “La ilustración andaluza”. El autor sitúa el tema en los siguientes términos:

Así como el pensamiento económico de la Escuela de Salamanca y de algunos mercantilistas había sido original, en un tiempo en que España era una gran potencia mundial, no ocurrió lo mismo con los ilustrados españoles, que se limitaron a importar ideas extranjeras (pág. 89).

Tiene dos capítulos dedicados a establecer el marco económico de la economía andaluza de la época: el primero, "La burguesía comercial gaditana", subraya los temas del Consulado de Cádiz, la formación del Marco de Jerez y la obra de Cadalso; el segundo se refiere a Olavide, sus propuestas de reforma agraria y el establecimiento de las nuevas poblaciones; el tercer capítulo lleva el título de "Las Sociedades Económicas de Amigos del País", instituciones que iniciaron el estudio de los problemas económicos de cada lugar; de aquí que destaque el Informe de Ley Agraria de Jovellanos que tuvo su origen en una de estas Sociedades; interesantes también las ideas de Peñaranda sobre el sistema de economía política de carácter liberal; sobre la expansión de la industria señala Martín que la aportación de los andaluces se limitaron a unas ideas muy elementales.

Si los anteriores capítulos se podrían encuadrar en las ideas de la fisiocracia, el cuarto capítulo corresponde ya al liberalismo, como indica su propio título: "De la ilustración al primer liberalismo". Da una gran importancia a la traducción de las obras de los autores de esta escuela, sobre todo de *La Riqueza de las naciones* de A. Smith. Cita, entre otros, a F. Terán, que escribió sobre la reforma agraria, a Ortiz, traductor de la obra citada de A. Smith, a Alcalá Galiano, con aportaciones importantes sobre la hacienda pública y a Sempere Guarino, que defendió claramente la libertad de mercado.

La parte tercera, "El liberalismo económico (1808-1874)", corresponde a la época en la que se incorpora plenamente la economía clásica al pensamiento económico en España y también en Andalucía. Precisamente, el primer capítulo trata del estudio de la economía en los ámbitos universitarios, las cátedras de economía política, y en otras instituciones, en los consulados etc.

El siguiente capítulo corresponde a los años de transición en los que todavía persiste la mentalidad ilustrada. El capítulo tres, sin embargo, corresponde ya a la revolución liberal: Javier de Burgos, cuya máxima "menos política y más administración", muestra un autor que no se debería incluir en el progresismo liberal; comenta también la figura de Mendizábal y sus ideas sobre el desarrollo económico.

En otros capítulos, se centra en la reforma tributaria de Segismundo Moret y de otros intelectuales; y en la ya conocida disputa del librecambio frente al proteccionismo, en la que figuraron pensadores andaluces y de nuevo S. Moret que consiguió la implantación del librecambio aunque por poco tiempo. También dedica bastantes páginas a los bancos de emisión, muchos de ellos situados en Andalucía, a partir de los cuales se creó el Banco Español de San Fernando que tras diversas vicisitudes daría origen al actual Banco de España; en todo ello, Salamanca y Alejandro Mon tuvieron un papel relevante.

Termina esta parte con un capítulo sobre las "Críticas a la economía liberal", dedicado principalmente a los anarquistas, los cuales, como es muy conocido, tuvieron una gran importancia en Andalucía, sobre todo en el mundo agrario.

La parte cuarta "La economía andaluza como problema" abarca el periodo 1874-1939. Comienza con un extenso capítulo dedicado sobre todo a los estudios de economía política en las Universidades andaluzas; como es sabido en esta época no existía una titulación universitaria de Economía, por lo que estos estudios se impartían en las Facultades de Derecho y, lo que es menos conocido, en las Escuelas de Comercio.

En otro capítulo, vuelve al tema del abandono del librecambismo como resultado de la política proteccionista de Cánovas del Castillo; dedica muchas páginas a la obra del andaluz Flores de Lemus que defendió el arancel en una línea cercana a la de los proteccionistas. En el capítulo siguiente trata la crisis agrícola y la consiguiente cuestión social, que fue objeto de gran atención por parte de economistas andaluces y no andaluces.

Hay otro capítulo que titula "el alma andaluza y la economía" un poco alejado de la teoría económica, en el que aparecen las figuras de Ganivet, Blas Infante, Díaz del Moral e incluso Ortega y Gasset. Dedicó otro capítulo al "georgismo", teoría económica algo alejada de las ideas actuales y que sin embargo determinó la teoría económica de Blas Infante. En el último capítulo de esta parte se estudia la reforma agraria durante el periodo de entreguerras, en la que aparece de nuevo la figura de Flores de Lemus, además de Pascual Carrión, Fernando de los Ríos y Giménez Fernández, este último como defensor de un catolicismo social. Recogemos una frase interesante relacionada con la reforma agraria:

en este periodo de tiempo se situaron en primer plano la propiedad de la tierra y la tributación de la propiedad territorial. La

mayoría defendió la explotación familiar y la pequeña propiedad para evitar la despoblación del campo y aumentar el producto agrario a fin de generar capacidad de compra para otras actividades económicas... (pp.425-426).

La última parte corresponde ya a la actualidad: "Del franquismo a la autonomía política". En el primer capítulo se refiere a la política económica del régimen más que al pensamiento económico; habla de las "reformas agrarias" de la época, citando a Pemán, Albino... y al papel de los ingenieros, que ocuparon cargos políticos, en la economía andaluza; estudia también el primer plan económico, en concreto el de Jaén. Tiene también una gran alabanza del papel jugado por Julio Alcaide en la elaboración de las estadísticas regionales.

El segundo capítulo se centra en la política del desarrollismo que dio lugar a los planes de desarrollo regional; también analiza detalladamente las aportaciones de los estudiosos sobre los problemas de la economía andaluza: cita en primer lugar a Capelo, autor de un libro sobre fundamentos del desarrollo de Andalucía; los trabajos sobre Estructura Económica de Andalucía; y un numeroso conjunto de autores que escribieron durante los últimos años del franquismo. Según el autor la interpretación del subdesarrollo andaluz se basaba en aquellos años en la teoría de la dependencia que fue mantenida por muchos estudiosos, tales como Manuel Delgado Cabezas y Antonio Rallo.

El último capítulo está dedicado a los años de la autonomía política, comentando en detalle los planes de desarrollo de la Junta de Andalucía, que según Martín no utilizaron unas estrategias de desarrollo adecuadas. Dedicó un apartado a las nuevas aportacio-

nes a la historia económica de Andalucía, terminando con las siguientes palabras:

Como había venido ocurriendo históricamente, Andalucía era incapaz de crear empleo al ritmo de crecimiento de su población. Éste continuaba siendo el gran problema... que venía a plantear la vieja pregunta que no había tenido respuesta desde Olavide: ¿por qué Andalucía, con abundantes recursos, no era capaz de crear empleo para sus habitantes? (pág. 533).

Además de los textos reseñados, el libro tiene una extensa y muy completa bibliografía, un índice onomástico y un conjunto de fotografías muy sugerentes.

En resumen, una obra que muestra el conocimiento enciclopédico del autor sobre Andalucía y el pensamiento económico andaluz. Merece una lectura detallada.

(M^o del Carmen LÓPEZ MARTÍN)

Filosofía

SÁNCHEZ BAYÓN, A. (2013). *Renovación de la Filosofía Social Iberoamericana*, Valencia, Tirant Humanidades, 168 pp.

El autor de la obra, Antonio Sánchez Bayón, es Profesor Titular de Universidad (ANECA), Coordinador de Investigación en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Económicas de la Universidad Camilo José Cela e investigador del Dpto. Historia del Derecho e Instituciones -UNED, a la vez que Research-fellow de LAS-Baylor Univ., ELLSP-DePaul University, IAECoS. El Dr. Sánchez Bayón, ha publicado más de una treintena de libros sobre Derecho, Política y Religión, recibiendo por ello varios galardones y la mención de autoridad internacional VIAF. Dentro de su extensa producción bibliográfica destacan, entre otros, su trilogía *La modernidad sin perjuicios* (Delta, 2008-13), *Sistema de Derecho Comparado y Global* (Tirant, 2012), et al.

El presente libro, escrito a modo de *Diario de Bitácora* ya que lo está en función de experiencias vividas, nos ofrece una propuesta sobre el futuro de nuestra sociedad, puesto que la era de la globalización en la que nos encontramos no es un resultado, sino proceso en el que estamos incurso. Por ello, resulta cuanto menos necesario reflexionar acerca de lo que está sucediendo, siendo este manifiesto una guía para poder conseguirlo.

En *Renovación de la Filosofía Iberoamericana* (que consta de seis capítulos) se hace alusión a la época del Estado-nación, donde los hispanoamericanos sufrieron una pérdida de su identidad, de su cultura, para adquirir las costumbres de civilización de lo que el autor denomina *barbaros*, esto es de los nórdicos-anglosajones. La problemática de este hecho viene dada porque, aun en la actualidad, dicho quebranto identitario no ha sido recuperado, y por tanto de ahí

que el Dr. Sánchez Bayón, como ciudadano preocupado por la compleja realidad social en curso, se haya dedicado a la creación de la presente obra con objeto de encontrar una solución a esta nebulosa realidad, invitando a ello a cuantos lectores quieran sumirse en este apasionado viaje.

En primer lugar, el libro, en sus tres primeros capítulos, nos delinea el periodo de transición que tuvo lugar desde el final de la Ilustración. En este lapso de tiempo cabe apreciar cómo, a consecuencia de la implantación en Iberoamérica del modelo de Estado-nación anglosajón, se procedió a sustituir la cultura por la economía, la felicidad por el consumo, la ilusión por las utopías o no-lugares, entendiéndose por ello un camino de redención a una sociedad materialista que sufre una pérdida de valores esenciales. El fondo de este materialismo viene dado, según Sánchez Bayón, por una serie de aspectos tales como: la ausencia de la sociedad de conocimiento, el problema del traspaso de poder de una generación a otra, la aceptación de la sociedad en la que nos encontramos aun sufriendo un malestar social y el surgimiento de las TIC. Por todo ello, se tiende a que nosotros, los responsables de la sociedad en la vivimos, seamos únicamente meros espectadores que nada piensan hacer por solventar este fracaso.

Basándose en dichos aspectos, la presente obra, ya en los últimos capítulos, nos plantea una serie de remedios para enmendar tal hundimiento social con el objetivo de que

seamos nosotros, como parte responsable, los que tomemos conciencia y actuemos en consecuencia. Para ello, el Dr. Sánchez Bayón nos facilita los siguientes instrumentos y/o mecanismos de trabajo: eliminar los errores interpretativos en cuanto al sexo, al trabajo y a la ciencia; la recuperación de la sociedad de conocimiento en función de la adquisición de las ideologías de las que hoy en día carecemos al vivir en sociedades de información dirigida, el redescubrimiento de la religiosidad, solventar los conflictos intergeneracionales, un cambio de las elites de poder y, fundamentalmente, reconocer el medio que habitamos para, de ese modo, poder humanizarlos y resocializarlo.

Por todo ello, para llegar a esa realidad tan anhelada por muchos, pero a la que pocos se enfrentan, se precisa un actuación más humana por parte de todos, que no tan mecanizada, donde se priorice la felicidad ante la productividad, donde se fomente el saber y/o conocimiento ante lo convenido.

Renovación a la Filosofía Iberoamericana, es un libro necesario para todo aquel que quiera recuperar lo que es suyo, para todo aquel que quiera encontrar su identidad, para todo aquel que desee vivir en una sociedad de bienestar, para todo aquel que no sea un mero conformista y a través del conocimiento quiera intervenir en el devenir transformador de la sociedad conocida.

[Andrea ORTEGA CÁMARA]

Política

JULIANA, Enric (2014) *España en el diván. De la euforia a la desorientación, retrato de una década decisiva (2004–2014)*, Barcelona, RBA LIBROS, 606 pp.

E. JULIANA es un periodista político que ha redactado numerosas crónicas sobre la actualidad política española. Ha trabajado en numerosos medios informativos y actualmente es director adjunto de *La Vanguardia*. Ha escrito varios libros de ensayos e incluso una obra de teatro.

Una observación previa: no somos especialistas en los temas tratados en el libro, sin embargo, puesto que nos ha interesado especialmente, nos atrevemos a hacer esta reseña desde el punto de vista de un "ciudadano".

La obra que reseñamos recoge tres libros: *La España de los pingüinos*, *La deriva de España* y *Modesta España*, publicados en 2006, 2009 y 2012 respectivamente, que según el propio autor sólo han sido objeto de pequeñas rectificaciones de estilo, respetándose por tanto lo escrito en esas fechas. Evidentemente, sucesos posteriores a la fecha de edición solamente han podido ser previstos, en algunos casos, por el autor; ello no le quita interés, en absoluto. Algunos textos proceden de artículos publicados previamente, pero en general la obra no es un conjunto de artículos, aunque es lógico que las ideas procedan de originales publicados previamente. Aparecen a veces repeticiones inevitables en un texto tan extenso. Por otra parte, muchos aspectos que aparecen en este original tienen una "rabiosa" actualidad (por ejemplo, el tema territorial...). Una reseña no es el lugar para recoger los puntos de vista de la Revista, los

cuales aparecen sobre todo en los artículos editoriales; nuestro objetivo es simplemente resumir las opiniones del autor dejando a un lado las nuestras.

El lector se encuentra con un libro muy ameno que casi se lee de un tirón; si se tiene tiempo para ello... Las críticas y valoraciones de la política española despiertan la sonrisa del lector, quizás porque Juliana se burla (pero no de forma hiriente) de casi todos los protagonistas de la vida política y social de España de esta década, parece como si se sintiese por encima de estas personas... pero no quisiéramos hacer valoraciones que no nos corresponden. En todo caso, está muy seguro de sus opiniones, posiblemente tiene razón ya que su conocimiento de la vida política española es muy notable.

El libro tiene 38 capítulos (algunos con títulos muy curiosos e incluso ingeniosos) organizados en tres partes, además de un prólogo, tres epílogos, dos relaciones bibliográficas (algo variopintas) y un índice onomástico. La cantidad de ideas, interpretaciones y comentarios son tan numerosos que resulta imposible recogerlos en una reseña que al fin y al cabo no debe pretender sustituir la lectura del libro, al contrario, lo que debe intentar es animar a su lectura. No vamos entrar por lo tanto en un resumen de cada uno de los capítulos. Sólo vamos a recoger de forma algo sintética las opiniones más importantes del autor desde el punto de vista de un lector no especialista.

En la primera parte "La España de los pingüinos" tiene un subtítulo muy sugerente: "Una visión antibalcánica del porvenir español: la concordia es posible". Dice Juliana:

Pero hoy muchos españoles seguramente se sienten "pingüinos" ante el alto grado de tensión que tantos días alcanza la atmósfera política. Raros, ante el abuso gratuito de la violencia verbal (pág. 51).

Dejamos para un párrafo posterior la alusión a la organización territorial; vamos a insistir en la idea de las dos Españas que según él siguen presentes en nuestra realidad social pero que no llevarán a un enfrentamiento peligroso (aludiendo a la guerra civil); piensa que no es posible una victoria de una de las Españas en el plano ideológico, electoral, mediático, etc., aunque tema que de algún caso pueda saltar una "chispa mala".

En el primer libro, editado en 2005, no hay ninguna alusión a la crisis financiera que todavía no se veía venir aunque algunos especialistas temían el "estallido". En los otros dos libros y sobre todo en el prólogo hay muchas referencias a los graves problemas en que se encuentra la economía y la sociedad española; el lector encontrará pocas referencias "coyunturales"; no es eso lo que le interesa al autor sino los problemas a medio y largo plazo; en medio de la incertidumbre hay varias ideas importantes: el crecimiento de la renta durante los últimos años determina que en estos momentos, España tiene mucho que perder, compara la situación con la de un volcán a punto de estallar; los problemas afectan de forma muy desigual en los distintos sectores, en los distintos territorios etc. lo que puede llevar a un proceso "darwinista"; España y el Norte de África constituyen una zona crítica del planeta: deuda, debilidad industrial, etc. en España y tensión demográfica y dificultades para el crecimiento económico en el Norte de África. Termina afirmando que no sabe que pasará.

Son interesantes sus opiniones sobre el gobierno de Rodríguez Zapatero que coincide con la mayor parte de los años que cubre el libro. En primer lugar, no estaba de acuerdo con el programa de Zapatero, lo que se podría explicar porque el partido socialista no esperaba conseguir el gobierno en 2004, pero pasó lo que pasó...; Juliana afirma que igual que Aznar, Zapatero se creyó capaz de imaginar un país de nueva planta; un párrafo muy preciso:

El radicalismo democrático y el esbozo de cesarismo mediático de Zapatero han sido derrotados, aunque no barridos del mapa... No supo intuir la magnitud de la crisis, pero cuando vio el brillo acerado de sus dientes trituradores actuó en consecuencia y aceptó la disciplina prusiana (pág. 454);

más adelante, sin embargo, subraya que dentro de unos años la voluntariosa figura del socialista leonés recupere cierto brillo (pág. 577). En resumen, crítico pero no demoledor con el anterior Presidente del gobierno.

Nos ha interesado menos los párrafos sobre M. Rajoy, dada la fecha de publicación es todavía pronto para un análisis más profundo, solamente puede presentar las expectativas que despertó la elección del actual Presidente. Dice así:

Rajoy se halla al mando del partido Alfa en un momento vertiginoso para España: la crisis, el malestar en la calle, la extensión de la pobreza y unos preocupantes signos de erosión y desgaste en la arquitectura institucional que alcanzan a la propia monarquía (pág. 435).

Por otra parte, trata con respeto a Rajoy, pero probablemente con poca simpatía...

La cuestión territorial ocupa una parte muy amplia del escrito; hay que subrayar que

casi todos los capítulos terminan hablando de Cataluña; es claro, que se trata de un aspecto de gran importancia para Juliana. Es difícil resumir sus ideas y comentarios sobre el tema de las Comunidades Autónomas. Por una parte, dice que hubo una propuesta cuando se estaba redactando la Constitución de crear unas estructuras sólidas en Cataluña, el País Vasco y quizás Galicia, mientras que el resto de España sólo accedería a una descentralización más o menos amplia; está propuesta fue rechazada, creándose el Estado de las autonomías tal como lo conocemos actualmente. Da una gran importancia a la reivindicación de Andalucía en el proceso autonómico, actitud de los políticos andaluces cuya "bandera" fue asumida por el PSOE con grandes dosis de oportunismo; de aquí el famoso "café para todos" que ha llevado a las diecisiete CCAA. Aunque parece que Juliana no culpa a las CCAA de la situación actual si que afirma con rotundidad que se ha llegado a un exceso (organismos repetidos, etc.) que la crisis ha puesto de manifiesto. Sobre el problema catalán, recuerda que la apuesta de Zapatero por el Estatut llevó a una virulenta campaña de la derecha más extrema, que defiende una "recentralización" que quizás estaba prevista por el anterior Presidente; quizás en la cuestión catalana, nos parece que el autor es poco crítico, aunque no es ciertamente un catalán "visceral". Algún párrafo del escrito, apunta a la España federal como solución; además deja muy claro que no piensa en una balcanización de España.

Otros muchos apartados tratan en detalle otras Comunidades Autónomas: Andalucía en los términos recogidos en el párrafo anterior, también aparece en el tratamiento de la construcción de las líneas del AVE, en beneficio de esta CA (Sevilla, Málaga),

con el retraso de la extensión a Cataluña y las dificultades en el País Vasco; en este sentido, defiende claramente el corredor mediterráneo que todavía no ha llegado a ser una realidad. Con relación al País Vasco, entre otros aspectos, insiste en que el Cupo vasco es una injusticia y una fuente de desigualdades; además afirma que el País Vasco y Navarra constituyen de hecho un "Gran Luxemburgo". Sobre Galicia, dice que por su pobreza se puede considerar que es el verdadero "Sur". A Madrid, le dedica muchas páginas, hablando del "Gran Madrid" que según el autor puede crecer todo lo que quiera...; cita a muchos autores que consideran que Madrid es España, opiniones que tienen como cuestión de fondo la ausencia de una clase política auténticamente española.

El problema de la corrupción preocupa a gran parte de la sociedad española. Juliana hace referencia a los contenciosos de Valencia, Madrid, Andalucía, Cataluña, Principado de Asturias, Baleares, Murcia y... Urdangarin. Añade a esta problemática las obras inútiles realizadas en muchos territorios (aeropuerto de Ciudad Real, etc. etc.), así como la quiebra de la Caja de Castilla-La Mancha y otros conflictos en instituciones financieras; el autor recuerda que todo esto ha llevado a un desprestigio generalizado de las CCAA, lo que hace necesario una "Gran corrección", aunque parece que su opinión no coincide con las propuestas del partido del gobierno actual. Tiene un largo párrafo sobre los intentos, sólo logrados en parte, de crear un sistema financiero propio en Cataluña, País Vasco y Galicia (lo que llama la Constitución de Gades) y el fracaso de la Junta de Andalucía en su propuesta de una gran caja de ahorros andaluza.

Un aspecto importante para una parte de esas Españas, es el tema religioso (el capítulo "El hombro del cardenal" merece una lectura detallada). En primer lugar, hace una crítica demoledora, de forma no expresa, de Juan Pablo II, y aunque después observa un cambio de la Iglesia institucional, esto lo considera un cambio de "estrategia" (¿sólo de estrategia?). Es significativo que casi siempre que cita la cadena COPE, la nombra como la cadena "católica" COPE o la cadena episcopal. Es evidente que sus críticas se refieren a la Conferencia presidida por el cardenal Rouco, pero en todo caso es algo despectivo en este sentido. Tiene un comentario que Jáuregui le hizo a Zapatero de no dejarse llevar demasiado por los dos "lobbis" de la nueva izquierda: el feminismo y el gay; pero al político vasco le hicieron callar. Tiene un párrafo sugerente en la página 302, que alude a la "santa" competición de la Compañía de Jesús con el Opus Dei, lo que relaciona incluso con la economía vasca.

Hay un capítulo "España. Año 2050" y un epílogo que hablan algo del futuro, que en parte es ya presente en 2013. No es quizás la parte más lograda del libro. Nos resulta más atrayente, sus deseos que el mismo autor considera poco posibles:

Modesta España sugiere la idea de un pacto. Modestia como virtud cívica. Modestia de los de arriba y aguante de los de abajo. Sacrificios pactados a cambio de una mejor vida civil. Más que moderantismo de derechas o reformismo de izquierda, modestia. Diálogo franco con realidad y corrección del carácter... (pág. 592).

Terminamos, un libro muy atrayente; obra madura de un autor que conoce muy bien los fenómenos políticos, capaz de desentrañar las razones y fundamentos del comportamiento de la sociedad española y sobre todo del mundo de la política. Recomendamos su lectura.

[Adolfo RODERO FRANGANILLO]

NOTICIAS

AA.VV. (2014) *Anuario Económico de Córdoba 2013*, Córdoba, Diario Córdoba, 232 pp.

El *Diario Córdoba* ha editado un nuevo Anuario Económico de Córdoba, en este caso correspondiente a 2013. Han colaborado en su edición la Diputación Provincial de Córdoba, la Fundación Caja Rural de Córdoba y la Universidad Loyola Andalucía. Los autores de los distintos apartados corresponden precisamente a profesores de esta universidad así como a otros docentes de la Universidad de Córdoba, a periodistas del Diario editor y de otras instituciones.

El consejo asesor de la obra ha estado formado por: Gabriel M. Pérez Alcalá, José Javier Rodríguez Alcaide, Antonio Titos, Fernando Fuentes, Manuel Alejandro Cardenete, Pedro Pablo Pérez Hernández, Melania Salazar Ordóñez y Francisco J. Bocero de la Rosa. El Anuario 2013 se ha centrado principalmente en la economía cordobesa, aunque contiene algunos textos sobre la economía española y temas económicos más generales.

El primer bloque que se titula "Presentaciones" contiene escritos de Francisco Luis Córdoba (Director del Diario), Miguel Arias Cañete (Ministro de Agricultura, Alimentación y Medio ambiente), José Sánchez Maldonado (Consejero de Economía, Innovación, Ciencia y Empleo), María Luisa Ceballos (Presidenta de la Diputación), Manuel Enríquez (Presidente de la Fundación Caja Rural) y Gabriel Pérez Alcalá (Rector de la Universidad Loyola Andalucía).

El segundo bloque, el más extenso, se denomina "Las claves". Aparecen tres enfoques: "La internacionalización de la empresa (Juan de Lucio), "El punto de inflexión" (Manuel Cardenete) y "Respuestas sociales frente a la crisis" (Joan Font). Otros artículos se refieren a la economía española y mundial (P.P. Pérez), a aspectos regionales y provinciales (F. García y María Olmo), a la estructura y coyuntura de la economía cordobesa (Fernando Fuentes y Carmen Delgado), al empleo (Melania Salazar y Francisco Expósito), a la empresa (Araceli de los Ríos, María Olmo y Carmen Delgado), al panorama financiero (M^o Carmen López, María Olmo y Francisco Expósito) y a la iniciativa pública (Emilio Lora, Isabel Leña y Carmen Merchán).

El tercer bloque: "La coyuntura", está centrado en la situación de los distintos sectores productivos de la economía cordobesa, con texto redactados por Antonio Titos, Olexandr Nekhay, Juan Gómez, Francisco Bocero, Pilar Navarro, Genoveva Millán y Pilar Campoy; hay también dos escritos más generales sobre "lo público" de Emma Motrico y Javier Álvarez y sobre educación de Javier Nó.

El tercer bloque "La memoria de la actualidad" se abre con un original de José M^o Casado, Decano del Colegio de Economistas que lleva por título "Paro, deuda y crecimiento ¿es viable el trinomio?"; y se completa con una relación de protagonistas cordobeses de 2013 y los hechos relevantes de dicho año.

El cuarto bloque "La empresa cordobesa" tiene un enfoque de José Javier Rodríguez

Alcaide, que mira sobre todo al 2014 y que va seguido por un conjunto de columnas dedicadas a un elevado número de empresas cordobesas.

El quinto bloque “El inicio de la recuperación” comienza con un texto de Gabriel Pérez sobre las perspectivas de la economía española en relación con 2014 que se completa en primer lugar con las respuestas de personas influyentes de Córdoba a una encuesta, en la que se les ha pedido sus opiniones sobre el año 2014. Aparecen también artículos sobre aspectos cruciales de dicho año 2014: energía (Manuel Cardenete), pensiones (José A. Salinas), educación (Javier Nó), reforma fiscal (M. Montero), mercado de trabajo (Melania Salazar), reforma de la Administración (Juan A. Carrillo) y Unión Bancaria Europea (Emiliano Pozuelo).

Hay finalmente un extenso directorio de empresas cordobesas.

Creemos que este libro, aunque referido a la economía cordobesa, puede interesar también a los estudiosos de la economía aplicada.

(ARF)

DIARIO CORDOBA (2014) *ETEA 50 años 1963–2013*, Córdoba, Diario Córdoba, 200 pp.

Con motivo del cumplimiento de cincuenta años de ETEA (Facultad de Ciencias Empresariales, adscrita a la Universidad de Córdoba y actualmente transformada en la Universidad Loyola Andalucía), el DIARIO CORDOBA y la propia institución, con el patrocinio de la Diputación de Córdoba,

han editado un libro conmemorativo que recoge la historia de la Institución durante estos cincuenta años.

En primer lugar recoge unos textos de presentación de Francisco Ruíz Pérez, Provincial de la Compañía de Jesús en España, de Guillermo Rodríguez Izquierdo, Provincial de la Compañía de Jesús en Andalucía y de Ildefonso Camacho, Presidente de INSA–ETEA.

A continuación, se van detallando las distintas etapas de la Escuela. El período 1963–1970 es titulado como “Los comienzos”; tiene una entrevista a Jaime Loring, fundador y primer director de ETEA y una semblanza de Jaime; aparecen textos breves de una serie de personas muy ligadas al centro: Francisco Contreras, Enrique San Miguel, Manuel Bravo, Daniel Carrasco, Mercedes García Roche, Rafael Yuste, Ángel Suárez, Juan Luis Crespo, Luis Godoy y Teresa Osuna; se dedican también unos párrafos a la Familia López Jiménez que hicieron varias importantes donaciones para la creación de ETEA; como firmas invitadas incluye dos escritos, uno de la Presidenta de Andalucía y otro de Alfonso Castilla, destacado miembro de la primera promoción.

El período 1970–1975 se subtitula “Tiempos de supervivencia”. Tiene una entrevista y semblanza de Vicente Theotonio Cáceres, director durante esos años y recientemente fallecido, a quien se recuerda con gran cariño; los textos breves están escritos por Patricia Sneesby, Alfonso Porras, Vicente Serrano, José Javier Rodríguez Alcaide, Horacio Molina y Francisco Amador; hay también un escrito más extenso sobre la labor investigadora y una entrevista a José Juan Romero, profesor emérito y uno de los

docentes más valorados por los alumnos y compañeros.

El periodo 1975–1980 aparece con el subtítulo “Los problemas y las soluciones” y consta de la entrevista y semblanza del director de esos años: Adolfo Rodero Franganillo; en esos años es cuando ETEA se transforma en Colegio Universitario adscrito a la UCO; los textos cortos incluyen los de Fernando Jiménez, Francisco Aranguren, Rosario Zafra–Polo, José Luis Galván y Ana María Ruíz; hay dos colaboraciones: un escrito de José Antonio Nieto, Alcalde de Córdoba y una entrevista a Lorenzo López Cubero miembro de la familia fundadora.

“Crecimiento y solidez” es el subtítulo del periodo 1980–1989, en el que fue director de nuevo Jaime Loring; se describe este periodo en el que ETEA pasa a ser la Facultad de Ciencias Empresariales, adscrita a la UCO; recoge los comentarios de Pedro Caldentey Albert y Augusto Gómez Cabrera, directores de la Facultad nombrados por la UCO; también textos breves de Antonio Barco, Carmen Bustos, Angel Cañadilla, Guadalupe Celestino, María del Mar Palacios, Manuel Vera, Mercedes Ruíz, Antonio Titos, Pablo Pombo, Eduardo Villaseca y Javier Pereda; tiene también un escrito sobre la Bolsa de Empleo, una entrevista a Carmen Barroso, un extenso artículo sobre la Cooperación Internacional, realizada a través de la Fundación ETEA y que es una de las señas distintivas de la Institución y también una entrevista a José María Tojeira, profesor de la Universidad Centroamericana.

El periodo 1989–1999, subtítulo “Fortaleza y gestión”, fue dirigido por Manuel Cabanes; tiene una extensa entrevista a Cabanes y una semblanza del mismo;

se destaca que en estos años se iniciaron los cursos de doctorado; aparecen aportaciones breves de Esther Jiménez, Javier Rodríguez Zapatero, Antonio Martín, Manuel Porras y Lorenzo Molina; textos más extensos se dedican a la visita del P. Kolvenbach, general de la Compañía de Jesús, al Aula Fe–Cultura, a un escrito de la Presidenta de la Diputación, María Luisa Ceballos y a una entrevista a la antigua alumna Ana Plaza.

Los años 1999–2008: “El salto a la modernidad y la diversidad”, fueron dirigidos por Jesús Ramírez Sobrino que es igualmente entrevistado, recogiendo también una semblanza del mismo; pequeños textos también de José Manuel Retenaga, Mercedes Pérez Millán, Gaspar Rul–lán, José María Caridad, Julio Alcantara, Antonio Rodero y Pilar Tirado; otros escritos se dedican a la actividad teatral, a las relaciones internacionales, a la declaración institucional, a la Asociación de antiguos alumnos y al proyecto de Universidad Fernando III que no llegó a crearse.

Finalmente el periodo 2008–2013, subtítulo “Pisando el acelerador”, ha sido dirigido por Gabriel Pérez Alcalá, comprendiendo una larga entrevista y una semblanza; se destaca lógicamente la creación de la Universidad Loyola; escriben también Enrique Summers, Fernando Agredano, Carmen Belda, Eduardo Alonso, Rosario Revilla, Carmen Rosa Jiménez, Rafael Porras, Pedro Caldentey y David López Salido; hay una página titulada “Valores que no están en los libros”.

La última sección “De ETEA a Loyola” se dedica a la nueva Universidad que inició su actividad en septiembre de 2013, recogiendo una descripción del proceso de creación

y de sus objetivos, completándose con un texto de Gabriel Pérez Alcalá, rector de la Loyola; aparecen otros dos textos breves: de Soledad Díaz y de Vicente Fernández.

Hay además una "Galería fotográfica" y una cronología denominada "Nuestra historia", en el que, entre otros aspectos, aparecen la construcción de los edificios y otras instalaciones y el número elevado de egresados.

En resumen, un libro muy completo y de gran interés para los que han participado de alguna forma en el devenir de ETEA.

[MCLM]

ICEFI (INSTITUTO CENTROAMERICANO DE ESTUDIOS FISCALES) (2012), *La política fiscal Centroamérica en tiempos de crisis*, Guatemala, Ed. ICEFI, 209 pp.

Los países centroamericanos comparten con otros países de América Latina la característica de tener una carga fiscal extremadamente reducida. Ahora bien, sin un esfuerzo notable por aumentar la tributación y mejorar la eficacia del gasto público nunca se podrán poner las bases de un desarrollo con rostro humano. Ello requiere la construcción de un Estado del bienestar mínimamente justo y con una élite económica y política más dispuesta a participar en los esfuerzos requeridos para eliminar la pobreza extrema y proveer al menos los mínimos requeridos en las áreas de educación, sanidad, seguridad, infraestructuras etc.

No hay ningún país desarrollado que no posea un potente sector público que intervenga en las políticas de estabilidad macroeconómica, en la equidad distributiva y en la asignación más eficiente de los recursos productivos. Y viceversa, no hay ningún país del mundo que posea estas últimas características que no sea desarrollado. Se trata pues de un tema neurálgico para la región centroamericana.

El ICEFI es un centro de investigación privado con sede en Guatemala, especializado en evaluar las políticas fiscales en Centroamérica. Es este un segundo informe sobre el mismo tema. El primero fue publicado en 2007. Está estructurado en los siguientes 4 capítulos:

- C. I: Una década turbulenta en Centroamérica.
- C. II: Estructura de los ingresos y gastos fiscales y sus implicaciones para una mayor equidad en la región.
- C. III: Dinámica de los ingresos y gastos públicos en la región: la respuesta de la política fiscal.
- C. IV: Mejorar de manera sostenible la equidad: los retos fiscales desde la perspectiva política.

Reflexiones finales.

Una llamada más (¿cuántas van?) a implantar reformas profundas en el ámbito de los ingresos y de los gastos, lo que también lleva consigo políticas valientes para mayor transparencia y, en último término, más democracia.

[JJRR]

99

REVISTA DE ESTUDIOS REGIONALES

2ª EPOCA Enero-Abril 2014

SUMARIO

I. Artículos

- Andrés Niembro** Brechas regionales y provinciales de desarrollo educativo en Argentina: Disparidades crecientes en la última década (2000-2009)
- Jaume Freire-González** Retos y oportunidades económicas de la adaptación al cambio climático:
Ignasi Puig-Ventosa El caso de Cataluña
- Isabel Román Martínez** Las Spin-off Universitarias en Andalucía: Caracterización económico-financiera
Mª Elena Gómez Miranda
- Mikel Zurbano** Las transformaciones de los modelos territoriales de desarrollo en el contexto de la globalización. Aportaciones desde la perspectiva del desarrollo humano local
Eduardo Bidaurratzaga
Elena Martínez
- Mª Luisa Martí Selva** Calidad y eficiencia de las Universidades Públicas Españolas
Rosa Puertas Medina
Consuelo Calafat Marzal
- Marcial Sánchez Mosquera** Los sindicatos más representativos en la concertación social en Andalucía, 1993-2012
- Juan de Dios Jiménez Aguilera** Felicidad, desempleo y crisis económica en Andalucía. Algunas evidencias
José María Martín Martín
Roberto Montero Granados

II. Recensiones y Reseñas bibliográficas

Las minas de hierro y Corcoya, 1840-1922 (Andrés Sánchez Picón)
El georgismo en España. Liberalismo social en el primer tercio del siglo XX (Juan Antonio Lacomba)

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>

Editoriales de Revista de Fomento Social de 1991 a 2014

TÍTULO	AÑO	Nº	TÍTULO	AÑO	Nº
La guerra del golfo, ¿ha terminado?	1991	182	Dos días de marzo	2004	233
Elecciones municipales y autonómicas	1991	183	Financiación autonómica: un reto para el nuevo gobierno	2004	233
<i>Centesimus Annus</i>	1991	183	La enseñanza de la religión en la escuela. Una solución posible	2004	234
El resurgir de los nacionalismos	1991	184	De nuevo el petróleo	2004	235
1992: escuchar a América latina	1992	185	Más allá de la Constitución: Europa entre raíces cristianas y laicidad	2004	236
Después de Maastricht: más Europa	1992	186	Desarrollo económico y social: teorías, propuestas, responsabilidades	2005	237
El plan de convergencia	1992	187	Tercera edad: entre oportunidad y dependencia	2005	238
Se acabó el 92: hora de balances	1992	188	Una reflexión sobre la construcción del espacio de educación superior	2005	239
Tormenta monetaria sobre Europa	1992	188	La vivienda en España: un mercado imperfecto e injusto	2005	240
La década de gobierno socialista: un balance político	1993	189	La Revista de Fomento Social cumple 60 años	2006	241
La década de gobierno socialista: un balance económico	1993	190	La financiación de la Unión Europea: los límites de una ambición	2006	242
Mercado y solidaridad a propósito del acuerdo del GATT	1994	193	El nuevo momento de Latinoamérica	2006	243
El empleo en España	1994	194	La responsabilidad social de la empresa: ¿el coste de tener conciencia?	2006	244
Modernización de la administración y función pública	1994	195	Las ofertas públicas de adquisición. Una valoración	2007	245
Las dos batallas del 0,7%: solidaridad y desarrollo	1994	196	Ciudadanía y educación: desafíos, incógnitas, posibilidades	2007	246
Elecciones municipales en un contexto de crisis e incertidumbre	1995	197	La política económica del gobierno Zapatero, continuidad, cambio, nuevas incógnitas	2007	247
Crisis y futuro del Estado del bienestar	1995	198	Claves para comprender la crisis financiera internacional	2007	248
De cumbre a cumbre	1995	199	La Constitución Europea renace de sus cenizas: el Tratado de Lisboa	2008	249
Un instrumento para la promoción de la justicia	1995	200	El malestar de la política	2008	250
Elecciones del 3 de marzo	1996	201	El hambre, ¿tsunami silencioso?	2008	251
Medios de comunicación social en una sociedad democrática	1996	202	(Nota introductoria)	2008	252
El reto de la pobreza	1996	203	La cooperación con el desarrollo en tiempos de crisis. El caso español	2009	253
Las migraciones: problema o síntoma	1996	204	La pequeña empresa ante la crisis: entre el apoyo y el compromiso	2009	254
La moneda única: ¿merece la pena? Y después, ¿qué?	1997	205	Libertad religiosa en España. ¿Hacia un nuevo modelo normativo?	2009	255
Enseñar y aprender en la universidad	1997	206	“La ilusión de la identidad”: el actual debate europeo	2010	257
El fútbol como síntoma	1997	207	“Ser hermanos más allá de la globalización”. El desarrollo humano integral en <i>Caritas in Veritate</i>	2010	258
La ética empresarial: ¿necesidad, utilidad o pretexto?	1997	208	La crisis del euro	2010	260
Reparto del tiempo de trabajo y lucha contra el desempleo	1998	210	“Vivir de otra manera”. Una ética para la sostenibilidad	2011	261
La política económica del gobierno popular: España, ¿va bien?	1998	211	El futuro de la Política Agraria Común europea: nuevas perspectivas	2011	262
La crisis financiera mundial	1998	212	De la retórica de la competitividad a la economía tutelada. La política económica del segundo gobierno Zapatero (2008–2011)	2011	264
La solidaridad interterritorial en cuestión	1999	213	Un sistema de Economía social de mercado para una Europa solidaria, responsable y productiva	2012	265
Las elecciones del 13 de junio: ¿qué modelo de democracia?	1999	214	Sentido de la formación ética en la universidad	2012	266
¿Es posible la “tercera vía”?	1999	215	La Política de la Unión Monetaria Europea (UME) y sus consecuencias para España	2012	268
<i>Revista de Fomento Social</i> : algunas novedades	1999	216	Regeneración ética y compromiso político para una sociedad democrática avanzada	2013	269-270
Empresa y sociedad: interrogantes éticos	2000	217	Crisis económica y derechos sociales irreductibles. Valor de la dignidad humana como criterio para los derechos sociales	2013	271
Globalización integradora vs. globalización excluyente	2000	218	El “ideal realista” europeo. Lo que está en juego en las elecciones al Parlamento europeo	2013	272
En torno a la crisis de <i>Manos Unidas</i>	2000	219	Orden político mundial: dos escenarios y algunas propuestas	2014	273-274
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			

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
BARROSO CAMPOS, C., LÓPEZ MARTÍN, M ^a . C., PÉREZ HERNÁNDEZ, P. P., DE LOS RÍOS BERJILLOS, A. Y RODERO FRANGANILLO, A.	Ejercicios de macroeconomía (Coeditado con Algaida)	*
CALDENTY ALBERT, P.	Organización Industrial y Sistema Agro–Alimentario	*
CALDENTY 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.
CARIDAD O CERÍN, J. M ^a .	T. S. P. y Estimación de Modelos Econométricos	*
CARIDAD O CERÍN, J. M ^a . Y MURILLO FERNÁNDEZ, J. A.	dBasell+ para usuarios de Basic y Pascal	*
CASTELLS, J. M ^a ., HURTADO, J. Y MARGENAT J. M ^a . 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 MADUENO, M. Y MUÑOZ TOMÁS, J. M ^a . (COORDINADORES)	Casos de contabilidad financiera. Referencia a la normativa internacional (Coeditado con Desclée de Brouwer)	23
CORDOBÉS MADUENO, M., MOLINA SÁNCHEZ, H. D. Y MUÑOZ TOMÁS, J. M ^a .	Manual de contabilidad financiera (Coeditado con Desclée de Brouwer)	20
CORDOBÉS MADUENO, M., MUÑOZ TOMÁS, J. M ^a ., 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., HDEZ. ROMÁN, A., AMADOR HIDALGO, L., GLEZ. CANO, V., MARTÍN LOZANO, J. M. Y ORTEGA CARPIO, M ^a . L.	Ejercicios de microeconomía: Cuestiones y problemas	*
DELGADO ÁLVAREZ, M., LÓPEZ MARTÍN, M ^a . 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
HERVÁS MARTÍNEZ, C.	Problemas de Combinatoria y Probabilidad	*
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.

AUTOR	TÍTULO	P.V.P. I.V.A. incluido
LÓPEZ CABALLERO, A.	Dolor y Mito. Psicología del comportamiento religioso	*
LÓPEZ CABALLERO, A.	El factor humano en la empresa. Lecturas y Ejercicios	*
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 ALCAIDE, 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
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.	Análisis de las organizaciones. Fundamentos, diseño y aplicaciones	*
MORALES GUTIÉRREZ, A. C.	Ética y negocios. Casos para el análisis ético (Coeditado por Algaida Editores)	*
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
PASCUAL GAÑÁN, A.	Curso teórico–práctico de matemáticas financieras (Coeditado con Algaida)	*
PASCUAL GAÑÁN, A.	Matemáticas financieras. Ejercicios y problemas resueltos y propuestos	*
PÉREZ HERNÁNDEZ, P. P.	La demanda del aceite de oliva en España y la política agraria de la Unión Europea	11,42
PÉREZ HERNÁNDEZ, P. P. Y ROMERO RODRÍGUEZ, J. J. S. I. (DIRECTORES)	Globalización de los mercados y crisis agraria: perspectivas para la agricultura andaluza	*
PÉREZ ROJAS, F.	Contabilidad y organización: una aplicación a las cooperativas olivareras	*
RAMÍREZ SOBRINO, J. N.	El análisis cuantitativo de la economía regional: los modelos econométricos regionales	*
DE LOS RÍOS BERJILLOS, A.	Financiación Autonómica. Cuestión de principios (Coeditado con Desclée de Brouwer)	16
DE LOS RÍOS BERJILLOS, A. Y BUSTOS LAMBERT, C. (COORDINADORAS)	Prácticas de economía de la empresa (Coeditado con Desclée de Brouwer)	*
RÓDERO FRANGANILLO, A. Y BARROSO CAMPOS, C.	Un modelo Macroeconómico del Equilibrio Global (2ª edición)	6,01
RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, F. J.	Aplicaciones Empresariales del Plan General de Contabilidad	*
ROMERO RODRÍGUEZ, J. J.	Cuarenta años de agricultura andaluza: Un estudio de casos	*
ROMERO RODRÍGUEZ, J. J. (COORDINADOR)	Los efectos de la política agraria europea (Coeditado con Desclée de Brouwer)	*

AUTOR	TÍTULO	P.V.P. I.V.A. incluido
ROMERO RODRÍGUEZ, J. J. Y FERRERO, G. (EDITORES)	Desarrollo rural en Nicaragua. Del consenso en los principios a una propuesta para la acción (Coeditado con Desclée de Brouwer)	*
ROMERO RODRÍGUEZ, J. J. Y RODERO FRANGANILLO, A (DIRECTORES)	España en la CEE: del Acta Única al Tratado de Maastricht (2ª 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., CALDENTEY DEL POZO, P. Y ORTEGA CARPIO, Mª. L.	La UE en la hora del Tratado de Ámsterdam: una perspectiva española (CD)	*
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 (3ª 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
SENET DE FRUTOS, J. A. Y MORA GALIANA, J. (DIRECTORES)	Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional (Editado por el Instituto Andaluz de Administración Pública)	*
THEOTONIO CÁCERES, V. S. I. Y PRIETO MARTÍNEZ F. (DIRECTORES)	Los derechos económicos–sociales y la crisis del Estado de bienestar	*
THEOTONIO CÁCERES, V. S. I. Y PRIETO MARTÍNEZ, F. (DIRECTORES)	Los derechos humanos. Una reflexión interdisciplinar	*
THEOTONIO CÁCERES, V. S. I. Y PRIETO MARTÍNEZ, F. (DIRECTORES)	Neoliberalismo, libertad y liberación	*
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.	El trastorno narcisista de la personalidad: concepto, medida y cambio	*
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
VALERO PULIDO, M.	Contabilidad de Sociedades	*
VARIOS	Supuestos prácticos de contabilidad General Avanzada	*
VARIOS	Sociedad y economía en los años 90. Reflexión de la Revista de Fomento Social	9,92
VARIOS	La Empresa y su entorno. Conmemoración del XXV Aniversario de ETEA (1963–1988)	*
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

* No hay ejemplares disponibles de estos títulos

Pedidos a jalmend@etea.com, 957 222 203 y/o 957 222 100, o a la administración de la revista.



UNIVERSIDAD
LOYOLA
ANDALUCÍA

RFS

www.revistadefomentosocial.es

**Ordo
mundo
novo**

Orden político mundial: dos escenarios y algunas propuestas

Primer Simposio UNIJES de Pensamiento Social Cristiano Propuestas en tiempo de crisis (Universidad Loyola Andalucía, Sevilla, 7 y 8 de noviembre de 2013):

Propuestas del pensamiento social cristiano ante las crisis del capitalismo, **ILDEFONSO CAMACHO LARAÑA S. I.**

La economía civil en la perspectiva de la Doctrina social de la Iglesia, **STEFANO ZAMAGNI**

La democracia humillada. El orden político en tiempos de apaciguamiento, **PEDRO RIVAS NIETO**

Economía de comunión, una visión alternativa de la empresa a la luz de *Caritas in veritate*, **RICARDO AGUADO MUÑOZ**

Superar reduccionismos: "Voto con la cartera" e innovación. Propuestas para superar las crisis y desigualdades globales, **LEONARDO BECCHETTI y MASSIMO CERPELLI**

Nuevos planteamientos de justicia social en la Unión europea en el marco de la Estrategia 2020, **MARTA ENCISO SANTOCILDES y LAURA GÓMEZ URQUIJO**

Universalidad de la democracia y estructura de la persona, **JAVIER PÉREZ DUARTE**

¿Utopía o Leviatán? El papel del Estado en el magisterio social y en el pensamiento liberal, **GONZALO VILLAGRÁN MEDINA S. I.**