

# Revista de Fomento Social

---

## ÍNDICE

---

■ NOTA DEL DIRECTOR	439
---------------------	-----

### **ESTUDIOS**

---

**441**

■ Eduardo MOYANO ESTRADA: <i>A propósito de la encíclica Laudato si'. Conciencia ambiental y nuevas identidades</i>	441
■ José AGUILAR GÓMEZ: <i>Análisis del Código del Samuray de Daidoji Yuzan desde una perspectiva económica</i>	457
■ Ramón FLECHA GARCÍA: <i>Evaluación del impacto social de la investigación</i>	485
■ Andrés GARCÍA INDA: <i>Las raíces de la protesta. Algunas lecciones de Catonsville, 50 años después</i>	503
■ Fernando JIMENO JIMÉNEZ: <i>Actuación ética y servicio público: Fundamentos clásicos y percepción actual. Una propuesta de intervención</i>	519
■ Manuel LÓPEZ CASQUETE DE PRADO: <i>La quiebra antropológica de la economía neoclásica</i>	547
■ Josep M <sup>a</sup> MARGENAT PERALTA, S. I.: <i>Cuestión nacional y nacionalismos en el Pensamiento social cristiano</i>	575
■ George WILLIAMS, S. I.: <i>Resisting burnout: Correctional staff spirituality and resilience</i>	617

### **OPINIÓN**

---

**649**

■ Javier SOLANA DE MADARIAGA: <i>El mundo de hoy, un diagnóstico geopolítico</i>	649
--	-----

---

---

■ NOTA NECROLÓGICA: <i>Jaime Loring Miró (1929–2019), fundador de ETEA (Córdoba): “un jesuita enorme para una labor infinita”</i>	659
---	-----

---

<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>665</b>
---------------------	------------

---

■ Recensiones	665
■ Reseñas	671
■ Noticias	685

---

<b>ÍNDICE GENERAL DEL AÑO 2018</b>	<b>689</b>
------------------------------------	------------

---

<b>Estadística de artículos recibidos durante el año 2018, y relación de evaluadores</b>	<b>695</b>
--	------------

---



UNIVERSIDAD  
**LOYOLA**  
ANDALUCÍA

Un proyecto de futuro con valores...

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

Campus Córdoba  
ETE A  
Escritor Castilla Aguayo, 4  
14004 Córdoba  
Tel. 957 222 100

[www.uloyola.es](http://www.uloyola.es)

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

## NOTA DEL DIRECTOR

---

La Revista de Fomento Social, creada en 1946 por los jesuitas del Centro Fomento Social de Madrid, y cuya gestión y edición fue asumida desde 1991 por la Universidad Loyola Andalucía, es una de las publicaciones de mayor recorrido de la universidad española, y de hecho es la revista académica más antigua de España de publicación ininterrumpida.

Desde su creación, pero especialmente a partir de ese año 1991, la Revista de Fomento Social ha ido evolucionando y adaptando sus contenidos y su funcionamiento a los cambios del entorno académico y de la propia sociedad, manteniéndose siempre fiel a su naturaleza, y respondiendo al encargo recibido desde la Compañía de Jesús de garantizar que desde ella se siguiera aportando perspectiva y profundidad sobre las cuestiones del campo social que preocupan a nuestra sociedad.

Ese doble carácter de mantenimiento de su naturaleza, y al mismo tiempo de capacidad de evolución, marca la necesidad de emprender ahora un nuevo momento para la Revista. Uno de los factores que condicionan esta necesaria evolución es la realidad de las publicaciones académicas en la actualidad, que implica el fortalecimiento de su capacidad de impacto, y que obliga a revisar en profundidad los mecanismos de funcionamiento, gestión y difusión de la Revista de Fomento Social, ya que no se debe olvidar que cumplir con su finalidad (aportar "perspectiva y profundidad sobre las cuestiones del campo social") necesita ineludiblemente de suficientes niveles de impacto en el mundo universitario.

Resultado directo de esta revisión ha sido la decisión de transformar la Revista de Fomento Social en una publicación digital de acceso total, cumpliendo por tanto con los requisitos de acceso abierto que se están generalizando en el ámbito académico. Este hecho supone en consecuencia el fin de las suscripciones pagadas a partir del próximo número, el primero del año 2019. Es innegable que el hecho de dejar de publicar la Revista en papel está también fundamentado en la necesidad de reducir el uso de éste, y por tanto su impacto ecológico.

---

El otro cambio que va a caracterizar a la Revista a partir de su próximo número es una imprescindible evolución del concepto de Fomento Social (una traducción a los nuevos tiempos), que, siendo fiel a su historia, será una tarea continuada, como proceso de reflexión, de quienes estemos involucrados en su gestión y en la definición de sus orientaciones editoriales, pero que sin duda va a conllevar un acercamiento hacia un análisis innovador y pluridisciplinar del desarrollo, un campo de estudio que es además central y diferenciador para la Universidad en la que descansa la gestión de la Revista, la Loyola Andalucía.

Esperamos que estos cambios aumenten el interés de lo que se publique entre sus lectores tradicionales, y al mismo tiempo impulse el acercamiento de otros nuevos, así como la ampliación de los investigadores que propongan publicar sus estudios en ella. Será responsabilidad de quienes estemos involucrados en la gestión de la Revista de Fomento Social garantizar que estos procesos fortalezcan su impacto social y su capacidad de aportación al cambio estructural de nuestra sociedad, y por tanto afianzar el que gracias a estos cambios no solo mantiene, sino que refuerza la naturaleza con la que fue creada.

## ESTUDIOS

---

### Un ensayo sobre la *Laudato si'* y su contribución a la conciencia ambiental<sup>1</sup>

Eduardo Moyano Estrada<sup>2</sup>

**Resumen:** En un contexto como el actual en el que hay una crisis de las grandes identidades predominando una diversidad de pequeñas identidades excluyentes y adaptativas, cabe observar en torno a los valores relacionados con el medio ambiente algunos atisbos de construcción de una nueva identidad, más universalista, incluyente y estable, al posibilitar que, en torno a ella, se vaya definiendo una serie de valores compartidos a partir de los cuales los ciudadanos expresen y orienten sus comportamientos tanto individuales, como colectivos. De eso es precisamente de lo que habla la encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco, este trabajo se centra en analizar dicha encíclica y valorar su contribución a la conciencia ambiental de la ciudadanía y a la construcción de nuevos valores compartidos en torno a los problemas del medio ambiente.

**Palabras clave:** *Identidades, conciencia ambiental, ciudadanía, Laudato si', Papa Francisco.*

**Fecha de recepción:** 19 de diciembre de 2017.

**Fecha de admisión definitiva:** 19 de julio de 2018.

---

<sup>1</sup> Este artículo se basa en la conferencia pronunciada por el autor el 19 de diciembre de 2017 en el ciclo "La memoria de Europa: nuevas y viejas identidades", organizado por el Aula de Religión y Humanismo de la Universidad de Córdoba.

<sup>2</sup> Instituto de Estudios Sociales Avanzados (IESA). Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

### **An essay on *Laudato si'* and its contribution to environmental awareness**

**Abstract:** It is worth noting that in a context like today's, where big identities are in crisis and small, exclusive and adaptive identities predominate, there is a glimpse of a new identity under construction, built around values related to the environment. It is more universalist, inclusive and stable in comparison and allows a series of shared values to be defined, which enable citizens to model and express their individual as well as collective behavior. This is precisely what the encyclical *Laudato si'* by Pope Francis is about. The focus of this paper is to analyze said encyclical and to value its contribution to citizens' environmental awareness and the construction of new shared values relating to environmental issues.

**Key words:** *Identities, environmental awareness, Laudato si', Pope Francis.*

### **Un essai sur *Laudato si'* et sa contribution à la sensibilisation à l'environnement**

**Résumé:** Il est à noter que dans un contexte comme celui d'aujourd'hui, où les grandes identités sont en crise et où prédominent les petites identités exclusives et adaptatives, il semble y avoir des indices d'une nouvelle identité en construction, construite autour de valeurs relatives à l'environnement. Il est plus universaliste, inclusif et stable car il permet de définir une série de valeurs communes qui permettent aux citoyens d'orienter et d'exprimer leur comportement individuel aussi bien que collectif. C'est exactement de cela qu'il s'agit dans l'encyclique *Laudato si'* du Pape François. Le présent document est axé sur l'analyse de cette encyclique et sur la valorisation de sa contribution à la sensibilisation des citoyens à l'environnement et à la construction de nouvelles valeurs communes en matière d'environnement.

**Mots clé:** *Identités, conscience écologique, Laudato si', Pape François.*

## **I. Introducción**

En un mundo tan abierto y globalizado como el actual, es cada vez más difícil encontrar grandes sistemas de valores compartidos que tengan la capacidad de afirmar creencias, movilizar conciencias y orientar las acciones individuales de forma permanente; es decir, encontrar identidades estables y universales que le den sentido a la vida de los individuos y les permitan sentir que pertenecen a comunidades más amplias.

Es lo que sociólogos como F. Aguiar y A. de Francisco ("*Identidad, normas e intereses*", *REIS*, n° 104, 2003), denominan la "*crisis de las identidades esencialistas y estructurales*" que habían sido la base sobre la que se construían los vínculos identitarios de muchas personas. Para la concepción *esencialista*, la identidad estaría vinculada de modo permanente al sentimiento de pertenencia a una comunidad a la que se le atribuyen rasgos esenciales (cultura, tradiciones, religión, territorio,

etnia,...), mientras que para la concepción *estructural*, la identidad estaría asociada de manera estable a la posición que ocupan los individuos en la estructura socioeconómica, posición que generaría un sentimiento de pertenencia al grupo del que se forma parte (empresarios, trabajadores cualificados, agricultores,...)

Como reacción al declive de estos dos grandes tipos de identidad, los individuos de las sociedades contemporáneas se estarían refugiando cada vez más en una variedad de pequeñas identidades (múltiples, fragmentadas, inestables, excluyentes,...), vinculadas ya sea al territorio más próximo, ya sea a la comunidad más cercana o a los grupos primarios (familia, amigos,...), sintiéndose seguros desde esas frágiles atalayas como si fueran dueños de su pequeño mundo. La coexistencia de estas nuevas identidades sería fruto del proceso de adaptación a los distintos contextos con los que tenemos que enfrentarnos en el día a día (en el mundo del trabajo, la política, la familia,...), de tal modo que uno puede convivir con distintas identidades según el lugar o el momento de su vida.

Esta crisis de las grandes identidades (y su corolario, la coexistencia de pequeñas identidades) se refleja en muchos ámbitos de la vida contemporánea, y en particular en todo lo que concierne a los nuevos sistemas de gobernanza supranacional que se precisan para gestionar los grandes problemas asociados al proceso de globalización. Se da la paradoja de unos gobernantes que, ante la reducida capacidad de los Estados-nación, tienen que apelar a la cooperación supranacional y a grandes sistemas de valores compartidos para hacer frente a problemas globales, pero que, en la práctica, se ven impelidos a reconocer la fuerza de identidades nacionales y/o locales que no pueden ser ignoradas a la hora de implementar acciones y políticas. Es por eso que se plantean sistemas de gobernanza que, si se quiere que sean eficaces, estén asentados en bases más instrumentales que identitarias.

Un caso paradigmático es el proceso de construcción europea. Así, en los actuales debates sobre el complejo futuro de la UE, muchos analistas proponen abandonar la aspiración de una identidad europea, que no existe, y avanzar en un modelo de integración menos esencialista, sino más posibilista e instrumental. Señalan la importancia de las raíces nacionales, regionales e incluso locales, en la identidad de los países europeos, mostrando las dificultades de la UE para construir una identidad europea que trascienda el ámbito de esas identidades de menor escala, pero de gran voltaje (algunos, como J.I. Torreblanca, hablan incluso de una "Europa sin europeos").

Los que así piensan, creen que es necesario, por tanto, convivir con la diversidad de identidades nacionales/regionales/locales realmente existentes en la UE, para,

a partir de ellas, ir construyendo una identidad europea, forjada sobre el yunque de políticas comunes lo suficientemente transversales y atractivas por su eficacia, como para que los ciudadanos de cualquier país de la Unión puedan sentirse identificados con ellas y con las instituciones de las que emanan.

De estas cosas trata este ensayo, y en él planteo la tesis siguiente: en un contexto como el actual en el que, como he señalado, hay una crisis de las grandes identidades (esencialistas y estructurales) predominando una diversidad de pequeñas identidades excluyentes y adaptativas, cabe observar en torno a los valores relacionados con el medio ambiente algunos atisbos de construcción de una nueva identidad, más universalista, incluyente y estable, al posibilitar que, en torno a ella, se vaya definiendo una serie de valores compartidos a partir de los cuales los ciudadanos expresen y orienten sus comportamientos tanto individuales, como colectivos.

Los valores de la defensa, conservación y protección del medio ambiente entran dentro de los denominados “valores postmaterialistas”, llamados así a principios de la década de 1990 por el sociólogo norteamericano Ronald Inglehart por ser valores que no se centran en la satisfacción de las necesidades materiales (vivienda, alimentación, vestido,...), sino en otras de carácter inmaterial (cultura, patrimonio natural, paisaje, medio ambiente,...).

El interés y preocupación por los temas ambientales ya no se circunscribe sólo, como antaño, a las poblaciones más acomodadas de los países desarrollados, sino que hoy se extiende por todos los países, alcanzando a grupos sociales de menos nivel de renta que se ven afectados por los problemas del deterioro de los recursos naturales. De ese modo, la expansión de los valores ambientales permite a un ciudadano de cualquier país europeo compartir sus preocupaciones con ciudadanos de otros países del planeta respecto a temas como el cambio climático, la pérdida de biodiversidad, el deterioro de los recursos naturales,... y sentirse pertenecientes a una comunidad más amplia de intereses compartidos. Eso es lo que ocurre con movimientos ecologistas como *Green Peace* o *WWF-Adena*, que atraviesan fronteras, o con movimientos campesinos de ámbito internacional como *Vía Campesina*.

El medio ambiente, su protección y conservación, constituye hoy una fuerza motriz de gran intensidad, capaz de agregar sentimientos, actitudes y acciones más allá de los otros tipos de identidades (culturales, religiosas, étnicas,...) que cada ciudadano pueda tener. A diferencia de lo que ocurre con esos otros tipos de identidad, que son, en sí mismos, excluyentes, la identidad en torno al medio ambiente es inclusiva, ya que es una manera de interiorizar la preocupación por la Naturaleza, entendida como una “casa común” que hay que cuidar, proteger y conservar.

A la interiorización de esos valores en el ámbito de la conciencia ciudadana, ayudando a definir actitudes y a orientar comportamientos, contribuyen diversos factores: unos, procedentes de la comunidad científica; otros, de los movimientos sociales (ecologistas, conservacionistas, animalistas,...); otros, de las organizaciones ciudadanas (plataformas vecinales,...); otros de las administraciones públicas (políticas de conservación de espacios naturales, reservas de la biosfera,...), no faltando las que provienen de comunidades religiosas de diversa índole.

De eso es precisamente de lo que habla la encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco, publicada meses antes de la Cumbre del Clima de París (diciembre 2015). Mi ensayo se centrará en analizar dicha encíclica y valorar su contribución a la conciencia ambiental de la ciudadanía y a la construcción de nuevos valores compartidos en torno a los problemas del medio ambiente.

En la primera parte, analizaré los problemas ambientales como problemas sociales y desarrollaré el concepto de "conciencia ambiental", que será el marco de referencia en el que situaré, en la segunda parte de mi artículo, el análisis de la encíclica *Laudato si'*. En esa segunda parte desglosaré algunos de los distintos capítulos en los que se estructura la encíclica y mostraré en qué medida puede contribuir en la sociedad del siglo XXI a la construcción de esa identidad universalista e inclusiva a la que me refiero.

Finalmente, reflexionaré sobre sus potencialidades, pero también sobre las limitaciones de un documento como éste de la *Laudato si'*. Los que hayan tenido la oportunidad de leerlo habrán comprobado que es un documento de una extraordinaria calidad literaria, rico en ideas y en sugerencias sobre el modo de acercar a los creyentes al problema del cuidado de la "casa común" y de abrir sus conciencias a un diálogo con otras comunidades, sean o no religiosas.

## **2. Dimensión social de los problemas ambientales: la conciencia ambiental**

En 2005, el autor de este artículo afirmaba, junto a M. Jiménez-Sánchez, en el libro *Los andaluces y el medio ambiente*, que "los problemas ambientales han dejado de ser problemas estrictamente técnicos para convertirse en problemas sociales que suscitan interés y preocupación entre la ciudadanía". Señalaba que, tradicionalmente, los problemas del medio ambiente han sido analizados desde bases de tipo técnico (nivel de contaminación de las aguas y el aire, nivel

de erosión de los suelos, pérdida de biodiversidad,...), sin relacionarlos con el modelo de desarrollo económico ni poner énfasis en su dimensión social. Y es por esto por lo que los estudios ambientales han sido, hasta recientemente, campo exclusivo de las ciencias naturales (física, química, biología,...) y de la investigación de base tecnológica.

Hechos acontecidos en las últimas décadas y que han tenido gran relevancia en la opinión pública internacional, han provocado que los problemas ambientales se vean como problemas que no están desligados del modelo dominante de desarrollo, sino que son una manifestación del mismo.

Por ejemplo, los desastres ecológicos producidos por petroleros, como el *Exxon Valdez* (1989), en las costas de Alaska, el *Mar Egeo* (1991), en el mar Cantábrico, o el *Prestige* (2003); las secuelas de las explosiones atómicas nucleares y los escapes radioactivos en las centrales de Chernobil (1986) y Fukushima (2011); el problema de la capa de ozono; el problema del calentamiento global provocado por la emisión de gases de efecto invernadero; la contaminación del aire en las grandes aglomeraciones urbanas, el agotamiento de los recursos naturales o las enfermedades vinculadas al consumo de alimentos (vacas locas, gripe aviar,...) son algunos de estos hechos. Han mostrado con claridad que los problemas ambientales no son resultado directo del funcionamiento del mundo natural, sino consecuencia de la acción humana, es decir, de los sistemas económico-productivos vigentes y de opciones políticas concretas, así como de los estilos de vida dominantes.

Tales hechos reflejan también la dimensión internacional de muchos de los problemas que afectan al medio ambiente, es decir, su interdependencia entre países, escapando al margen de maniobra de un gobierno aislado. Asimismo, han puesto de manifiesto que no afectan por igual a todos los países ni a todos los grupos sociales, sino que encierran un profundo componente de desigualdad tanto en su tratamiento, como en su solución.

A ello ha contribuido sin duda las acciones de los científicos y las movilizaciones de los distintos movimientos sociales, especialmente del movimiento ecologista. Fruto de ello se han ido generando informes de gran difusión sobre las limitaciones del crecimiento económico (por ejemplo, los ya clásicos informes del Club de Roma en la década de 1970, o el celeberrimo Informe Brundtland "Nuestro futuro común", publicado en 1987), así como celebrado cumbres internacionales de gran resonancia (como la Cumbre de Río, en 1992, y su continuación en Johannesburgo, en 2002; o la citada Cumbre del Clima de París celebrada en 2015).

Sea como fuere, y cual sea el enfoque teórico utilizado, el debate sobre los problemas ambientales puede ordenarse a partir del concepto de “conciencia ambiental”. Se trata de un concepto multidimensional en el que, desde una perspectiva analítica y basándonos en el trabajo de Elisa Chuliá Rodrigo, pueden distinguirse las siguientes cuatro dimensiones:

- a) *Dimensión afectiva*, que recoge el sentimiento de identificación y preocupación de los ciudadanos por el estado del medio ambiente.
- b) *Dimensión cognitiva*, que se refiere al grado de información y conocimiento de la población en cuestiones relacionados con la problemática ambiental.
- c) *Dimensión conativa*, que apela al ámbito de las políticas ambientales y a la disposición de los ciudadanos a aceptar el cambio en los modelos de desarrollo y los costes personales asociados ello.
- d) *Dimensión activa*, que abarca tanto la acción individual (consumo ecológico, ahorro de energía, reciclado de residuos domésticos,...), como la colectiva (conductas de expresión de apoyo a la protección ambiental, colaboración con grupos que reivindican la defensa del medio ambiente,...).

Son estas cuatro dimensiones de la conciencia ambiental las que me van a permitir analizar a continuación la encíclica *Laudato si’*.

### **3. Sobre la encíclica *Laudato si’***

Como he señalado, la encíclica *Laudato si’* se publicó en mayo de 2015, meses antes de la firma del Acuerdo de París sobre el Clima, con una clara intención de influir en los debates que se iban a celebrar en dicha cumbre internacional y que pretendían sustituir al Protocolo de Kioto (vigente desde 1997).

La importancia de la encíclica *Laudato si’* para el tema que nos ocupa (la protección del medio ambiente como base de una identidad universalista e incluyente) radica en tres aspectos: i) su amplia resonancia en la comunidad católica de creyentes; ii) su vocación de universalidad, al ser una apelación al conjunto de los ciudadanos (sean o no católicos), y iii) la articulación de su contenido temático en torno a las distintas dimensiones constitutivas de la “conciencia ambiental”.

### 3.1. Su resonancia y vocación de universalidad

Respecto a su resonancia, es obvia la importancia que tienen las encíclicas papales, dada la amplitud de la comunidad católica de creyentes (la primera más grande del mundo, con casi 1.300 millones de fieles, según datos del Anuario Pontificio de 2017, que equivalen al 17,7% de la población mundial).

Su influyente red capilar extendida por los millares de parroquias que existen por todo el mundo, así como de los centros de enseñanza católica y de las diversas entidades asistenciales dependientes de la Iglesia, la convierte en una potente fuerza de concienciación social.

A lo largo de la historia contemporánea, encíclicas como la *Rerum Novarum* (1891) del Papa León XIII o la *Quadragesimo Anno* (1931) de Pío XI, tuvieron una relevante consecuencia en la implicación política de los cristianos y dieron impulso a la formación de los sindicatos católicos y de distintas asociaciones políticas (democracia cristiana) y sociales (ANCP) para hacer frente a finales del siglo XIX y principios del siglo XX a la fuerza movilizadora del anarquismo y el marxismo en sus variantes socialista y comunista. Más tarde el Papa Juan Pablo II publicaría la *Centesimus annus* (1991), conmemorando los cien años de la *Rerum Novarum*, una de las más relevantes encíclicas papales.

Asimismo, la encíclica *Pacem in Terri* (1963) del Papa Juan XXIII, significó la aceptación por la Iglesia de la Declaración Universal de Derechos Humanos, y con ello el impulso al cambio democrático en países dominados por regímenes dictatoriales. La encíclica *Populorum Progressio* (1967) de Pablo VI supuso el reconocimiento de los problemas de la pobreza y la desigualdad como efecto del modelo de desarrollo económico, y significó un fuerte impulso al compromiso social de los católicos en los países en vía de desarrollo.

Pero, a diferencia de otras encíclicas o exhortaciones papales, dirigidas en exclusiva a la comunidad de creyentes, la *Laudato si'* no se dirige sólo a los católicos, sino que es una encíclica abierta al diálogo entre creyentes y no creyentes en torno a los temas relacionados con la protección y conservación del medio ambiente.

Justo en las primeras líneas señala el Papa Francisco que, si bien los deberes de los cristianos con la Naturaleza forman parte de su fe, es necesario entrar “en diálogo con todos sobre nuestra casa común”, y recuerda que también “otras iglesias y comunidades cristianas, como también otras religiones, han desarrollado una profunda preocupación y una valiosa reflexión sobre el tema de la ecología”.

Asimismo, agradece la reflexión de científicos, filósofos, teólogos y organizaciones sociales, que han enriquecido el pensamiento de la Iglesia sobre estas cuestiones, e invita a reconocer “la riqueza que las religiones pueden ofrecer para una ecología integral y para el desarrollo pleno del género humano”.

Es ahí, en esa vocación de universalidad, donde radica la importancia de la encíclica *Laudato si'* como fuente de una identidad transversal, inclusiva y estable, en un mundo como el actual en el que, como he señalado, se ha producido el declive de las identidades esencialistas y estructurales que habían servido como asidero de valores compartidos a los ciudadanos del pasado siglo XX.

### 3.2. Su contribución a la conciencia ambiental

Otra particularidad de la encíclica *Laudato si'* es que, a diferencia de otros informes científicos sobre la situación del medio ambiente (que se centran en aspectos parciales o sectoriales), recoge de modo integral en su estructura y contenido, referencias a las cuatro dimensiones de la “conciencia ambiental”: afectiva, cognitiva, conativa y activa.

#### a) Su contribución a la dimensión “afectiva” de la conciencia ambiental

Esta dimensión de la conciencia ambiental se refleja en la inspiración franciscana de la encíclica, donde el jesuita cardenal Bergoglio muestra la admiración que siempre ha sentido por la vida y obra del Santo de Asís. De hecho, haberse puesto como nombre “Francisco” es ya sintomático del estilo que quería darle a su pontificado, un estilo más cercano a la cultura de una orden mendicante como la franciscana, que a la más intelectual, elitista y militante de los jesuitas.

La encíclica comienza con la expresión *Laudato si'* (Alabado seas mi señor,...) que es la frase con la que se inicia el bello “Cántico de las criaturas” de San Francisco de Asís. En ella el Papa Francisco señala cómo el santo de Asís, en su hermoso cántico, nos habla de nuestra hermana, nuestra madre tierra, “que nos sustenta y gobierna, y produce diversos frutos con coloridas flores y hierbas”.

Pero inmediatamente la Encíclica nos lanza un primer aviso de alerta al señalar que “esta hermana tierra clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella”. Añade que “hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla”, y que hemos olvidado que “nosotros mismos somos tierra, y que

nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento, y su agua la que nos vivifica y restaura”.

En este bello preámbulo, la Encíclica apela a los sentimientos de identificación de todos los seres humanos con la naturaleza, y manifiesta su preocupación por el deterioro y expolio que sufren los recursos naturales del planeta. Es esa apelación a que nos sintamos parte de la Naturaleza, entendida como “nuestra casa común”, y a que sintamos como nuestros los problemas que afectan al medio ambiente, el mejor ejemplo de cómo la encíclica contribuye a la dimensión afectiva de la conciencia ambiental, generando una relación de empatía con los recursos naturales y orientando las conductas de los ciudadanos hacia un uso racional y sostenible.

#### b) Su contribución a la dimensión “cognitiva” de la conciencia ambiental

Pero la encíclica no se limita a apelar a los sentimientos de los ciudadanos para que se identifiquen con los problemas del medio ambiente, sino que aporta información para que la conciencia ambiental se desarrolle sobre bases científicas y objetivas.

De hecho en el capítulo 1 de la *Laudato si'* el Papa asume los descubrimientos científicos más recientes en materia ambiental, y los desarrolla en varias secciones, en las que no sólo trata de los problemas que suelen llamarse “macroecológicos” (cambio climático, capa de ozono, biodiversidad, deforestación,...), sino también de los microecológicos (gestión del agua, incendios forestales, residuos sólidos, abandono de los campos,...). De los muchos temas que se tratan en la encíclica, comentaré sólo algunos de ellos.

#### –El cambio climático

La encíclica señala expresamente que “el cambio climático es un problema global con graves dimensiones ambientales, sociales, económicas, distributivas y políticas”, un problema éste que es “uno de los principales desafíos actuales para la humanidad”.

Reconoce que el clima es un bien común, de todos y para todos, pero no se olvida de señalar que el impacto más grave de su alteración recae en los más pobres, añadiendo, en clara denuncia, que muchos de los que “tienen más recursos y poder económico o político parecen concentrarse sobre todo en enmascarar los

problemas o en ocultar los síntomas". Como un imperativo moral añade el Papa Francisco que "la falta de reacción ante estos dramas (...) es un signo de la pérdida de aquel sentido de la responsabilidad por nuestros semejantes sobre el cual se funda toda sociedad civil".

#### –La cuestión del agua

En la encíclica, el Papa Francisco afirma con claridad que "el acceso al agua potable y segura es un derecho humano básico, fundamental y universal porque determina la sobrevivencia de las personas, siendo por tanto condición para el ejercicio de los demás derechos humanos". De manera contundente señala que "privar a los pobres del acceso al agua es negarles el derecho a la vida, un derecho radicado en su dignidad inalienable". El agua es un recurso natural que tiene la consideración de "bien común global", pero su gestión tiene que hacerse a escala local, mediante modelos públicos.

Como dice la encíclica:

*mientras el orden mundial existente se muestra impotente para asumir responsabilidades, la instancia local puede hacer una diferencia. Pues allí se puede generar una mayor responsabilidad, un fuerte sentido comunitario, una especial capacidad de cuidado y una creatividad más generosa...*

El riesgo es que, como también señala la encíclica,

*mientras se deteriora constantemente la calidad del agua disponible, en algunos lugares avanza la tendencia a privatizar este recurso escaso, convertido en mercancía que se regula por las leyes del mercado.*

#### –La pérdida de biodiversidad

El Papa Francisco denuncia en la *Laudato si'* que "cada año desaparecen miles de especies vegetales y animales que ya no podremos conocer, y que nuestros hijos ya no podrán ver, al quedar perdidas para siempre". Y señala que estas especies no son sólo eventuales recursos explotables, sino que tienen un valor en sí mismas, contribuyendo al equilibrio de los ecosistemas. Por eso denuncia que, cuando los esfuerzos técnicos y científicos se ponen al servicio de las finanzas y el consumismo, "la tierra en que vivimos se vuelve menos rica y bella, y cada vez más limitada y gris" y cada vez más frágil y vulnerable.

### –La deuda ecológica

La encíclica afirma que “hay una auténtica deuda ecológica”, sobre todo del Norte en relación con el Sur, y que, ante los problemas de cambio climático o del calentamiento global, hay responsabilidades diversificadas”, siendo mucho mayores las de los países desarrollados.

Es muy importante esta dimensión cognitiva de la encíclica por cuanto se posiciona claramente en contra de las posiciones “negacionistas”, y del lado de los avances científicos que reconocen el problema del cambio climático. El eco que este posicionamiento puede tener dentro de la comunidad católica es de una fuerza extraordinaria, ya que da argumentos sólidos a los creyentes para salir al paso de los que “niegan” la evidencia del calentamiento global. Además, exhorta a los pastores de la Iglesia a concienciar a la comunidad de fieles en el sentimiento y preocupación por los problemas ambientales, haciéndolos partícipes del cuidado de la “casa común” de la que habla el Papa Francisco y que es el subtítulo de la *Laudato si'*.

### c) Su contribución a la dimensión “conativa” de la conciencia ambiental

Además de ofrecer argumentos sólidos, basados en los avances científicos sobre los problemas del cambio climático y del deterioro de los recursos naturales, la Encíclica hace un posicionamiento crítico respecto de las políticas públicas, denunciando su falta de eficacia por la priorización de los intereses económicos. Apela, por tanto, a la ciudadanía para que exija de los gobernantes políticas más eficientes en los temas ambientales.

En este sentido, el Papa Francisco se muestra profundamente impresionado por la “debilidad de las reacciones frente a los dramas de tantas personas y poblaciones provocados por el actual modelo de desarrollo”. Denuncia lo que llama “alegre irresponsabilidad” en la que estamos instalados, así como la escasa disposición a cambiar de estilo de vida, de modelo de producción y consumo, planteando la urgencia de “crear un sistema normativo que asegure la protección de los ecosistemas”. Por eso, señala que “no miremos sólo los síntomas, sino también las causas más profundas, en un diálogo con la filosofía y las ciencias humanas”.

En mi opinión, uno de los aspectos más interesantes de la *Laudato si'* en relación con esta dimensión conativa de la conciencia ambiental son las reflexiones que hace el Papa Francisco sobre el modelo tecnológico imperante. Reconoce que la tecnología contribuye a la mejora de las condiciones de vida, pero reconoce también que da “a quienes tienen el conocimiento, y sobre todo el poder económico

de utilizarlo, un dominio impresionante sobre el conjunto de la humanidad y del planeta entero". Denuncia las lógicas del dominio tecnocrático por cuanto son las que llevan a destruir la naturaleza y a explotar a las personas y las poblaciones más débiles. "El paradigma tecnocrático, señala, tiende a ejercer también su dominio sobre la economía y la política" impidiendo reconocer que el "mercado por sí mismo no garantiza el desarrollo humano integral ni la inclusión social".

Todas esas reflexiones convergen en el reconocimiento de que en la época moderna hay un exceso de antropocentrismo, en la medida en que el "ser humano ya no reconoce su posición justa respecto al mundo, y asume una postura autorreferencial, centrada exclusivamente en sí mismo y en su poder". De ahí se derivaría una lógica de "usar y tirar", que justifica todo tipo de "descarte", sea éste humano o ambiental, que trata al otro y a la naturaleza como un simple objeto y conduce a una infinidad de formas de dominio. Es la lógica que, según el Papa Francisco, deriva a problemas tales como la explotación infantil, el abandono de los ancianos, el reducir a otros a la esclavitud, el sobrevalorar las capacidades del mercado para autorregularse, el practicar la trata de seres humanos, el comercio de pieles de animales en peligro de extinción, de "diamantes ensangrentados" o de materias primas de gran valor para los países ricos.

Desde esa perspectiva, la encíclica aborda dos problemas cruciales para el mundo de hoy. En primer lugar, el trabajo, señalando que en "cualquier planteamiento sobre una ecología integral que no excluya al ser humano es indispensable incorporar el valor del trabajo", pues, "dejar de invertir en las personas para obtener un mayor rédito inmediato es muy mal negocio para la sociedad". En segundo lugar, está el problema de los límites del progreso científico, haciendo una clara referencia a los Objetivos del Milenio. Aunque reconoce que se han dado pasos importantes, el Papa Francisco denuncia la "concentración de tierras productivas en manos de pocos" o el acaparamiento de tierras con fines especulativos en África por parte de grandes inversores o incluso de las grandes potencias (*land grabbing*), pensando en concreto en los pequeños campesinos de los países en vía de desarrollo.

El núcleo de la encíclica es, en definitiva, su apuesta por una Ecología Integral como nuevo paradigma de justicia, una ecología que "incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que le rodea". Para el Papa Francisco hay un vínculo entre los asuntos ambientales y las cuestiones sociales, por lo que "el análisis de los problemas ambientales es inseparable del análisis de los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos,...". "No hay dos crisis separadas: una, ambiental, y otra social", señala, sino "una única y compleja crisis socioambiental".

#### d) Su contribución a la dimensión “activa” de la conciencia ambiental

Para el Papa Francisco, la “ecología Integral” debe tener efectos en la vida cotidiana y en los hábitos de comportamiento de los ciudadanos. En el capítulo V de la encíclica se afronta la pregunta de qué podemos hacer, ya que, como dice el Papa,

*los análisis no bastan, sino que se requiere propuestas de diálogo y acción que involucren tanto a cada uno de nosotros, como a la política internacional, para que nos ayuden a salir de la espiral de autodestrucción en las que nos estamos sumergiendo.*

Lo singular de la encíclica es que plantea que la construcción de caminos no se afronte de manera sectaria, superficial o reduccionista, siendo indispensable el diálogo. Aunque afirma que la Iglesia no pretende definir las cuestiones científicas ni sustituir a la política, el Papa hace un severo juicio sobre las cumbres internacionales, que, en su opinión, no responden a las expectativas porque, por falta de decisión política, no alcanzan acuerdos globales realmente significativos y eficaces (este juicio hay que situarlo en el contexto previo al Acuerdo de París, que ha sido la cumbre internacional donde más se ha conseguido).

Plantea la necesidad de contar con nuevos sistemas de gobernanza global para toda la “gama de los llamados bienes comunes globales”, ya que, en su opinión, “la protección ambiental no puede asegurarse sólo en base al cálculo financiero de costes y beneficios”. El medio ambiente es “uno de esos bienes que los mecanismos del mercado no son capaces de defender o de promover adecuadamente”.

Finalmente, pone énfasis en la educación y la formación como base para afrontar lo que el Papa Francisco llama la “conversión ecológica” apelando al papel de la escuela, la familia, los medios de comunicación, la catequesis,... en esa necesaria conversión.

La conclusión es, como ya lo planteó en su exhortación *Evangelii Gaudium* (2013), “apostar por otro estilo de vida”, que abra la posibilidad de “ejercer una sana presión sobre quienes detentan el poder político, económico y social”. Para ello, pone el ejemplo de cómo los consumidores logran, con sus actitudes, “modificar el comportamiento de las empresas, forzándolas a considerar el impacto ambiental y los patrones de producción”.

Por ello, apuesta por impulsar cambios en los hábitos y comportamientos cotidianos, desde la reducción del consumo de agua a la separación de residuos o el ahorro energético en los hogares. “Una ecología integral, dice, también está hecha de simples gestos cotidianos donde rompemos la lógica de la violencia, del aprovechamiento o del egoísmo”.

En este sentido señala, como ya lo hizo en la citada exhortación *Evangelii Gaudium*, que “la sobriedad que se vive con libertad y conciencia, es liberadora”. Aboga por lo que ahora se denomina “economía circular”, como antítesis de la economía del descarte y del consumismo sin límites y del despilfarro, que ha dominado nuestras vidas en el último siglo, y se sitúa en sintonía con los movimientos *slow-slow* tan extendidos en determinados grupos sociales.

### 3.3. Potencialidades y limitaciones de la encíclica

En este tipo de documentos que se sustentan en una base moral, cabe siempre preguntarse sobre sus potencialidades y limitaciones. Tal como he señalado al referirme a algunas de las encíclicas más destacadas del pasado siglo, no hemos de infravalorar su potencial, dada la amplitud de la comunidad católica y la extensa red capilar de entidades religiosas a través de las cuales se imparte la doctrina de la Iglesia.

No obstante, y a pesar del potencial que encierra toda encíclica, son evidentes sus limitaciones, y más en asuntos que tienen que ver con el modelo económico dominante, un modelo cuya lógica se fundamenta en la búsqueda del beneficio individual, y en el hecho de que para lograrlo no le importa expoliar sin freno los recursos naturales.

De ahí que las limitaciones de la encíclica *Laudato si'* son innegables, ya que la lógica del modelo económico capitalista está interiorizada en el conjunto de los ciudadanos y se impone en las acciones de los gobiernos como una lógica inexorable que no podría modificarse a riesgo de generar problemas de falta de crecimiento económico y de provocar desempleo.

Romper esa inercia no es fácil, sobre todo cuando propuestas provenientes de instituciones como la Iglesia, que son conservadoras por su propia naturaleza, no cuestionan la esencia misma del modelo económico por miedo a generar problemas mayores que los que se pretende denunciar, y a dar alas a modelos alternativos en los que se podría poner en riesgo la propia existencia de la moral católica y todo lo que ella representa.

No obstante, en un momento en que son los grandes actores del propio sistema económico los que comienzan a tomar conciencia de los límites del actual modelo de desarrollo y de sus efectos perniciosos sobre el medio ambiente, una encíclica como la *Laudato si'* tiene un gran potencial como soporte moral de los gobernantes,

como elemento activador de la conciencia ciudadana y como impulsor de cambios en las actitudes y comportamiento de los ciudadanos.

Cabe afirmar que, después de la *Laudato si'*, el examen de conciencia de todo católico “deberá incluir una nueva dimensión, que considere no sólo cómo se vive la comunión con Dios, con los otros y con uno mismo, sino también con todas las criaturas y la naturaleza”. La amplia red de entidades vinculadas a la Iglesia católica constituye un formidable tejido de concienciación social a través del cual los principios y argumentos de la encíclica *Laudato si'* en pro de la defensa y protección del medio ambiente pueden extenderse removiendo conciencias y orientando las acciones ciudadanas tanto a nivel individual como colectivo (ej. el proyecto de instalar paneles solares en todas las parroquias).

#### 4. Conclusiones

Tratar los problemas del medio ambiente como problemas de índole moral hace que estos temas trasciendan el mero ámbito de los intereses particulares para penetrar en el ámbito de los valores, contribuyendo así a la construcción de una identidad universal e inclusiva en los ciudadanos, ante la crisis de las grandes identidades (esencialistas y estructurales). Su potencial radica en el hecho de ser valores cada vez más compartidos por el conjunto de la ciudadanía y estar cada vez más extendidos a lo largo del planeta.

Iniciativas como la *Laudato si'* pueden contribuir a ello en la medida en que ayuden a interiorizar en la conciencia de los creyentes los valores de la defensa y protección del medio ambiente. Puede contribuir también a abrir un diálogo sincero con el conjunto de la ciudadanía en pro de la necesidad de tratar la Naturaleza como la “casa común” que hay que cuidar y preservar. En un mundo, además, tan activo a través de las redes sociales y de los movimientos de participación, el papel de los ciudadanos adquiere gran relevancia a la hora de influir en las agendas políticas y en las acciones de los gobernantes.

Es por ello que documentos como el de la encíclica *Laudato si'* son merecedores de prestársele atención, independientemente de que se forme parte o no de la comunidad católica de creyentes. Animo, por tanto, a que lean este hermoso texto que, como he señalado, se inicia con los versos “Alabado seas...” que dan comienzo al *Canto de las criaturas* de San Francisco de Asís.

## ESTUDIOS

---

### **Análisis del Código del Samurái de Daidoji Yuzan desde una perspectiva económica**

**José Aguilar Gómez**

**Resumen:** Este trabajo sigue la tendencia reciente de estudiar el contenido económico de obras que no revisten un carácter económico, ya sean obras filosóficas, de la literatura, etc. El *Bushido* era un código de conducta y de ética que existió en Japón en la Edad Media, desde el siglo XII hasta finales del siglo XIX. El *Bushido* como filosofía y código de conducta surgió en el siglo XII y estará en vigor durante siete siglos hasta su abolición en 1868, con la revolución industrial y el desmantelamiento de la sociedad tradicional aunque ello no quita que continuase presente en el Japón de la vida política, social y económica. Responde al objetivo trazado de analizar el contenido económico del texto de Yuzan.

**Palabras clave:** Bushido, código de conducta, Japón, Yuzán, Economía, historia económica.

**Fecha de recepción:** 9 de julio de 2017.

**Fecha de admisión definitiva:** 19 de julio de 2018.

#### **Analysis of the *Samurai Code* of Daidoji Yuzan from an economic perspective**

**Abstract:** This work follows the recent trend of studying the economic content of works that do not have an economic character, whether they are philosophical works, literature, etc. The *Bushido* was a code of conduct and ethics that existed in Japan in the Middle Ages, from the 12th century until

#### **Analyse du Code *Samouraï* de Daidoji Yuzan d'un point de vue économique**

**Résumé:** Ce travail s'inscrit dans la tendance récente de l'étude du contenu économique des œuvres non économiques, telles que les œuvres philosophiques, les œuvres littéraires, etc. Le *Bushido* était un code de conduite et d'éthique qui existait au Japon au Moyen Âge, du XIIe siècle à la fin du XIXe siècle.

the end of the 19th century. The Bushido as a philosophy and code of conduct emerged in the twelfth century and will be in force for seven centuries until its abolition in 1868, with the industrial revolution and the dismantling of traditional society although this does not mean that it remains present in Japan of life political, social and economic. It responds to the objective of analyzing the economic content of Yuzan's text.

**Key words:** *Bushido, code of conduct, Japan, Yuzan, Economy, economic history.*

La philosophie et le code de conduite du Bushido sont apparus au XIIe siècle et étaient en vigueur pendant sept siècles, jusqu'à leur abolition en 1868, avec la révolution industrielle et le démantèlement de la société traditionnelle, bien que cela n'enlève rien à sa présence continue au Japon dans la vie politique, sociale et économique. Il répond à l'objectif déclaré d'analyser le contenu économique du texte de Yuzan.

**Mots clé:** *Bushido, code de conduite, Japon, Yuzan, économie, histoire économique.*

## I. Introducción

El *Bushido* era un código de conducta y de ética que existió en Japón en la Edad Media, desde el siglo XII hasta finales del siglo XIX. Lo mismo que en Europa existía en aquella época el código de la caballería, en Japón los guerreros japoneses y en especial, los samuráis tenían también el suyo propio. El *Bushido* como filosofía y código de conducta surgió en el siglo XII y estará en vigor durante siete siglos hasta su abolición en 1868, con la revolución industrial y el desmantelamiento de la sociedad tradicional aunque ello no quita que continuase presente en el Japón de la vida política, social y económica, etc., Para más información sobre la permanencia del Bushido en el Japón de hoy ver Aguilar (2009).

Esta filosofía se plasmó a comienzos del siglo XVII en un libro llamado *El código del samuray*. Se trata de un código de conducta escrito por Daidoji Yuzan: escritor prominente de aquella época, poeta y experto en artes militares que hizo una recopilación de una serie de actividades, comportamientos y filosofías, sobre cómo debería actuar un samurái en tiempos de guerra y en tiempos de paz. Dicho código y la filosofía que contiene, constituye un tratado único sobre las leyes y preceptos internos de los samuráis. Asimismo, cubre todos los aspectos de sus vidas, incluyendo a toda una serie de cuestiones económicas tales como el comercio, la recaudación de los impuestos, la industria, la gestión del dinero, etc.

Este trabajo sigue la tendencia reciente de estudiar el contenido económico de obras que no revisten un carácter económico, ya sean obras filosóficas, de la literatura, etc. Esto último implica que nos encontramos ante un material denominado *pensamiento económico difuso*, puesto que no se encuentra reflejado en los manuales

de economía, sino que se difunde a lo largo de las obras en la medida en que lo económico forma parte de la vida humana. En este sentido, vamos a realizar un estudio sobre el contenido económico de esta obra. Existen numerosas filosofías y códigos de conducta orientales, pero hemos considerado adecuado escoger esta principalmente porque fue la predominante en Japón durante ocho siglos, estuvo influenciada por otras filosofías y religiones orientales como el Budismo, Confucianismo y el Sintoísmo y hoy en día todavía quedan restos de esta filosofía en Japón.

La estructura de este trabajo consta de varias partes bien diferenciadas que están concatenadas por un hilo conductor que responde al objetivo trazado: analizar el contenido económico del texto de Yuzan. Tras un primer capítulo introductorio pasaremos directamente al estudio de los aspectos económicos de esta filosofía, examinando cuestiones como los sujetos económicos, necesidades, actividades productivas, etc. A continuación se estudiará un apartado importante dentro de dicho estudio del contenido económico que se denomina *Vía de la Economía*, un modelo económico de comportamiento que es la base económica de esta filosofía. Seguidamente, analizaremos si este modelo económico se mantiene o no en el Japón actual. Finalmente, en la última parte de este trabajo se desarrollan las conclusiones que se desprenden del mismo.

## 2. Los sujetos económicos

### 2.1. La clase dirigente

En la obra de Yuzan se puede ver reflejada claramente la estructura política y organizativa del estado japonés de la época. Japón vivió bajo un régimen feudal en el que todo el poder estaba concentrado en manos del Emperador, aunque en la práctica fuese el shogun (un híbrido entre primer ministro y dictador militar) el que realmente tomaba las decisiones políticas y económicas relevantes (ver cuadro nº1). De este modo, el shogunato o Bakufu, cuya traducción literal sería "gobierno sobre la tierra", fue el gobierno militar que presidió Japón desde finales del siglo XII hasta la restauración Meiji de 1868. Después del Shogun venían los daimios. Eran el equivalente a los señores feudales europeos y debían lealtad al Shogun. Tenían, entre otras funciones, la de recaudar impuestos para el shogunato, mantener el orden y la justicia en sus feudos, etc.

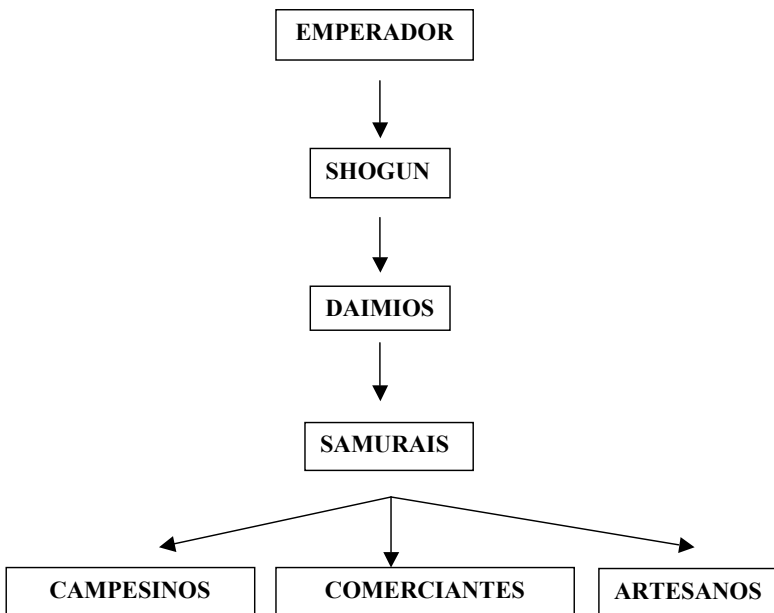
Como complemento de lo anterior, en el libro de Yuzan se mencionan a otros empleados y cargos públicos que trabajan para la clase gobernante, como "jefes

de departamento”, “consejeros” o “comisionados”. Con respecto a las funciones y obligaciones de los mismos, en la obra se hacen algunas referencias. En lo que al Emperador se refiere, no hay en el texto ninguna mención a sus tareas; mientras que en el caso del shogun, la gran mayoría de las alusiones se refieren a su papel como jefe del gobierno pero no se señala ninguna función específica o más concreta del que fuera primer ministro o dictador militar de Japón.

En cuanto a los daimios no hay muchas alusiones. En un lugar del texto se habla de las obligaciones públicas del daimio las cuales son de carácter fundamentalmente militar, debiendo tener un cuerpo de tropa preparado para una intervención inmediata, lo que requiere disponer de recursos económicos para ello. Así, p. ej.:

*... supongamos que ocurriera mañana algún percance inesperado en la frontera de la provincia y que a nuestro contingente se le ordenara empezar inmediatamente a tomar posiciones; lo primero que se necesitaría es dinero...*

### CUADRO nº 1. Estructura social del Japón: siglos XII–XIX



Fuente: SEGURA (2000). Elaboración propia.

En el caso de los samuráis, sus funciones fundamentales eran militares y constructivas (p. 95); aun cuando en tiempo de paz llevaban a cabo otras tales como guardas, escoltas, inspecciones y similares. No obstante, tenemos que destacar la función recaudatoria, a la que se hace alusión en el texto, y que coincide históricamente con una de las principales tareas que éstos tenían, sobre todo a partir del siglo XVI. Se trata, por tanto, de la recaudación de los impuestos, fundamentalmente de las cosechas de arroz de los campesinos.

Otras de las obligaciones de los mismos que se describe en la obra de Yuzan tiene que ver con el salario que perciben:

*cuando se confiere a los daimyos el honor de asistir al gobierno del shogun en sus edificios y el gasto de esto es tan grande, tienen que pasar parte de él a sus feudatarios, pidiéndoles que contribuyan con un porcentaje de sus salarios...*

De esta forma, los samuráis tenían la obligación de sufragar de sus propios bolsillos determinados gastos del señor feudal si este último lo consideraba oportuno.

De este modo, en *El código del samuray* se establece una especie de relación jerárquica dentro de los diferentes grupos de poder, cuyo elemento principal es la obediencia al superior, el cual, recíprocamente, protegería a los miembros de los escalones siguientes a su servicio, estableciéndose así una relación entre el "protector" y el "protegido". A este respecto, y en relación con los grupos que estaban en la parte inferior de la cadena de mando o jerarquía, se alude a ellos como los "vasallos", los "sirvientes" y el "feudatario".

## 2.2. El pueblo

En la obra de Yuzan hay una separación clara entre los grupos dirigentes y el pueblo. Las referencias a este último son diversas. En ocasiones se utilizan términos genéricos como "vasallos", "pueblo llano", "habitantes de la ciudad", "ciudadanos de la ciudad amurallada". También se alude a grupos específicos de población como "servidores", "criados". Pero sobre todo, llama la atención sobre lo que se denomina "las tres castas del pueblo": campesinos, artesanos y comerciantes. Efectivamente, se trata de las diferentes clases sociales que componían el pueblo japonés y que son citadas en el libro de Yuzan.

La mayor parte de alusiones a estos grupos se hace para referirse a sus obligaciones, tales como pagar impuestos, ser leal al superior, ya fuera el samurái o cualquier otra persona de rango social superior, o simplemente al trabajo de dichos grupos.

sociales tales como en el caso del campesino era trabajar sus propias tierras o a las labores del artesano. No obstante, también se aprecia en la obra una actitud paternalista hacia ellos:

*siempre hay que ser considerado con estas personas, amables con los campesinos que trabajan sus propias tierras y cuidadosos de que los artesanos no se arruinen. Y aunque puedas no pagar todas las deudas de una vez y puedas hacer transacciones con los habitantes de la ciudad y con los comerciantes, ciertamente debes pagarles algo de vez en cuando para no causar pérdidas e infortunio a estas castas. Los samuráis, cuyo deber es castigar a los bandidos y a los ladrones, no deben imitar el proceder de estos criminales.*

En concreto, se recuerda a los samuráis las obligaciones siguientes con respecto a:

Campeños: no exigirles más impuestos de lo debido y no obligarlos a realizar trabajos por la fuerza; ser amables con ellos.

Artesanos: pagar puntualmente el importe de los servicios y productos que se les encargue. Cuidar de que no se arruinen.

Comerciantes: no endeudarse indefinidamente con ellos sino que hay que pagarles algo de vez en cuando, para no causarles pérdidas; no prestarles dinero cobrándoles altos intereses.

Resumiendo, en la obra de Yuzan se describe claramente la estructura social de la época, con un amplio repertorio de términos y de indicaciones sobre dicha estructura social, aunque la mayor parte de las características, consejos y valoraciones que aparecen en la obra están relacionadas con la figura del samurái. Lo cual es lógico, ya que esta obra pretende ser una guía de conducta del samurái. En cualquier caso, y con todo ello, ahondando en lo señalado más arriba, es como si tuviésemos un retrato social de la época en que se escribió el libro.

### **3. Necesidades económicas. Una visión general**

En la obra de Yuzan se pueden encontrar numerosas referencias a las necesidades humanas y a los deseos y esfuerzos de las personas para poder satisfacerlas. En la medida en que tales necesidades requieren de recursos escasos y susceptibles de usos alternativos para ser satisfechas, estaremos hablando de necesidades de naturaleza económica.

En algunos casos, el tema de las necesidades viene recogido de forma difusa. Por ejemplo, se alude a "los tiempos de necesidad", pero sin especificar a cuáles se

refiere; en otras ocasiones se habla de “satisfacer las necesidades”, “las necesidades de la vida bien cubiertas”, etc.; o de forma más concreta se alude a temas como la educación, alimentación, vestido, alojamiento, etc. Referencias a todo ello se extienden a lo largo del texto. Vamos a ver en este apartado las tres necesidades que más aparecen en el texto: educación, vivienda y salud.

En *El código del Samuray* podemos encontrar numerosas referencias a las necesidades de **educación**, lo que en términos actuales llamamos formación de capital humano. No obstante, cuando hablamos de esto últimos, nos estamos refiriendo a la cantidad de conocimientos que posee una sociedad o un individuo, adquiridos mediante la escolarización formal o el aprendizaje por experiencia. La teoría del capital humano estudia su importancia en el proceso de crecimiento y/o desarrollo económico (Tamames y gallego, 2006, p. 78).

En la obra de Yuzan se emplea una terminología muy variada en este sentido: *educación, estudio, aprendizaje, conocimiento, etc.*, son términos que se reparten por toda la obra y, de hecho, este último –conocimiento– es uno de los que más se utiliza en el texto. Además, al tema de la formación y el estudio se le dedica en el libro varios apartados y se le da mucha importancia.

Lo primero que tenemos que destacar en este punto es la enorme importancia que se le da en el texto a la educación de la persona, en este caso, del samurái: “le incumbe tener una buena educación y un amplio conocimiento de la razón de las cosas”.... En realidad esto no es algo nuevo, sino que está en línea con la actitud de otras filosofías y religiones orientales tales como el confucianismo, budismo, taoísmo, etc.

Además, y, en línea con lo anterior, en el libro de Yuzan se critica la falta de formación y, sobre todo, el analfabetismo: “no existe excusa alguna para el analfabetismo”. También se critica en otro lugar de la obra a los samuráis que no sabían escribir; Y se habla del que “se encontrará muy limitado por su falta de aprendizaje”, de forma que se vuelve a insistir en la obra la problemática que se plantea por la falta de formación y la necesidad de “tener una comprensión general de los asuntos de tu propio país y de los países extranjeros”.

En cuanto a los responsables específicos de la educación, se habla del maestro en diversas ocasiones a lo largo de la obra: cuando se habla de la enseñanza, ésta puede ser transmitida por “padres”, “maestros”, “hermanos mayores”... Aunque también se utiliza el término “instructor” para referirse al que enseñaba las llamadas artes militares. Y respecto a los que pueden recibir las enseñanzas, se habla en el texto de “hijos”, “alumnos” y “sobrinos”.

Respecto al tema de **la vivienda** en *El código del samuray* existen una serie de alusiones y menciones al tema, así como al modo en que debe abordarse la satisfacción de esta necesidad humana. Para empezar, se utilizan términos como “casa”, “casa feudal”, “cabaña”, “residencia”, “refugio”, “hogar”, “propiedades”, “alojamiento”, “castillo”..., para referirse a ello.

En el libro de Yuzan, las viviendas son descritas con una serie de características muy definidas. En primer lugar las casas tienen que ser casas adecuadas al rango social del samurái: “la residencia del samuray tiene buena apariencia por fuera y es digna y tranquila por dentro. Ello redundará en beneficio del buen nombre de su señor y de él mismo”. En segundo lugar, se aconseja que las casas sean austeras tanto en la construcción como en la decoración. Por ejemplo, aludiendo a la ceremonia del té, que solía celebrarse en recintos especiales con características y ornamentación determinadas. Se trataba de lugares austeros sin lujo u ostentación con techo de junco, columnas de madera natural y vigas de bambú, según se afirma en el texto. Tales características se podían aplicar también a los utensilios: “vasijas de té hechas por alfareros modernos y teteras de tierra cocida, siendo todo muy barato”.

En definitiva, el libro de Yuzan plantea en la construcción de la vivienda del samurái un equilibrio difícil entre la buena apariencia, comodidad, solidez...; y, al mismo tiempo, sencillez, austeridad, provisionalidad... Así, propone que, en determinadas ocasiones, los gastos de construcción no sean demasiado elevados con el objeto de evitar deudas (caso de incendio y de guerra); sin embargo, también aconseja invertir el dinero adecuado en las casas con el fin de evitar desembolsos en el futuro en arreglos y reformas. En resumen, los gastos no deben ser elevados ni excesivamente escuetos; sino los precisos. Todo ello nos remite a *la vía de la economía* de la que hablaremos más adelante.

#### **4. Actividades productivas**

Para satisfacer las necesidades anteriores se requieren una serie de actividades productivas que vamos a estudiar en este apartado. De este modo, analizaremos las referencias y alusiones que se hacen en la obra de Yuzan hacia los diferentes sectores económicos y actividades productivas, lo que nos permitirá descubrir, al menos en parte, cómo funcionaba en términos económicos el Japón del *Bushido*.

Entrando ya en el estudio de los sectores productivos, en la época en que se escribió *El código del samuray*, la agricultura era el sector más importante de la economía

japonesa. En la obra de Yuzan se alude a la agricultura, a veces de forma indirecta, cuando se habla de "posesiones", "propiedades", "castillos", ya que la inmensa mayoría de estas propiedades contenían tierras cultivables; incluso cuando se habla de "hacerse cargo de la administración", también se refiere indirectamente a cuestiones relacionadas con el sector primario, porque en muchos casos estas administraciones incluían las tierras cultivables. En otras ocasiones las alusiones son directas, por ejemplo, cuando se habla de los "campesinos", o cuando se alude "a los campesinos del país". En otro lugar de la obra aparece el término "jornaleros", aunque no especifica ni se concreta a qué clase de jornaleros se refiere.

Asimismo, se hacen algunas referencias a lo largo de la obra a algunos cultivos y productos agrícolas, tales como el "arroz", que se menciona con relativa frecuencia, lo cual no es de extrañar ya que era el principal alimento de la población y es lógico que sea aludido. También se mencionan otros productos, como las "judías", el "algodón", el "bambú". Igualmente, se habla de la ganadería, citándose a los "caballos" y al "buey".

Por otra parte, hay en la obra alusiones indirectas a la actividad pesquera, la cual era un subsector muy importante en el Japón. Sin embargo, conviene advertir que la mayor parte de estas menciones, igual que se ha visto en el caso de la agricultura, se hacen para referirse a la alimentación de los samuráis, citando al pescado como alimento.

En lo que al sector secundario se refiere, existen en el texto algunas alusiones sobre la artesanía, aunque sin precisar explícitamente las especialidades concretas, con la excepción de una breve mención al "herrero". No olvidemos que el artesano, además de ser considerado una casta social, tenía cierta importancia en la economía del país, entre otros motivos porque se ocupaban de las cuestiones relacionadas con la construcción y mantenimiento de ciertas armas, tales como la espada japonesa, tanto la de hierro (*katana*), como la de madera (*bokken*).

Las pocas referencias a la artesanía que se hacen en la obra aparecen, sobre todo, cuando se reclama un buen trato para con ellos. Por ejemplo, cuando se aconseja pagar los artículos que se compran o encargan a los artesanos: "no debe encargarse artículos a los artesanos y después descuidar su pago"; "Siempre hay que ser considerado con estas personas... y cuidadosos de que los artesanos no se arruinen". En segundo lugar, cuando se les intenta atribuir una serie de obligaciones y valores: "Las dos Vías de la Lealtad y del Deber Filial no se limitan a los samuráis. También incumben igualmente a los artesanos y comerciantes". Finalmente, para referirse al lugar que éstos ocupan dentro de la escala social.

Sin embargo existen pocas referencias en el texto que nos permitan conocer en profundidad detalles sobre su actividad.

Respecto al sector servicios, indudablemente el ejército ocupa un lugar fundamental, preferente, teniendo en cuenta las características del samurái. En este sentido, tenemos que destacar una figura que existía en aquellos años llamada *jindai* o sustituto de guerra: cuando un samurái moría en combate y su hijo era muy pequeño para heredar, se nombraba un administrador de todos los bienes heredado, que, a cambio de un salario, administraba todos los bienes hasta que el hijo tuviese edad de hacerlo. En la obra de Yuzan, además de describir las obligaciones de esta persona, se critica el hecho de que transmita a los herederos deudas que su padre no había contraído, que administre mal los bienes, o que se quede con los bienes del heredero y lo califica como "pillo sin principios":

*existe aquel que no está dispuesto a traspasar a su heredero lo que le corresponde por edad o cuando lo hace deja las propiedades en malas condiciones y la casa por reparar y no hace ningún intento por restaurarla. Peor aún, puede transmitir al heredero deudas que su padre no había contraído... ..Un hombre así es un pillito sin principios.*

*Una vez más se insiste en esta filosofía en criticar y condenar el endeudamiento innecesario, el robo o la mala administración.*

Dentro del sector servicios, se le dedica mucha atención al comercio. En aquella época, y teniendo en cuenta que el transporte a lo largo de las costas no resultaba difícil, se desarrolló fácilmente el comercio, un comercio relativamente importante; pero sólo interior. El comercio exterior era prácticamente inexistente a partir del decreto shogunal de fronteras cerradas de 1639, el mismo año en que nació Yuzan. Todo extranjero que desembarcase en un puerto tenía que tratar cualquier cuestión con las personas designadas expresamente por el shogun (Segura, 2000, p.303).

En este sentido, en la obra de Yuzan no se hace referencia al comercio exterior. Pero, paradójicamente, tampoco al transporte marítimo, a pesar de que existen numerosas islas en Japón y existía un comercio entre ellas. En cuanto a los comerciantes, con independencia de la terminología utilizada en la obra para denominarlos ("comerciantes", "vendedores",...), hay que decir que una parte importante de las alusiones son de tipo despectivo, utilizando expresiones como: "se convertirá en alguien semejante a un simple comerciante..."; "sólo es un comerciante en una piel de guerrero..."; "degrada la vía del guerrero rebajándola a la de un simple comerciante...". Esto último tiene su origen en la idea confuciana de desprecio al comerciante. Una religión que influyó notablemente en el *Bushido*.

En definitiva, toda una serie de alusiones que ponen de relieve que esta actividad no era demasiado popular o bien vista dentro del mundo del *Bushido* y de los samuráis.

No obstante, en otras ocasiones, y al igual que sucede con los artesanos, también se aconseja o se pide un buen trato para los comerciantes: “no se debe de enviar a por pertenencias de los comerciantes y después dejar que esperen el dinero debido”. En este caso, y en línea con el pensamiento del *Bushido*, no sólo se desaconseja el endeudamiento, sino que intenta proteger a los comerciantes de las posibles consecuencias negativas de dicho endeudamiento. De hecho, más adelante se afirma:

*y aunque puedas no pagar todas las deudas de una vez y puedas hacer transacciones con los comerciantes, ciertamente debes pagarles algo de vez en cuando para no causar pérdida en infortunio a esta casta.*

De este modo, lo mismo que ocurre con otras castas, con los comerciantes se expone en la obra de Yuzan cierto paternalismo y trato de favor, a pesar de las críticas que, por otro lado, se vierten contra este grupo social. Esto es lógico puesto que, con el desarrollo económico del período Tokugawa –que prácticamente coincide con la época en que se escribió el libro–, numerosos comerciantes incrementaron su prestigio y su fortuna y gozaron un trato especial en las ciudades–castillo de los daimios, pues monopolizaban el mercado urbano y abastecían de todo lo necesario a sus habitantes. De ahí que se les dé en el texto cierto trato de favor.

Finalmente, se menciona una actividad de los samuráis que consistía en prestar dinero a otras castas sociales y cobrarles altos intereses. En este sentido, en la obra se adopta una actitud muy crítica puesto que se censura que se haga a dichas castas, pero no que se lleve a cabo entre los propios samuráis: “es absolutamente incorrecto prestar dinero y cobrar intereses con usura sobre estos préstamos como si fueran simples compañeros de dormitorio” (p. 67). De este modo, la usura se ve, al menos en parte, como algo negativo y perjudicial porque viola la filosofía y la ética del *Bushido* (al perjudicar a los deudores siempre y cuando perteneciesen a castas inferiores), al igual que ocurría con la manera de pensar del Cristianismo, el Islam y el Judaísmo durante la Edad Media. Ver Grice–Hutchinson, (1995).

## 5. Recursos económicos

En *El código del samuray*, aparece toda una variedad de recursos económicos tanto de origen natural como artificial, a algunos de los cuales (como las viviendas, por ejemplo), ya se ha ido haciendo referencia en los puntos anteriores. Así, se mencionan "montaña", "bosque", "agua", "caballos", "pan", "perro", "gato", "espadas", "armaduras", "arco", "ballesta", "cascos", "flecha", "lanzas", "alforjas", "sandalias", "cuenco", "monedero", "paja", "teteras", "la posesión de tierras", y el dinero: "devolver el dinero", "la existencia del dinero", "monedas", "oro", así como nombres específicos de las monedas utilizadas en el Japón de aquellos años, en concreto el "ryo". Si bien es cierto que en la época en que se escribió la obra se utilizaba el trueque en los intercambios comerciales, también se utilizaban las monedas. Podemos destacar, precisamente, el "ryo" como una moneda de oro típica del siglo XVII.

Pero lo más importante que se expone en la obra y se enjuicia es cómo administrar esos recursos. Los términos "ingresos", "gastos", "déficit", "ahorro", "ahorrar" y "economizar" son utilizados en algunos lugares del texto. Para este código de conducta, la frugalidad y la austeridad es algo muy importante en la vida de un guerrero y dedica descalificativos al que hace lo contrario: "degrada la vía del guerrero rebajándola a la del simple comerciante". De este modo, el ahorro es fundamental en la vida de un guerrero ya que tanto el ahorro como la austeridad y la frugalidad conllevan una serie de consecuencias positivas, al igual que hacer lo contrario las tiene negativas.

De hecho, cuando se gasta más que se ingresa, significa un déficit. En la obra de Yuzan se habla de "déficit en los gastos de su hogar", refiriéndose en este último caso al hogar del samurái. Asimismo, en el texto se alude a algunos aspectos de la administración de los recursos económicos de los señores o daimios:

*en cuanto a los que tienen amplios ingresos, sin ver que están viviendo por encima de sus posibilidades, pueden hacer rápidamente un cambio en sus asuntos económicos, haciendo algún ahorro por un lado y reduciendo gastos...*

Es evidente que se está criticando el exceso de gasto y se recomienda de forma clara y precisa el ahorro. De hecho, el apartado en donde se hacen estos comentarios se denomina *frugalidad*. Asimismo, también se critica el endeudamiento o, al menos el exceso del mismo y advierte de las consecuencias:

*si intenta vivir como un gran vasallo e incurre en gastos innecesarios que le causan dificultades, por mucho que intente economizar, lo único que hace es estar casa vez más endeudado hasta llegar finalmente a la ruina total.*

En este sentido, el hecho de ahorrar y gastar con cuidado y sin exceso, de forma que ello no implique un endeudamiento excesivo y, en definitiva, se lleve a cabo una política de austeridad y frugalidad, es lo que en este código de conducta se denomina *vía de la economía*. Aun cuando el tema es algo más complejo, como se verá posteriormente.

## 6. Normas de conducta: la vía de la economía

A lo largo de los apartados anteriores se han analizado toda una serie de aspectos y cuestiones económicas contenidas en la obra de Yuzan. Como el lector habrá podido observar, la mayor parte de los datos positivos que describen la realidad económica japonesa se dan al presentar los criterios éticos que deben presidir la vida del samurái, y el comportamiento social, en general. En este sentido, vamos a exponer de forma resumida las normas de conducta económica referidas tanto a la conducta individual como al funcionamiento social, haciendo referencia a diversos aspectos de la economía. De hecho, hemos podido comprobar que lo más importante en *El código del samuray* son las normas de conducta, y no el análisis positivo de la realidad, de ahí que le dediquemos un apartado a hablar de las normas.

Además, consideramos que sistematizar las principales normas de conducta en sentido económico del *Bushido* es también una forma de acercarnos a la realidad económica de aquellos años; pues, en definitiva, muestran no sólo el modo de pensar acerca de la conducta adecuada, sino, al mismo tiempo, las prácticas reales, en la medida en que se separaban de tales normas.

Estas normas, aunque el libro no lo diga explícitamente, se apoyan en los principios básicos que son: Lealtad, valor, honor, justicia y honradez y sinceridad.

Hasta ahora hemos visto una serie de ideas de cómo se deben administrar los recursos: austeridad, ahorro, críticas al endeudamiento, en especial al endeudamiento excesivo, control del gasto, etc. Este tipo de ideas se plantean en un contexto de disciplina, en donde se le exigía al samurái un control total y absoluto de sus actos, un autocontrol, que incluía a la alimentación y a temas relacionados con la sexualidad, de ahí que se les exigiera que no incurriesen en lo que ellos consideraban un derroche y en excesos de cualquier naturaleza. Y que tuviesen que aplicar dicha disciplina en diversas vías, incluyendo la económica. De este modo, surge lo que en *El código del samuray* se denomina *la vía de la economía*: Vivir

conforme a los propios medios y ser muy cuidadoso de no complacerse en ningún gasto innecesario, empleando el dinero sólo en lo necesario. Aunque también se critica en la obra que no se realicen gastos que sean necesarios. Tan mala es la avaricia como el despilfarro.

Se trata de un concepto económico que tiene bastante importancia, al ser primordial para la vida de los samuráis, y se trataba de algo que, al menos en teoría, estaban obligados a respetar.

Para el *Bushido*, como ya se ha mencionado anteriormente, economizar y tener un cierto excedente es algo muy positivo porque demuestra la solvencia de la persona. Pero si incurre en gastos innecesarios, y se endeuda de forma progresiva, tendrá cada vez más dificultades económicas y es precisamente dicha dificultad económica la que puede obligar a la persona que las tiene a hacer cosas fraudulentas. Además, puede arruinarse y arruinar a todos aquellos a los que debe dinero, de forma que el perjuicio que se causa a sí mismo puede extenderse a otras personas.

Por lo tanto, según este código de conducta, cuando alguien gasta más de lo que puede tiene déficit y dicho déficit aumenta sus deudas. En este sentido, las deudas son el resultado de acumular déficit a lo largo del tiempo. Así que estar endeudado es negativo, pues significa que se le debe dinero a una serie de personas que también pueden caer en esta situación por los ingresos que no reciben. Sin embargo, no se plantea que el endeudamiento pueda tener aspectos positivos, si se persigue realizar una inversión que en el futuro pueda generar más recursos y solucionar la situación de endeudamiento.

De este modo, tanto los grandes como los pequeños samuráis que están al servicio de alguien, deben siempre practicar la frugalidad para no tener un déficit en los gastos de su hogar; e incluso los que tienen amplios ingresos deben de controlarse, ahorrar y reducir sus gastos, en el caso de que estén viviendo por encima de sus posibilidades, de forma que puedan mantener su excedente. Así pues, en la obra se afirma que es necesario vivir conforme a los propios medios y ser muy cuidadoso de no complacerse en ningún gasto innecesario, empleando el dinero sólo en lo necesario.

Ahora bien, antes se mencionaba que los excesos no son buenos, y ello incluye al exceso de ahorro y la excesiva moderación en el gasto. Esto también es algo negativo, puesto que, según el texto:

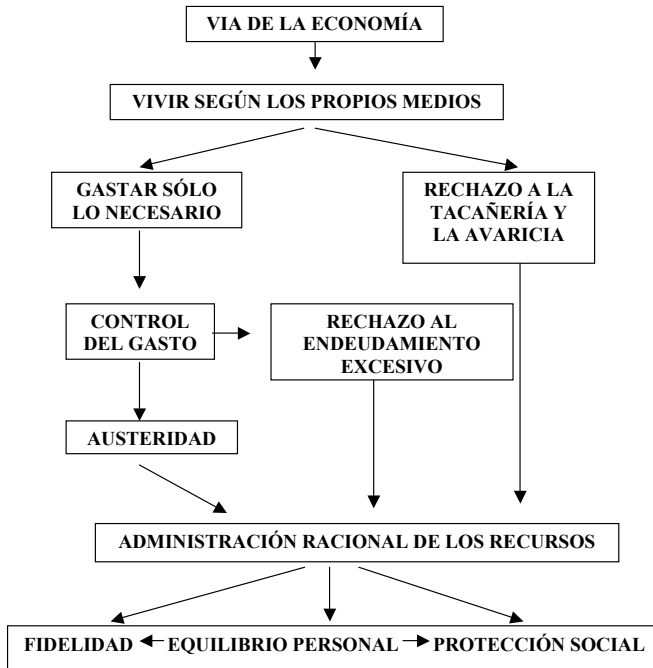
*no hacer otra cosa que hablar de economía y odiar gastar cualquier cosa, ahorrando y recortando en toda ocasión, así como deleitarse cuando se puede añadir una moneda*

*a otra mediante cualquier estratagema tacaña, es adquirir una mentalidad consagrada al inmundo lucro y más adelante perder todo sentido de la decencia... Esta clase de personas lo que practica es la avaricia y no la economía.*

Es evidente que la economía, para este código de conducta, es secundaria en relación a otros valores superiores.

Asimismo, tenemos que sacar a colación el rechazo profundo de esta filosofía a las prácticas corruptas de los funcionarios. En concreto al desfalco. Para el Bushido, "el robo a la administración del país es el crimen mayor que se puede cometer", tal y como se afirma en uno de sus capítulos. Incluso propone una *solución* al desfalco: "El funcionario ladrón debe ser castigado mediante la decapitación o crucifixión". Esto último está relacionado con el concepto de lealtad que tenía esta filosofía: lealtad no solo al señor sino al gobierno japonés representado por el Emperador y el Shogun.

**CUADRO n° 2. La vía de la economía**



Fuente: elaboración propia.

Para este código la avaricia sería la conducta de la persona que “pierde todos sus instintos excepto el de acumular”. De hecho, en el libro se afirma que la tacañería es algo que debe de aborrecerse en la vida de un samurái. De este modo, en el texto se diferencia con claridad la economía de la avaricia, puesto que el avaro cae en un exceso: exceso de ahorro, puesto que gasta demasiado poco, aun tratándose de gastos necesarios, y sólo piensa en acumular pero de manera exagerada, lo que en la obra se denomina “el inmundito lucro”. Por el contrario, el que practica la economía hace justo lo contrario: gastar con moderación o en su justa medida y ahorrar; pero atendiendo al mismo tiempo a las necesidades que haya que satisfacer.

Por lo tanto, se trata de no excederse en ningún sentido, incluyendo el ahorro y la moderación de los gastos, ya que la avaricia es algo tan negativo como la ausencia de frugalidad o el endeudamiento excesivo. De hecho, en el texto se considera que la tacañería es algo más bien propio de los comerciantes y los campesinos, y especialmente de los comerciantes; pero se trata de un defecto que nunca debe de tenerlo un guerrero samurái, ya que es algo aborrecible y que hay que evitar a toda costa.

En este sentido, resulta interesante destacar la coincidencia con el pensamiento cristiano y musulmán, que también critican a la avaricia. Por ejemplo, en *El Libro del Buen Amor* (ver García y Aguilar, 2008), el Arcipreste de Hita sólo con escuchar al avaro ya se siente mal (ver el verso 246 d). De igual modo, en *El libro de las Banderas de los Campeones* del poeta Ibn Said (ver García, 2009), en los poemas 35 y 194, entre otros, se expone una desaprobación de tal conducta, describiendo la negativa impresión que en el estado de ánimo del poeta transmite su sola presencia.

De todos modos, aquí se plantea una novedad con respecto a los demás textos citados, al vincular la condena de la avaricia con las cualidades que deben definir el oficio de un samurái, vinculado con las armas y el servicio a su señor: “si antepone el dinero al deber y escatima gastarlo, ¿cuánto más escatimará entregar su vida que es más preciosa?”. En este caso, además de considerar la vida como un recurso económico, comparándola con el dinero y considerándola de más valor, se reflejan dos advertencias muy concretas. Por un lado, la preocupación excesiva por el dinero puede llevar a que la persona no cumpla con sus obligaciones. Y por otro, tales actitudes pueden arrastrar hasta la propia cobardía. Si el samurái no está dispuesto a sacrificar el dinero, mucho menos estará dispuesto a sacrificar su vida, lo que repercutirá en el servicio que está obligado a prestar. No hay que olvidar que la parsimonia es sinónimo de cobardía en China, y así lo hace saber

el autor en el texto. En consecuencia, una de las obligaciones más sagradas o importantes para el *Bushido*, estar dispuesto a dar la vida por su señor, puede verse afectada precisamente por el amor desmedido por la riqueza.

En resumen, tal como se recoge en el cuadro nº 2, hay tres cuestiones fundamentales contenidas en la denominada vía de la economía. En primer lugar, se defiende que el samurái debe vivir de acuerdo con sus posibilidades, ni derrochando, ni gastando menos de lo que sea razonable. Por tanto, se trata de no caer en ningún exceso, ni en el despilfarro que arrastra hacia el endeudamiento; pero tampoco en la avaricia y la tacañería. De este modo, cuando se trata de gastos necesarios estos no se consideran un derroche, sino una obligación.

En segundo lugar, tales recomendaciones para el control de los fondos nos sitúan ante un modelo de administración racional de los recursos, de algún modo coincidente con lo que la actual teoría económica plantea cuando habla de optimizar las decisiones humanas en el proceso de asignación de los factores económicos.

Y, finalmente, en tercer lugar, tales planteamientos no se defienden de manera arbitraria o por una simple cuestión de principios. Se busca, desde luego, una finalidad estrictamente económica, orientada a maximizar la utilidad personal del propio individuo, evitando su ruina personal, manteniéndolo a salvo de la bancarrota, al mismo tiempo que se salvaguarda la dignidad de su oficio. Pero, además, el comportamiento recomendado tiene una doble justificación externa al propio sujeto. Por una parte, no arruinar a terceros (campesinos, comerciantes y artesanos, a los que se les puede llegar a adeudar cantidades difíciles de soportar por sus economías, si se desatiende la correcta administración de los propios recursos, incurriendo en deudas excesivas, difíciles de pagar). Es decir, hay una finalidad claramente social. Por otra, servir escrupulosamente al daimio, tanto en lo que se refiere a la administración adecuada de sus bienes, como, de manera muy especial, al mantenimiento de la adecuada jerarquía de valores que garanticen la fidelidad en el cumplimiento del deber, no poniendo en peligro las condiciones vitales precisas para ello, incluidos el valor y el espíritu de sacrificio.

En realidad, en la obra, en el fondo, se plantea cómo utilizar los recursos disponibles con el objeto maximizar lo que para esta filosofía es casi una necesidad humana: la fidelidad. Esta fidelidad o cumplimiento del principio de lealtad al daimio incluye la defensa del clan y la reciprocidad por la protección que el daimio proporcionaba al samurái.

## 7. La pervivencia de la vía de la economía en el Japón actual

El *Bushido* murió con su abolición oficial en 1868, aunque ello no quita que continuase presente en el Japón en la vida política, social, económica, etc. Sin embargo, 150 años después nos podemos preguntar si estos valores siguen presente en el Japón de hoy. Realizar un estudio en profundidad sobre la pervivencia de esta filosofía en el Japón de hoy requeriría mucho espacio que superaría con creces los límites de nuestro estudio<sup>1</sup>. De este modo, vamos a centrarnos en los aspectos principales de la vía de la economía, la cual estaba caracterizada por la austeridad y la frugalidad, apoyando el control del gasto, criticando el gasto elevado e innecesario, el déficit y el endeudamiento, sobre todo el endeudamiento excesivo; pero criticando, al mismo tiempo, la avaricia y la tacañería.

En este sentido habría que preguntarse si todos los anteriores preceptos de la filosofía del *Bushido* se mantienen en el Japón actual. Para ello nos detendremos en algunos datos relativos al sector público y al comportamiento de los hogares.

CUADRO n° 3. Deuda pública (% del PIB)

Año	Japón	EE. UU.	Alemania	Corea del Sur
1991	63,5	66,4	29,3	14,6
2000	137,9	53,0	58,9	17,1
2011	222,1	98,0	78,6	31,5
2012	229,0	103,5	79,8	32,2
2013	232,5	105,4	77,5	35,4
2014	236,1	105,7	74,7	37,3
2015	231,7	105,3	71,0	39,5
2016	235,6	107,1	66,2	40,0

Fuente: OECD Factbook 2017: Economic, Environmental and Social Statistics.

Comencemos por analizar el comportamiento del sector público. En los últimos años se ha producido en Japón una notable expansión del gasto público, que ha dado

<sup>1</sup> Para más información sobre la pervivencia de los valores del *Bushido* en el Japón actual ver Aguilar (2010).

lugar a un importante crecimiento de la deuda. Efectivamente el stock de deuda pública viva en Japón en 2016 se sitúa en torno al 235% del PIB, según datos de la OCDE (ver cuadro n° 3). Esta situación se debe principalmente a la herencia de la serie de medidas tomadas por el gobierno nipón en la crisis económica del 2008, que ya venía dando coletazos desde que en 1990 tuvo lugar otra burbuja inmobiliaria en ese país.

En este sentido, tanto el gobierno como el Banco Central de Japón siguieron la doctrina keynesiana más “ortodoxa”: deteriorando las finanzas del Estado, pero sin apenas contribuir a la recuperación de la economía, e imponiendo una pesada carga en las generaciones venideras (García-Caro Núñez, 2008). Si comparamos la evolución de la deuda pública de Japón con la experimentada por Estados Unidos, Corea, y Alemania (cuadro n° 3), podemos observar que la deuda pública japonesa ha aumentado de forma muy notable en el periodo 1991–2016. Si bien la deuda pública en Japón parte de niveles muy similares a los de Estados Unidos, a partir de 2000 empieza un incremento muy marcado que lleva a que en 2016 la deuda pública creciera un 274% respecto a 1991, mientras que en Estados Unidos la deuda pública se incrementa muchísimo menos. De este modo, el nivel de deuda pública como porcentaje del PIB en Japón es 2,2 veces superior al de Estados Unidos en 2016. Alemania y Corea del Sur se sitúan en niveles de endeudamiento mucho más bajo ese mismo año.

**CUADRO n° 4. Déficit público (% PIB)**

Año	Japón	EE. UU.	Alemania	Corea del Sur
2000	-8,2	1,4	0,9	4,1
2010	-6,2	-10,9	-4,2	1,5
2011	-9,4	-9,6	-1,0	1,7
2012	-8,6	-7,9	0,0	1,4
2013	-7,9	-4,4	-0,1	0,6
2014	-5,6	-4,0	0,5	0,4
2015	-3,8	-3,5	0,8	0,5
2016	-3,7	-4,2	1,0	1,7

Fuente: OECD Factbook 2017: Economic, Environmental and Social Statistics.

CUADRO n° 5. Ahorro sobre el PIB (%)

Año	Japón	EE. UU.	Alemania	Corea del Sur
2000	29,9	20,7	22,1	34,2
2010	25,1	15,3	25,2	34,8
2011	24,2	15,9	27,2	34,6
2012	23,6	17,9	26,3	34,4
2013	24,0	18,5	27,2	34,5
2014	24,6	19,5	27,0	34,5
2015	27,2	19,4	27,7	35,8
2016	27,3	18,0	27,6	35,7

Fuente: OECD Factbook 2017: Economic, Environmental and Social Statistics.

En lo que al déficit público se refiere, Japón no ha tenido un superávit durante el periodo considerado, sino que año tras año los gastos fueron siempre superiores a los ingresos (ver cuadro n°4). Es evidente que la política que predicaba el Bushido de frugalidad, control del gasto y exceso de endeudamiento no se cumple en Japón. Es cierto que el déficit público se reduce 4,6 puntos durante dicho período, pero otros países como Corea del Sur no tienen déficit en ninguno de esos años, Alemania solo en tres, aunque con niveles de déficit más reducidos. EE.UU es el único país que tiene cifras de déficit más similares a Japón.

En lo que respecta a la tasa de ahorro sobre el PIB, (ver cuadro n°5) una de las características más distintivas del dato japonés frente al de Corea del Sur es que los primeros ahorran menos durante todo el período 200–2016 estudiado. Si lo comparamos con EE.UU es mayor durante el mismo período, pero, en cambio con respecto a Alemania tiene una tasa de ahorro menor excepto en los años 2000 que lo superaba en casi 8 puntos y 2001, este último con unas tasas de ahorro similares a Alemania.

Asimismo, si comparamos la evolución de la tasa de ahorro japonesa con la de otros países observamos que, aunque en otro de los países estudiados la tasa de ahorro también se reduce, –2,7 puntos en EE.UU– es en Japón donde más se reduce dicha tasa, hasta situarse en valores similares a los de Alemania. En este último país y en Corea, la tasa de ahorro se incrementa 5,5 y 1,5 puntos respectivamente durante el período considerado.

Son varios los trabajos que analizan las causas del descenso de la tasa de ahorro japonesa, señalando los cambios demográficos, y los cambios de “preferencia de tiempo” como posibles causas (Takayama 2015) o cambios en la tasa de crecimiento de la productividad total de los factores (Chen 2009).

Ante estos datos no se pretende juzgar ni la política económica del gobierno japonés, ni la evolución económica japonesa. Sólo se pretende analizar si se han mantenido los preceptos del *Bushido* de acuerdo con el comportamiento político adoptado. Y la respuesta está bastante clara. En definitiva, se puede afirmar que toda esa política de austeridad, de control del gasto, de evitar el alto nivel de endeudamiento, etc. a la que el *Bushido* hace referencia, no se cumple en este caso, y el gobierno ha seguido una línea de actuación totalmente distinta. De forma que la llamada *Vía de la economía* no se cumple en el Japón de hoy.

Por último, otros de los postulados de la *vía de la economía* es el rechazo a la corrupción en el sector público y a las prácticas corruptas de los funcionarios. Para esta filosofía, el desfalco, el robo a la administración del país es un crimen muy grave que debe de ser castigado contundentemente. Vamos a analizar que sucede en el Japón de hoy con respecto a esta cuestión.

Aunque no pretendemos entrar a fondo en la política japonesa, no es ningún secreto que en los últimos años la han salpicado numerosos escándalos. Hechos como la dimisión del primer ministro japonés Abe-Shinzo en agosto de 2006 cuyo gabinete estaba, desde su formación, en llamas, salpicado por una larga serie de escándalos por culpa de los ministros<sup>2</sup>.

Asimismo, un informe del Centro para la Integridad Pública (The Center for Public Integrity) con sede en Washington, que hizo mediciones en 25 países, colocaba a Japón en lo que a corrupción y escándalos políticos se refiere, en una situación no muy favorable en el promedio de países como Filipinas, Argentina o Brasil (ver Rodao, 2015, pp. 38–42). Asimismo, en los últimos 20 años, situaciones como esta han salpicado la vida política japonesa; lo que se ha expuesto anteriormente era solo un ejemplo, un caso particular. Para más información sobre esto último ver Aguilar (2010).

Para profundizar más en el tema de la corrupción del sector público en Japón, vamos a utilizar el *Índice de Percepción de la Corrupción* (IPC). Este índice, publicado por la Organización No Gubernamental *Transparencia Internacional* se creó en

---

<sup>2</sup> Uno de ellos, el de Agricultura, optó por el suicidio después de descubrirse que estaba implicado en un escándalo de sobornos y fraude.

1995 como un indicador compuesto para medir las percepciones sobre corrupción en el sector público según la percepción de empresarios, expertos y analistas del país, en distintos países del mundo. La corrupción se mide en una escala de cero (percepción de muy corrupto) a cien (percepción de ausencia de corrupción)<sup>3</sup>.

Durante los últimos 20 años, tanto las fuentes empleadas para compilar el índice como la metodología se han ido modificando y perfeccionando. En 2012 se incorporaron cambios importantes a la metodología para que se pudieran comparar las puntuaciones en el tiempo algo que no era posible antes.

### CUADRO n° 6. Índice de percepción de la corrupción

Año	Japón	Alemania	EE. UU.	Corea del Sur
2010	78	79	71	54
2011	80	80	71	54
2012	74	79	73	56
2013	74	78	73	55
2014	76	79	74	55
2015	75	81	76	56
2016	72	81	74	53
2017	73	81	75	54

Fuente: Transparency Internacional. Datos Macro. Elaboración Propia.

En el cuadro n° 6 podemos observar que Japón ha obtenido 73 puntos en el IPC. Su puntuación ha crecido en el último año, luego en este tiempo ha mejorado la percepción de que los japoneses tienen respecto a la corrupción en el sector público del país. No obstante el IPC de los últimos 7 años ha disminuido de manera que la sensación de corrupción en el sector público ha crecido. Además en el 2017 tanto Alemania como EE. UU. tenían una posición mejor que Japón. Corea del Sur es el país que tenía un Índice más próximo a cero y era el peor de los tres. Lo cual no es de extrañar teniendo en cuenta que su última presidenta está en prisión por un caso de corrupción ocurrido en 2016.

<sup>3</sup> El IPC utiliza diversas fuentes de datos que recogen la evaluación sobre una variedad de comportamientos en el sector público. Recogemos aquí algunos de ellos: Soborno, desvío de fondos públicos, uso de la función pública para beneficio personal, nepotismo en la Administración Pública, etc.

En definitiva, al haber empeorado el IPC en cinco puntos y, teniendo en cuenta los numerosos casos de corrupción que han tenido lugar en Japón, podemos afirmar que el precepto del rechazo a la corrupción del sector público no se cumple del todo, aunque tampoco pretendemos afirmar que Japón sea un país corrupto. Pero sí es cierto que el IPC ha empeorado en el período 2010–2017 y que la sensación de corrupción en el sector público había aumentado.

## 8. Una reflexión adicional sobre *Bushido* y la situación económica actual

Han pasado ya cuatrocientos años desde que Daidoji Yuzan escribió *El Código del samuray*. Sin embargo, por mucho que el mundo haya podido evolucionar desde entonces, y los cambios hayan sido profundos y numerosos, parece que hay determinadas ideas que siguen siendo igual de válidas a comienzos del siglo XXI como a principios del siglo XVI.

Por ejemplo, en lo que a la *vía de la economía* se refiere, ideas como el ahorro, la austeridad, las consecuencias de un exceso de gasto y de endeudamiento, los perjuicios que conlleva la codicia, etc., son cuestiones que se abordaban en el siglo XVI y que hoy en día son sacadas de nuevo a colación en las actuales circunstancias económicas en las que se encuentra el mundo

Ramón Tamames (ver Tamames, 2009, p. xi) afirmó que ha sido una codicia desmesurada una de las causantes de la situación actual que ha llevado a déficit desorbitados, bajada del consumo y de la inversión, caída del PIB y tasas de paro muy altas, incluso en países con una tasa de desempleo tradicionalmente bajas como Japón o EE. UU.

Podríamos afirmar que se ha producido una vulneración de la *vía de la economía*, y debido precisamente a dicha vulneración se ha producido primero la crisis y luego la recesión que hemos padecido.

Por tanto, se puede afirmar que *la vía de la economía* puede ser una advertencia de las consecuencias que conlleva la ejecución de una serie de prácticas, como se ha expuesto anteriormente, y que se tradujo en una grave situación económica calificada por algunos como “la primera gran depresión del siglo XXI” (ver Tamames, 2009, p. x), que ha afectado prácticamente a todo el mundo y de la que no ha sido fácil salir, pero que, para su resolución, es necesario la realización de una serie de reformas que incluyan o tengan en cuenta, al menos, a la *vía de la*

*economía*. Probablemente los programas de ajuste y de reducción del gasto y del déficit público sea buena muestra de ello.

De este modo, podemos afirmar que la *vía de la economía* no está pasada de moda sino todo lo contrario. Se puede hablar de una interconexión entre dicha vía y la economía real, incluyendo, como es lógico, a la vida de las personas, ya que si hubiese menos codicia, y más control o autocontrol en determinadas actuaciones de las personas –que es lo que predicaba el *Bushido*–, entonces muy probablemente no se hubiera producido una crisis como la sufrida o, al menos, sus consecuencias no hubiesen sido tan perniciosas.

## 9. Consideraciones finales

De acuerdo con el estudio realizado, puede concluirse que en *El código del samuray*, encontramos un amplio contenido de carácter económico, puesto de relieve en las referencias que aparecen en el texto acerca de la vida económica de su tiempo, en las ideas expuestas sobre gestión de recursos y sobre las consecuencias sociales de la misma; y, muy en especial, por la abundancia de normas éticas sobre conducta económica.

En este sentido, existe en el libro un amplio vocabulario de contenido económico que se extiende por toda la obra, con una terminología que se aplica para exponer diversos comportamientos en la vida diaria de los samuráis que el autor tiene interés en destacar.

El tratamiento que hace de los temas económicos es fundamentalmente de carácter microeconómico, y está dirigido hacia las economías domésticas y a la actividad productiva, centrándose en los aspectos negativos que tiene una mala administración de recursos y sus consecuencias. En cambio, los temas de carácter macroeconómico son prácticamente inexistentes a lo largo del texto. Las únicas referencias, que además tampoco resultan demasiado precisas en este sentido, van dirigidas a advertir de las consecuencias sociales de una política fiscal mal aplicada o de una mala administración económica, –injusta o desigual, corrupta o abusiva– que repercute en el contexto social inmediato.

De todos modos, el libro de Yuzan demuestra una gran veracidad y realismo en los datos económicos suministrados, que nos acercan a la vida cotidiana del Japón y a su organización política, económica y social en los inicios de la Edad Moderna (1868). Además mediante el estudio del contenido económico de este código de

conducta, se puede ver cómo funcionaba en términos económicos el Japón de aquellos años, y también nos da una idea de la forma de pensar sobre cuestiones económicas tanto en términos positivos como normativos.

Pero sobre todo, hay que destacar la abundancia de juicios críticos sobre temas económicos que se extienden por toda la obra, así como las recomendaciones pertinentes vinculadas con los mismos. De este modo, resulta más importante en la obra de Yuzan el contenido normativo que el análisis positivo de la realidad; aun cuando tal contenido normativo encuentre apoyos consistentes en el propio análisis positivo. En este sentido, destacamos, el rechazo al endeudamiento excesivo, la necesidad de ahorrar, la frugalidad, el rechazo a la avaricia y a la tacañería, el rechazo y la prohibición del fraude al Estado y la correspondiente condena de la corrupción de los funcionarios. En especial hay que destacar la denominada “vía de la economía”, como modelo de comportamiento económico recomendado en *El código del samuray*. Una vía de la economía que no se cumple en el Japón actual, puesto que toda esa política de austeridad, de control del gasto, de evitar el alto nivel de endeudamiento, etc. a la que el *Bushido* hace referencia, no se cumple en este caso, y el gobierno japonés ha seguido una línea de actuación en la política económica muy diferente.

De todos modos, desde una perspectiva actual consideramos que el mensaje principal que podemos sacar del texto de Yuzan es que la administración racional de los recursos no es algo actual, sino que ya, por diversos motivos, se predicaba en el siglo XVII en un país tan lejano como es el Japón. Además, algunas de las recetas que hoy en día se proponen para superar los problemas económicos actuales tales como la austeridad, el control del gasto etc. ya se recomendaban en aquella época.

Las consecuencias de una mala administración de recursos pueden ser muy negativas y pueden tener consecuencias graves para el futuro. Eso fue lo que el *Bushido* nos enseñó y no estaría de más que tanto gobernantes actuales como ciudadanos, aprendan la lección y, al menos, tengan en cuenta que ciertas actuaciones en el ámbito económico –exceso de gasto y de endeudamiento, etc.– pueden tener, y de hecho tienen, determinadas consecuencias que hay que prevenir para el futuro. Quizás, el aprender de estas recetas económicas puedan servir, tal y como esta filosofía pretendía, para proteger al individuo y a la sociedad en general. Esa economía del samurái o del guerrero que se expone a lo largo del libro, y en la que se nos muestra como dicho samurái debía de administrar los recursos de forma eficiente y racional, nos pueda servir como ejemplo en el mundo de hoy. Un ejemplo de esto último podría ser el principio de equilibrio presupuestario y control del déficit en los países de la Unión Europea.

## 10. Bibliografía

AGUILAR GÓMEZ, J. (2009) *Economía y filosofía oriental: el contenido económico de El Código del Samuráy*. Universidad de Málaga. Tesis Doctoral.

— (2010) “Los cuatro libros sagrados del confucianismo: una lectura económica”. *Revista Empresa y Humanismo*. Vol. XIII, nº 2/10.

— (2011) El contenido económico del libro sagrado budista: el Dhammapada. *Revista Empresa y Humanismo*. Vol. XV, nº 2/12.

CHEN, K., IMROHOROGLUA, A., y IMROHOROGLU, S. (2009) “The Japanese Saving Rate”. *American Economic Review*. Vol. 6, nº 5.

CLEARY, T. (1998) *El arte japonés de la guerra. El Bushido en la economía y en la política del Japón actual*. Madrid, EDAF.

DIFFENDERFFER, B. (2007) *El Líder Samurái*. Madrid, Temas de Hoy.

GARCÍA-CARO NÚÑEZ, A. (2008) “La deuda pública en Japón”. *Observatorio Latinoamericano de la Economía y la Sociedad del Japón*. Vol. 1, nº 3.

GARCÍA LIZANA, A. y AGUILAR GÓMEZ, J. (2008) “La economía en el Libro del Buen Amor: sobre avaricia y pobreza”. En Toros, F. y Haywood, L. (coord.) (2008) *Juan Ruiz Arcipestre de Hita y el Libro del Buen Amor*. Alcalá la Real, Ayuntamiento de Alcalá la Real, pp.195–204.

GARCÍA LIZANA, A. y CALERO SECALL, M. I. (2009) “La economía en el *Libro de Las Banderas de los Campeones*”. *Estudios de Frontera*. Alcalá la Real, Ayuntamiento de Alcalá la Real.

GARCÍA LIZANA, A. y AGUILAR GÓMEZ, J. (2011) “El tema de las riqueza en las tradiciones de occidente y oriente: algunas reflexiones sobre *El Libro del Buen Amor*, *el Dhammapada* y *el Código del Samuráy*”, en TOROS, F. y GODINAS, L. (2011) *Juan Ruiz Arcipestre de Hita y el Libro del Buen Amor*. Alcalá la Real, Ayuntamiento de Alcalá la Real, pp. 115–122.

GRICE-HUTCHINSON, M. (1995) *Ensayos sobre el pensamiento económico en España*. Madrid, Alianza.

Hawkins, V. y Gaskin, C. (2008) *Breve historia de los samuráis*. Madrid, Nowtilus.

- López Vera, J. (2016) *Historia de los Samuráis*. Madrid, Satori.
- Martos, J.A. (2006) "Samurais". *Clío*. Nº 51. Madrid.
- Martín Alarcón, P. (2001) *Japón: origen y forja. Mitología religión y filosofía*. Málaga, Asociación deportiva y cultural Daysu.
- Nitobe, I. (2002) *El Bushido. El alma del Japón*. Barcelona, Olañeta.
- Segura Simón, F. (2000) *Manual de Historia Económica Mundial y de España*. Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces.
- Rati, O. y Westbrook, A. (2005) *Secretos de los Samurais*. Madrid, Paitotribo.
- Rodao, F. (2015) "Crisis y continuidad en el sistema político japonés". *Jornadas sobre el desarrollo y cooperación en Asia*. Universidad de Vigo.
- Romero Fernández, A. (2006) "Bushido. Código del Samurái". *Revista de Historia*. Nº 359, pp. 8–31.
- Rubio, C. (2017) "Samuráis. Las guerras entre clanes de Japón". *Historia*. National Geographic.
- Clements, J. (2010) *Los samuráis*. Barcelona, Crítica.
- Segura Simón, F. (2000) *Manual de Historia Económica Mundial y de España*. Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces.
- Takayama, K. (2015) "Why does Japan`s Saving Rate Decline So Rapidly? *Policy Research Institute*. Ministre of Finance. Japan.
- Tamames, R. (2005) "La condición económica de Don Quijote y Sancho en la sociedad española del siglo de oro. *Información Comercial Española* nº 824. Madrid, pp. 141–154.
- TAMAMES, R. y GALLEGO, S. (2006) *Diccionario de Economía y Finanzas*. Madrid, Alianza.
- TSUNEMOTO, Y. (2004) *Hagakure. El libro del Samurái*. Barcelona, Olañeta.
- (2005) *Bushido. El camino del Samurái*. Barcelona, Paidotribo.
- Yuzan D. [S XVI] (2011) *El Código del Samuray. Versión de A.L. Sadler*. Madrid, EDAF.



# Promotio Iustitiae

Secretariado para la Justicia Social y la Ecología (SJES), Curia General de la Compañía de Jesús, Roma - Italia

## **El fundamentalismo: La contribución de las religiones a la reconciliación**

### **Desde una perspectiva teórica:**

**¿Existe el radicalism laicista?**

*Jean-Marie Faux, SJ*

**El fundamentalismo: interpretación y respuesta**

*Rudolf C. Heredia, SJ*

**La "pradoja de democracia y capitalismo"**

*James Kanali, SJ*

### **Desde la perspectiva de las religiones organizadas:**

**El islam debatiéndose entre el fundamentalismo y la tolerancia**

*Jaume Flaquer García, SJ*

**El fundamentalismo islámico en África: repensar la convivencia armoniosa**

*Elphège Quenum, SJ*

**El fundamentalismo religioso (en el Islam): Indonesia como punto de partida del caso**

*Heru Prakosa, SJ*

**Tolerancia e intolerancia en el hinduismo**

*Irfan Engineer*

**El fundamentalismo religioso, la tolerancia y el Buda**

*Soosai E. Lawrence, SJ*

### **Desde la perspectiva de las religiones tradicionales/indígenas:**

**Intolerancia/tolerancia religiosa, armonía desde una perspectiva histórico-teológica en las religiones indígenas de América Latina**

*Felipe J. Alí Modad Aguilar, SJ*

**Opiniones sobre el fundamentalismo de las religiones tradicionales Africanas**

*Mpay Kemboly, SJ*

## ESTUDIOS

---

### Evaluación del impacto social de la investigación

Ramón Flecha García<sup>1</sup>

**Resumen:** Desde su creación, las Ciencias Sociales han tenido un importante rol en contribuir a la mejora de la sociedad. Sin embargo, esto no siempre se ha logrado en la investigación social. Hoy, la comunidad científica internacional plantea un marco desde donde recuperar ese sentido original y contribuir a dar respuesta a las necesidades de la ciudadanía a través de la ciencia: el impacto social. Los Programas Marco de Investigación Europea plantean los principales retos de la sociedad europea, a los que los proyectos financiados deben aportar soluciones. Ya desde la redacción de los proyectos, el personal investigador está desafiado a prever ese impacto. El presente artículo plantea el debate del impacto social de la ciencia y provee orientaciones para la elaboración de proyectos de investigación que puedan tener o aumentar su impacto social, impacto que la sociedad espera y pide a las ciencias sociales en beneficio de la humanidad.

**Palabras clave:** *Impacto social de la investigación, evaluación del impacto social, Social Impact Open Repository (SIOR), ciencias sociales.*

**Fecha de recepción:** 1 de noviembre de 2017.

**Fecha de admisión definitiva:** 19 de julio de 2018.

---

<sup>1</sup> Catedrático de Sociología. Universidad de Barcelona. Chair of the Expert Group on Evaluation Methodologies for the Interim and Ex-post evaluations of Horizon 2020. Investigador principal del proyecto IMPACT-EV del 7º Programa Marco de la UE.

## Evaluation of the social impact of scientific research

**Abstract:** The Social Sciences have had an important role in contributing to the betterment of society ever since they were first conceived. Social research, on the other hand, has not always been as successful. The scientific community today is creating a framework in order to revive its original premise, social impact, and trying to contribute to the search for answers to the needs of citizens through the use of science. The European Research Framework Programs present the main challenges for European society, and the sponsored projects are required to present solutions. Already in the drafting process of the projects, researchers are challenged to anticipate this impact. The following article describes the debate on the social impact of science, and provides guidance for the elaboration of research projects with an increased impact; an impact that society is hoping for and demanding from the social sciences for the benefit of humankind.

**Key words:** *Social impact of research, social impact assessment, Social Impact Open Repository (SIOR), social sciences.*

## Évaluation de l'impact social de la recherche scientifique

**Résumé:** Les sciences sociales ont joué un rôle important dans l'amélioration de la société depuis leur création. La recherche sociale, par contre, n'a pas toujours eu autant de succès. La communauté scientifique d'aujourd'hui est en train de créer un cadre afin de raviver sa prémisses originale, son impact social, et d'essayer de contribuer à la recherche de réponses aux besoins des citoyens par le biais de la science. Les Programmes-Cadres Européens de Recherche présentent les principaux défis pour la société européenne, et les projets parrainés doivent présenter des solutions. Déjà dans le processus de rédaction des projets, les chercheurs sont mis au défi d'anticiper cet impact. L'article suivant décrit le débat sur l'impact social de la science et donne des orientations pour l'élaboration de projets de recherche dont les effets sont plus significatifs, ayant l'impact que la société espère et exige des sciences sociales pour le bien de l'humanité.

**Mots clé:** *Impact social de l'investigation, évaluation de l'impact social, Social Impact Open Repository (SIOR), sciences sociales.*

## I. Introducción

### I.1. Sentido humanista de las ciencias sociales

El estudio de las sociedades humanas empieza a desarrollarse a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX en un contexto de revoluciones, como la Revolución Industrial y la Revolución Francesa, acompañadas de grandes transformaciones sociales en las que fenómenos como la razón, la libertad y la modernidad emergen con más relevancia. La humanidad quería entender más que nunca la realidad de su entorno y poder así autogobernarse. Por ello, las acciones sociales, así como los sentimientos que las producen, cobran un papel fundamental en el análisis

de los problemas sociales. Esta tarea ha marcado el progresivo desarrollo de las ciencias sociales (Soler–Gallart, 2017) de forma que, en su historia, el impacto social ha cobrado un sentido clave.

Este contexto plantea que el ámbito de la investigación social esté al servicio de un mundo mejor, lo que está en línea con la parte más ética y humanista de la ciencia, que es la de responder a las necesidades sociales aportando soluciones reales para la mejora de la vida de individuos y grupos. Sin embargo, también la investigación en Ciencias Sociales ha sido cuestionada en los últimos años por su poca efectividad en la mejora de los problemas de la sociedad.

¿Cuáles son esos problemas de la ciudadanía? De acuerdo con Archick (2017), los objetivos de la Unión Europea se relacionan con la situación política desequilibrada, la realidad económica que sufre Europa, el incremento de los euroescépticos, la falta de un fuerte liderazgo, el descenso de la solidaridad, los procesos migratorios, las preocupaciones sobre la seguridad y el terrorismo, entre otros. La pobreza, el paro, la migración y el cambio climático son también retos a los que la Unión Europea se enfrenta. Todo esto necesita una respuesta desde las ciencias sociales y humanas (European Commission, 2015). Este artículo plantea orientaciones para conseguir ese impacto social de la ciencia, clave para responder a ese compromiso de la investigación con la sociedad.

## 1.2. Impacto social y ciencias sociales

El impacto social se da cuando el conocimiento científico que ha sido producido, publicado, y transferido a la sociedad y a sus instituciones tiene un efecto positivo sobre el cambio de las mismas. Sin embargo, cabe no olvidar que este impacto social se puede analizar desde diferentes perspectivas. Una de ellas es la económica. El *homo economicus* consideraba la persona como un ente que actuaba de forma racional basándose en principios económicos. Esta misma burocratización de la sociedad que Weber (1992) analizó, dirigida por las empresas capitalistas y el estado moderno, hacían que las ciencias sociales perdieran su sentido original, generando dinámicas que se alejaban de los problemas sociales. Es posible que estas dinámicas hayan podido llegar a provocar un cuestionamiento de las ciencias sociales, no solo desde las organizaciones, sino también desde movimientos sociales que han visto fracasar muchas investigaciones en la mejora de sus condiciones. Más recientemente, la crisis económica provocó que la falta de impacto de las investigaciones en ciencias sociales sobre los principales problemas socio-económicos llevase a la Comisión Europea a plantearse retirar la

financiación de la investigación en ciencias sociales dentro del Programa Marco de Investigación. Una movilización de científicos y científicas se dedicaron a convencer a la Comisión Europea de la necesidad de financiar las ciencias sociales, a la vez que reconocían la necesidad urgente del impacto de las mismas sobre la sociedad (Flecha, Soler & Sordé, 2016).

El impacto de la investigación no se puede analizar solo desde objetivos económicos. Es más, el comportamiento humano en sociedad va más allá del razonamiento económico, y la teoría de la elección racional es limitada cuando deja de lado aspectos como las motivaciones personales, los sentimientos y las emociones en la toma de decisiones o en la base de la teoría económica (Sen, 1977). Son por tanto las personas, la sociedad en su conjunto, quienes saben cuáles son sus necesidades y cómo el impacto social tiene que satisfacerlas. Esto también supone que la evaluación de ese impacto no se realice solo de forma cuantitativa, sino también cualitativa. La metodología comunicativa de investigación (Puigvert, 2012) tiene ese enfoque e implica incluir las voces de las personas participantes y beneficiarias en todo el proceso de investigación, desde sus inicios, es decir, desde la configuración de la investigación. Esta inclusión se produce de forma igualitaria en un diálogo con el personal investigador que tiene en cuenta la diversidad misma de las personas.

En este sentido, como defendía Elster (1998), la democracia deliberativa es ese marco normativo donde las personas configuran su capacidad de elección, teniendo en cuenta los argumentos, el diálogo y las deliberaciones. Otro de los aspectos positivos de esta forma consensuada de llegar al conocimiento es que no solo permite a las personas aportar sus argumentos, sino que, haciéndolo, estos argumentos también se transforman. El *open peer review* es un ejemplo democrático de orientar la evaluación del impacto social. Siendo el proceso de intersubjetividad el que influye las decisiones sobre las acciones de las personas, la forma de llevar a cabo el diálogo es clave. A este respecto, en su teoría de la acción comunicativa, Habermas (1987) defiende la comunicación basada en los argumentos de validez, diferenciándola de la que se basa en los argumentos de la fuerza. La acción comunicativa se basa en un diálogo sin relaciones de poder. Es más, autores como Habermas (1987), entre otros (Husserl, 2010 [1936]), analizaron el concepto de "mundo de la vida" como ese espacio donde tienen lugar las experiencias de la vida y donde la comunidad interacciona y transforma. Esa forma de compartir y transformar a través de interacciones igualitarias también tiene una influencia sobre el sistema, llegándolo a transformar.

En líneas generales, la participación ciudadana en la elaboración del conocimiento contribuye a que el mismo responda a las necesidades de las personas y llegue a

impactar la sociedad. La evaluación del impacto social de la ciencia debe realizarse para incorporar las demandas ciudadanas, desde abajo – *bottom up*–, y darles respuesta desde la ciencia y las instituciones sociales (Reale et al, 2017). Este es el sentido de las ciencias sociales y su rol entre las personas.

## 2. ¿Cómo logran impacto las ciencias sociales?

Ante la necesidad de unas ciencias sociales con impacto social, surge el interés por conocer los canales que llevan a conseguir dicho impacto. Un primer paso del impacto social es la *difusión* de los resultados obtenidos en los proyectos de investigación. En otras palabras, que el avance en el conocimiento y los resultados logrados en los estudios científicos estén al alcance de toda la sociedad; que la mayoría de personas posibles, desde sus diversos ámbitos de trabajo puedan llegar a tener toda la información científica que ha demostrado mejorar sus entornos y sus vidas.

El siguiente paso del impacto social es la *transferencia*. Una vez superada la difusión, es decir, cuando se ha logrado que las personas conozcan los resultados de una investigación, es necesario que esas personas los usen. Esta utilidad se puede dar en un sentido amplio, por ejemplo, que los resultados de alguna forma sean comprados, que los apliquen las empresas, que se desarrollen políticas basadas en los mismos, etc. Este es un paso más que la difusión, pero no es impacto social porque no quiere decir que, como producto del uso de los resultados de una investigación, los resultados de una empresa o los resultados de unas políticas sean mejores que si no se hubiera usado dicha investigación.

Entonces, ¿qué es *impacto social*? Se refiere a que, los resultados que se obtengan de usar los hallazgos y contribuciones de un proyecto de investigación sean mejores que si no se hubieran usado para tal mejora los resultados de dicho estudio. Es decir, que la transferencia de los resultados del proyecto contribuya con resultados positivos para la sociedad y no con resultados negativos. Ha habido personas que han usado el concepto de impacto social en negativo. Pero esto se ha desechado. Ahora ya se entiende que cuando hablamos de impacto social hablamos de que logre una mejora en el ámbito en el que se sigue aplicando esa investigación.

En consecuencia, se puede hablar e incluir en los apartados correspondientes de las propuestas de los proyectos de investigación cuestiones de difusión o de transferencia, pero hay que tener en cuenta que eso no es lo que interesa desde el punto

de vista del impacto social. En el caso de que sea una evaluación *ex-ante*, lo que interesa a la hora de presentar un proyecto para su evaluación es la necesidad de demostrar que es posible que se obtenga un impacto social de esa financiación que se está pidiendo. La superación del cuestionamiento de la utilidad de las ciencias sociales se logra junto con una clara demostración de que los resultados y la forma en la que un proyecto de investigación se va a llevar a cabo tiene en cuenta el impacto social, lo prevé, lo cuida durante el proceso de desarrollo del proyecto, y lo mide a posteriori.

### 3. Evaluación del impacto social

Una vez conocida la importancia del impacto social y los pasos necesarios para llegar a conseguirlo, o a incluirlo en los proyectos, las preguntas concretas desde el punto de vista de los evaluadores son tres: 1) ¿Qué se evalúa? 2) ¿Cuándo se evalúa? 3) Metodologías innovadoras.

#### 3.1. Qué se evalúa

Centramos esta cuestión del “qué se evalúa” en tres ámbitos de evaluación: los programas, los proyectos y las universidades.

##### 3.1.1. Programas

El *Expert Group on Evaluation Methodologies for the Interim and Ex-post evaluations of Horizon 2020* está muy centrado en esta cuestión, en evaluar sobre todo el Programa Europeo de Investigación Horizonte 2020 para sacar de allí orientaciones de cara a la elaboración del noveno Programa Marco.

A nivel europeo, es la Comisión Europea (CE) la que decide, en sus diferentes esferas, sobre la investigación a financiar. La CE está organizada en directorados y, por ejemplo, hay uno de salud, al tiempo que lo hay de investigación científica. Personas que se dedican al ámbito de salud en la CE dicen: “A mí no me sirve lo que hacéis en el directorado de investigación. Darme la parte de dinero que usáis para investigación en salud y yo ya me organizo con ese dinero sobre lo que necesito investigar para mis políticas de salud”. Esta es una corriente que está atravesando los diferentes directorados, y no solo en la Comisión Europea, sino también en la mayoría de gobiernos europeos y también en España. Este es

el gran debate que hay actualmente en la CE, muy directamente relacionando la investigación con su utilidad.

En esa línea, algunas personas están por suprimir ese “ministerio” de investigación, y transferir el dinero correspondiente para hacer una investigación más ligada a las necesidades de cada política concreta en cada ámbito concreto. El tema que preocupa es quién decide lo que se investiga, pero, más que eso, en base a qué factores se decide la investigación que se va a financiar y la que no. Mientras hay un debate abierto sobre este tema, la respuesta viene dada por el impacto social que está previsto que un proyecto vaya a tener.

Afrontando este debate y esta realidad, la reacción de la CE ante la elaboración del próximo Programa Marco de investigación es la siguiente: Se necesita aplicabilidad de la investigación, pero también se necesita investigación científica. En ese sentido, el énfasis está en tratar de mostrar que esa investigación científica sí que repercute positivamente en beneficio de la población, de las empresas, de los gobiernos, de las ONGs en sus respectivos ámbitos de actividad, etc. Por lo tanto, una de las cosas que hacemos en el *Expert Group on Evaluation Methodologies for the Interim and Ex-post evaluations of Horizon 2020* es ver cuánto dinero se ha destinado a la investigación sobre el espacio, por ejemplo, en todos los Programas Marco de la CE, y qué contribuciones ha tenido para la sociedad; es decir, qué es lo que se ha hecho con ese dinero. Con este enfoque no evaluamos proyectos, sino todo el montante que se ha destinado a una de las prioridades que hay en estos momentos en Europa.

### 3.1.2. Proyectos

Además de programas, en la CE se evalúan proyectos de investigación científica.

Los proyectos de investigación se dividen sobre todo en tres apartados: 1) Excelencia, 2) Impacto y calidad y 3) Eficiencia de la investigación. Cada uno de estos apartados tiene a su vez unos subapartados que plantean qué contribución es necesario hacer a los diferentes objetivos que la sociedad europea se plantea a través de la agenda 2020. Estos planteamientos los hace la ciudadanía, las organizaciones, los gobiernos, el gobierno europeo y también el Parlamento Europeo, que tiene mucho que decir al respecto. Lo que está analizando el grupo de expertos<sup>2</sup> mencionado anteriormente es cómo los y las evaluadoras pueden detectar ya

<sup>2</sup> Expert Group on Evaluation Methodologies for the Interim and Ex-post evaluations of Horizon 2020.

en las propuestas de los proyectos que se presentan el impacto potencial de ese proyecto; lo que hace que dicha evaluación no sea *ex-post* sino que es *ex-ante*.

En este punto, también aparece un problema, y es que la persona que evalúa, si quiere saber el impacto científico potencial de ese proyecto, tiene un indicador bastante aceptado, que es el de mirar el consorcio, es decir, ese equipo que van a ser los líderes y los socios del proyecto, qué impacto científico han tenido en el pasado. Si actualmente el Horizonte 2020 da más importancia al hecho que salgan publicaciones científicas de los diferentes proyectos que se financian, entonces el evaluador o la evaluadora va a mirar las publicaciones científicas que ha tenido ese consorcio en el pasado. Si las ha tenido en el pasado, es un identificador de que posiblemente las tendrá en el futuro.

En la evaluación del impacto social se está introduciendo el mismo criterio, qué impacto social ha tenido en el pasado el consorcio que pide financiación para un proyecto. Se valora si las investigaciones que ese consorcio ha tenido en el pasado han generado impacto social o no. En este sentido, existen el problema consistente en que el personal investigador, los grupos de investigación no tienen, no han mirado, no saben cómo ver si han tenido impacto social o no, no saben qué evidencias presentar. Los que presentan evidencias tienen muchas más oportunidades de conseguir financiación que los que no presentan evidencias. Este es un primer problema a abordar: ¿Cómo lograr evidenciar el impacto social que se haya podido haber logrado con un proyecto? El segundo problema en esta línea es que no existen sitios, repositorios, donde estas evidencias estén previamente evaluadas. Es decir, para el impacto científico sí, existen los JCR, existen los Scopus, etc. Existen diferentes rankings que hace que el evaluador o la evaluadora no tenga que mirar el contenido de los artículos, porque ya ve esos artículos, libros, qué citas han tenido, dónde han estado publicados y eso se puede ver en un momento a través de Internet.

En cambio, en el caso del impacto social, no puedes verlo tan rápidamente, y las evidencias del impacto no están evaluadas previamente por ninguna de las necesidades actuales que todavía no está cubierta. En este contexto, el **Social Impact Open Repository (SIOR)**<sup>3</sup> ha sido el primer repositorio que ha surgido precisamente dentro de los Programas Marco de investigación europea y, de momento, ya lo

---

<sup>3</sup> SIOR es el primer repositorio abierto de ámbito internacional sobre impacto social, una iniciativa no lucrativa para mejorar la investigación científica con impacto social. Para más información: <http://sior.ub.edu/jspui/sior.jsp>

ha incorporado ORCID<sup>4</sup> y ahora lo incorpora también Wikipedia. De esta forma, ya es posible poner en las propuestas de proyectos, los impactos sociales que se hayan tenido en el pasado, dando evidencias recogidas en unos repositorios que luego el evaluador y evaluadora van a ver que no solo lo decimos nosotros mismos y nosotras mismas, sino que también lo dice alguien externo.

De esta cuestión, se desprenden varias tareas: 1) Mirar al pasado para identificar qué impactos ha tenido cada persona investigadora; 2) Diseñar el nuevo proyecto intentando tener mejor impacto social que en el pasado; 3) Encontrar esas evidencias del pasado, y 4) Intentar ponerlas en repositorios donde alguien externo a uno mismo las evalúe previamente, porque el evaluador o la evaluadora no va a tener tiempo y no se va a implicar en ver si esas evidencias son ciertas o no son ciertas. Quienes están haciendo ya estos pasos están teniendo, en general, mejores resultados.

Con el fin de poder incluir las evidencias de los impactos conseguidos en repositorios, los criterios que se están utilizando son los que se describen a continuación. Se van a simplificar con SIOR pero la *National Science Foundation*<sup>5</sup> de Estados Unidos, o el *Research Excellence Framework (REF)*<sup>6</sup> del Reino Unido tienen criterios parecidos.

Los criterios en SIOR son los siguientes: La máxima puntuación es 10. Tener 1 punto, es como tener un JCR de cuarto cuartil, es por lo menos haber estado allí, en la plataforma. Es decir, ya es un mérito porque no existen tantas investigaciones que hayan demostrado todavía su impacto social como para tener un 1. Para tener un 10 hay que ver si ese proyecto responde a alguno de los objetivos que Europa se ha planteado:

- Hay que repasar *los objetivos de Europa*, no solo los del propio H2020 o del Programa Marco porque esos están subordinados a los objetivos de la sociedad europea, hay que verlo en un sentido más amplio.
- Posteriormente, hay que ver: *¿Qué mejora han obtenido?* ¿Han obtenido una mejora casual? ¿O han tenido una mejora que se puede cuantificar, aunque

<sup>4</sup> ORCID es un identificador digital que diferencia a cada persona investigadora en relación a su currículum. Para más información: <https://orcid.org/>

<sup>5</sup> Para más información: <https://www.nsf.gov/>

<sup>6</sup> Para más información: <http://www.ref.ac.uk/>

sea del 20%, del 30%, del 40% o del 50%? Esto también se puntúa y es muy importante.

- El siguiente paso es ver: ¿Qué *transferibilidad* han obtenido? Se mira si al menos se ha implementado en 2 contextos diferentes. La pregunta es: ¿Es algo que ha funcionado solo en una persona, en una empresa, en un barrio? ¿O es algo que ha mejorado la situación en diferentes tipos de empresas, en diferentes tipos de población? Es decir, se analiza la transferibilidad de ese impacto social a contextos distintos. Porque una cuestión presente en el debate es que el hecho de que un resultado haya funcionado en una persona o en una empresa, no quiere decir que ese mismo tipo de actuación vaya a funcionar en otra empresa o en otro contexto distinto. Lo que se necesitan son actuaciones que puedan funcionar y sean transferibles a los diferentes contextos.
- En relación a las *evidencias* que se presentan del impacto, la clave es si lo dice el propio investigador, el evaluador o la evaluadora o si lo dice alguien externo. Hay revistas que han publicado no el resultado de una investigación científica sino el impacto social que esa investigación ha logrado. Por esta razón, se estará viendo que ahora aparecen, y van a aparecer mucho más, artículos sobre el impacto social de las investigaciones. En ese caso, resulta que ha habido ya una evaluación externa de ese impacto social de un determinado proyecto; y ese impacto no es solo lo que ha aportado científicamente sino lo que ha aportado a la mejora de la sociedad.
- Por último, otro de los aspectos a tener en cuenta es la *sostenibilidad*. En el proyecto IMPACT-EV (IMPACT-EV Consortium, 2015) se ha entrevistado a los investigadores principales (IPs) de los proyectos del Programa Marco, desde la mitad del 6º, al 7º y al H2020. Algunos de esos investigadores manifiestan que cómo van a tener impacto si ya no tienen financiación. Es decir, que el impacto es solo de la financiación que se consiguió, no se ha creado un proyecto que luego se pueda incorporar al funcionamiento de esa empresa o de esa institución para que la misma funcione mejor con los resultados de dicho proyecto. Ese sería un fallo considerable que tampoco se puede incluir en una evaluación, decir que tuvo impacto pero luego no le dieron más financiación. Eso sería perjudicial para todos los ámbitos.

Todos estos criterios son de utilidad para obtener la puntuación de 10, la máxima en el caso del repositorio SIOR. Pero a partir de aquí, se puntúa con 9 puntos, 8 puntos, etc, en función de si todos los ítems de SIOR se cumplen más o menos. Esta realidad también nos puede dar una idea de por dónde van las cosas que se evalúan.

En la misma línea, con el logro del impacto se abre la célebre discusión sobre cuándo se logra el impacto. Hay investigaciones en las que el impacto se logra al cabo de 60, 80 o 100 años. O para lograr que una investigación aplicada tenga ese impacto concreto se necesita investigación de lo que antes se llamaba básica o también investigación aplicada, igual que para encontrar una vacuna hay que hacer diferentes intentos. Para dar respuesta a esta realidad se ha elaborado este concepto: **RESI**, que significa **Research Enabling Social Impact**<sup>7</sup> y consiste en englobar toda la investigación que ha sido necesaria para que finalmente se logre una investigación que sí tenga un impacto concreto. Ese impacto acumulado de muchas investigaciones es el que ahora se está trabajando más en la comunidad científica. Para encontrar una solución hay muchos proyectos de investigación y equipos de investigación alrededor del mundo explorando diferentes caminos. Todos ellos han sido necesarios para encontrar la solución, enfrentándose a éxitos y a fracasos en esa trayectoria.

Por ejemplo, en el primer congreso de impacto social de las ciencias, **SIS 2016**<sup>8</sup>, un científico que fue galardonado con el Premio Nobel explicaba cómo ocurrió eso en su propia investigación. En su caso, el impacto social de la investigación era combatir la enfermedad del cáncer. El impacto de la investigación que facilitó el impacto social fue el estudio sobre la posible conexión entre los agentes de infección y el cáncer humano. Este Premio Nobel inició primero una línea de investigación en los años 60, y falló. Luego inició una segunda línea y también falló. Inició una tercera línea y le funcionó. ¿Significa eso que las dos líneas anteriores fueron inútiles? No, porque fueron necesarias para obtener esa tercera y, por tanto, el impacto social de su investigación es el resultado de todas ellas. Pero no solo eso, porque eso no pasa solo en una persona o en un grupo de investigación, sino que diferentes grupos de investigación, en diferentes partes del mundo, están explorando vías paralelas y uno de ellos es el que obtiene el resultado. Pero las vías paralelas que han experimentado los otros grupos y personas también han sido necesarias para que se obtenga ese resultado.

Otro ejemplo en este sentido que se mencionó en el congreso SIS 2016 fue el siguiente. Imaginar una casa con cinco habitaciones y se sabe que la llave se ha perdido en una de las cinco. Hay cinco personas y se les dice que cada una mire en una habitación a la búsqueda de la llave. Una de esas cinco la ha encontrado, pero la ha encontrado gracias a lo que han hecho los cinco. Esto en la investigación

<sup>7</sup> Para más información: <http://amieedu.org/debate/index.php?topic=167.0>

<sup>8</sup> Para más información: <http://socialimpactsience.org/sis2016/>

pasa constantemente. Se trata de ver qué conexiones hay entre la investigación que cada persona lleve a cabo y otras investigaciones que son las que finalmente han encontrado el impacto concreto, pero que han necesitado que todas y todos hayan estado haciendo la tarea para la que les han financiado.

### 3.1.3. SIOR y Wikipedia

Hace unos meses se llegó a hacer un acuerdo entre SIOR y Wikipedia a partir del cual SIOR va a funcionar a través de Wikipedia. Wikipedia tiene más de 3.2 millones de usuarios registrados en todo el mundo, de los cuales unos 270.000 son usuarios activos que hacen como mínimo una edición al mes. La revista *Nature* publicó un artículo (Giles, 2005) donde compara 42 artículos/entradas de ciencia de la Enciclopedia Británica y de Wikipedia, llegando a concluir que el nivel de precisión de las dos fuentes era parecido. Las redes sociales, como es el caso de Wikipedia, están triunfando también en la ciencia. Eso significa que los científicos de Wikipedia, los *ambassadors*, también estarán evaluando los impactos sociales de nuestras investigaciones. Cuando una persona dice que en una empresa los resultados de la tal investigación han mejorado la situación, se pueden presentar datos que no corresponden directamente con lo que la persona ha planteado, o sí. Esto ya es posible que sea revisado, contrastado y modificado por otras personas. Es el **Open Peer Review**, que nos viene también al personal investigador como algo imprescindible. De esta forma, se tiende a dar voz a cualquier persona que tenga evidencias sociales de los resultados científicos de todas las investigaciones, también de las nuestras propias.

En este sentido democrático y de acceso abierto, el programa H2020 y el nuevo Programa Marco, el noveno, están avanzando cada vez más hacia exigir la publicación en abierto y gratuito de todos los resultados de todas las investigaciones. Por ejemplo, en los proyectos de investigación se puede dedicar una parte del dinero a pagar las cuotas de los artículos para que estén en abierto, en plataformas como PLOS, ya que, si no, las revistas con estas características cobran al usuario. La CE hace unos años que se unió a este movimiento liderado por PLOS y otros.

Los diferentes Estados Miembro y sus planes de investigación también se están adaptando a estas líneas de impacto del Horizonte 2020, que todavía son más intensas en el nuevo Programa Marco, en el noveno. A encargo del Plan Nacional I+D+i, el equipo de investigación del Proyecto RTD IMPACT-EV (IMPACT Consortium, 2015) entrevistó a los investigadores y las investigadoras principales de diferentes proyectos en España de las distintas áreas de conocimiento, debatiendo con ellos y

ellas, para que los y las evaluadoras tengan en cuenta la medición del impacto social de nuestros proyectos. Un ejemplo de esa adaptación de los Estados Miembro, en este caso España, a esas líneas europeas de impacto social es la financiación que se dedica a los retos, que imitan los *challenges* de la propia Comisión Europea. Otras reflexiones, avances y pasos serán necesarios, como los procesos y acciones para que esos criterios de impacto social se asuman en las evaluaciones.

#### 3.1.4. Las universidades

Existe una línea mundial de trabajo para que se incluya la evaluación del impacto social de las universidades para conseguir financiación para las mismas. El Reino Unido es el país más avanzado en este sentido. Los investigadores del Reino Unido buscan de forma imparable su impacto social, el de la investigación y el de la docencia. Las universidades tienen que evidenciar cómo sus egresados y egresadas mejoran la sociedad, cuánto la mejoran y qué actividades realizan para ello. Aunque el Reino Unido sea quien se ha lanzado con la medición del impacto de las universidades en Europa, es una corriente que está avanzando mucho a nivel mundial y es una clara línea de futuro.

Además del Reino Unido, hay diferentes ránquines de universidades y en las primeras del mundo, como el MIT o Harvard, ya se puede ver que en sus páginas web hablan de impacto, y no solo de la tecnología desarrollada en la universidad, sino también de las personas o del alumnado que trabajan y se forman en dichas instituciones. Se puede ver, por tanto, cómo en algún momento habrá que plantearse el impacto social de la propia docencia o de los propios profesionales que se forman en las universidades.

#### 3.2. ¿Cuándo se evalúa?

La respuesta a la pregunta sobre cuándo se evalúa el impacto social engloba tres momentos: *ex-post*, *in-itinere* y *ex-ante*.

La evaluación menos difícil del impacto social es la que se realiza *ex-post*, una vez se ha acabado el proyecto de investigación. Dicha evaluación se puede realizar a corto plazo y a largo plazo. Cada evaluación se efectúa evaluando el periodo intermedio entre la finalización de la investigación y el momento en el que se realiza la evaluación.

La evaluación *in-itinere* está teniendo mucha influencia. En los propios proyectos del H2020 se evalúa bastante durante el proceso, no es como antes que la tendencia era esperar hasta el final. Cada vez más, en esas evaluaciones de proceso se dan orientaciones para el cambio del curso de la investigación antes de que ésta acabe.

La evaluación más difícil y la que más exigen ahora al grupo de expertos es la evaluación *ex-ante*, donde no se evalúa el impacto de la investigación sino el posible impacto que va a tener un proyecto, antes de que se lleve a cabo. Por un lado, el problema viene de la dificultad que nadie puede prever el futuro de ese proyecto; sin embargo, tampoco se puede dejar de lado este tema y que el proyecto fracase. De ahí, la importancia de ir dotando de las máximas evidencias el apartado de *ex-ante* cada vez que se presente un proyecto, a la vez que ir diferenciándolo de lo que no es impacto social. Desde el punto de vista de la Dirección General de Investigación de la Comisión Europea, este enfoque es lógico, porque si no se seleccionan aquellos proyectos que vayan a tener impacto social, no se puede demostrar el impacto social de la investigación, lo que llevará a la pérdida de apoyo y financiación e incluso de los programas de investigación. Este es el reto actual ahora: cómo lograr prever, aprobar y financiar aquellos proyectos que en su conjunto vayan a demostrar impacto social.

### 3.3. Metodologías de evaluación

Las metodologías que se están desarrollando actualmente para evaluar el impacto social son diversas. Dentro de ellas, para este artículo se han seleccionado las que están centradas en el rol de los expertos y las expertas. Se trata de una combinación de metodologías de evaluación donde se incluye también la voz de otros sectores sociales expresada, por ejemplo, en las redes sociales, que son las que en estos momentos están introduciéndose.

#### 3.3.1. Presencia en las redes

La información compartida en las redes se usa cada vez más como fuente para analizar objetivos de estudio de diferentes tipos de investigación (Bastos, Raimundo & Travitzki, 2013). Por ejemplo, dentro del marco del grupo de expertos, se nos pidió que evaluásemos también la *relevancia*. A la Comisión Europea no solo le interesa que haya impacto social, sino sacar como prioridades de investigación en el 9º Programa Marco aquello que la sociedad considera *relevante* investigar (Cabré-Olivé, et al., 2017).

Hasta ahora, la identificación de lo que es relevante se ha hecho a través de consultas, las *public consultations*, de las que mucho personal investigador hemos participado. Consistían en preguntas como, por ejemplo: “¿Qué opináis sobre este tema?” o “Podéis incluir más cosas en este documento”, etc. Este mecanismo es adecuado, solo participan y responden las personas que están en el asunto, las que quieren que salga su prioridad o a quienes les interesa el programa de investigación científica. Pero así no llega a la ciudadanía.

Sin embargo, los resultados de las metodologías del análisis de redes sociales están siendo bastante positivos. Se está obteniendo muchísima información a través de las redes (sin que sea necesario gastar en encuestas), ya que allí las personas indican lo que les preocupa y es relevante. Y una vez que has creado el mecanismo de análisis de la información de esta manera, lo puedes ver muy rápidamente. De esta forma, a través del grupo de expertos hemos detectado cuestiones que no estaban cubiertas. Por ejemplo, en los objetivos de las Naciones Unidas –de referencia para la Comisión Europea para elaborar sus programas de investigación–, hemos encontrado dos objetivos: “*Open data*” y “*Learning to code*”, que no se habían tenido en cuenta y que, sin embargo, están muy presentes en las redes sociales.

### 3.3.2. Metodología SISM (Social Impact in Social Media). *Twitter analytics* y *Facebook analytics*

La Metodología SISM hace referencia a identificar las evidencias cualitativas y cuantitativas del impacto social de la investigación científica compartidas por la ciudadanía en Twitter y en Facebook.

Para identificar qué es lo que la sociedad considera más relevante, desde la Comisión Europea nos han pedido a los grupos de expertos que investiguemos formas baratas e hacerlo, y que luego se puedan incorporar directamente desde la propia Comisión Europea. Una de las formas que hemos introducido es *Twitter analytics* y *Facebook analytics* para ver cuáles son los temas que consideran relevantes las personas que utilizan esas redes sociales, que en la mayoría de los casos no corresponde con el perfil de las personas que responden a las *public consultations*. También se utiliza esta vía para ver si los temas que se están pensando proponer para los próximos programas de investigación son los temas que la sociedad considera relevantes. En la evaluación del impacto social, también se introduce *Twitter analytics*, *Facebook analytics* y Youtube, etc. para ver si el tipo de personas que no participa, hasta ahora, en los programas o los debates de investigación científica, habla del impacto social que ha tenido la investigación del Programa Marco.

## 4. Conclusión

La creación de las Ciencias Sociales, junto con las revoluciones democráticas del siglo XVIII, marca un momento histórico donde las personas deciden autogobernarse y, para ello, necesitan conocerse. Las ciencias sociales les ayudaban en ese propósito.

Recuperando ese sentido de las ciencias sociales y su base más humanista, la mejora de la sociedad no es solo un derecho humano, ni una opción de la investigación, sino un deber de las ciencias y de los científicos y científicas. El impacto de las ciencias sociales sobre la sociedad es necesario para volver a los objetivos por los que las ciencias sociales fueron creadas: analizar la sociedad con el objetivo de mejorar las vidas de los colectivos que la forman. En otras palabras, servir a la ciudadanía. Más allá de analizar por qué las realidades sociales tienen lugar, el deber de las ciencias sociales es desarrollar mecanismos de cambio y mejora de dichas realidades. El papel de las y los científicos sociales es, en este marco, el de conseguir impacto social en diálogo con las muy diversas personas que se beneficiarán de dicho impacto.

A lo largo de este artículo hemos podido ver la importancia de evaluar y medir el impacto social, así como diferentes mecanismos y estrategias para hacerlo de forma más efectiva, tanto para responder a los retos marcados desde la Comisión Europea como para configurar esos retos teniendo en cuenta las opiniones y necesidades de la ciudadanía. Además, hemos abordado la necesidad de cambiar el enfoque a la hora de preparar una propuesta de investigación, pensando mucho más qué impacto es el que se va a alcanzar y dando evidencias que apoyen esa expectativa.

Para que la sociedad confíe en las ciencias sociales y en sus científicos y científicas, necesita muestras del impacto de su trabajo. Asimismo, quienes deben beneficiarse de la investigación social, necesitan sentir que sus voces son escuchadas y sus necesidades son tenidas en cuenta a la hora de elaborar los programas de investigación y definir los retos a los que las instituciones nacionales y europeas pretenden dar respuesta a través de la ciencia. Planteándonos estas claves y respondiendo a ellas, cumplimos mejor con nuestro cometido de servir a la sociedad y a los grupos más vulnerables de la misma. Es así como las ciencias sociales recuperan su más profundo sentido.

## 5. Referencias bibliográficas

- ARCHICK, K. (2017) *The European Union: Current Challenges and Future Prospects*. Congressional research service Report. Retrieved from: <https://fas.org/sgp/crs/row/R44249.pdf>
- BASTOS, M.T., RAIMUNDO, R., y TRAVITZKI, R. (2013) Gatekeeping Twitter: Message Diffusion in Political Hashtags. *Media, Culture & Society*, 35(2), 260–270.
- CABRÉ OLIVÉ, J., FLECHA GARCÍA, R., IONESCU, V., PULIDO, C., y SORDÉ–MARTÍ, T. (2017) Identifying the Relevance of Research Goals through Collecting Citizens' Voices on Social Media. *International and Multidisciplinary Journal of Social Sciences*, 6(1), 70–102. doi: 10.17583/rimcis.2017.2652
- ELSTER, J. (1998) *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press.
- EUROPEAN COMMISSION (2015) *Horizon 2020 indicators. Assessing the results and impact of Horizon 2020*. Retrieved from: <https://www.ffg.at/sites/default/files/downloads/page/horizon2020indicators.pdf> (accessed April 25, 2017)
- FLECHA, R., SOLER–GALLART, M., y SORDÉ, T. (2015) “Social impact: Europe must fund social sciences”. *Nature*, 528(7581), 193–193. <http://doi.org/10.1038/528193d>
- GILES, J. (2005) “Internet encyclopaedias go head to head”. *Nature*, 438, 900–901 doi: 10.1038/438900<sup>o</sup> Available at: <http://www.nature.com/nature/journal/v438/n7070/full/438900a.html?foxtrotcallback=true>
- HABERMAS, J. (1987) *The theory of communicative action. V. 2. Lifeworld and system: A critique of functionalist reason*. Boston, MA: Beacon Press.
- HUSSERL, E. (2010) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo libros. ISBN: 9789875742741.
- IMPACT–EV CONSORTIUM (2015) *Policy Brief on SSH Research Impact Assessment*. Retrieved from: [http://impact-ev.eu/wp-content/uploads/2016/01/policy-brief\\_v311215\\_19\\_b.pdf](http://impact-ev.eu/wp-content/uploads/2016/01/policy-brief_v311215_19_b.pdf) (accessed April 26, 2017).
- PUIGVERT, L., CHRISTOU, M., y HOLFORD, J. (2012) “Critical Communicative Methodology: including vulnerable voices in research through dialogue”. *Cambridge Journal of Education*, 42(4), 513–526. <http://doi.org/10.1080/0305764X.2012.733341>

REALE, E., AVRAMOV, D., CANHIAL, K., DONOVAN, C., FLECHA, R., HOLM, P., LARKIN, C., LEPORI, B., MOSONI-FRIED, J., OLIVER, E., PRIMERI, E., PUIGVERT, L., SCHARNHORST, A., SCHUBERT, A., SOLER, M., SOÓS, S., SORDÉ, T., TRAVIS, C., y VAN HORIK, R. (2017) "A review of literature on evaluating the scientific, social and political impact of social sciences and humanities research". *Research Evaluation*, rvx025. doi: <https://doi.org/10.1093/reseval/rvx025>

SEN, A. (1977) "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory". *Philosophy & Public Affairs*, 6(4), 317–344.

SOLER-GALLART, M. (2017) *Achieving Social Impact. Sociology in the Public Sphere*. Springer Briefs in Sociology. Springer International Publishing AG. ISSN: 2212-6368.

WEBER, M. (1922) *Economy and Society*. University of California Press.

## ESTUDIOS

---

### Las raíces de la protesta. Algunas lecciones de Catonsville, 50 años después

Andrés García Inda<sup>1</sup>

**Resumen:** El 17 de mayo 2018 se cumplieron 50 años del caso de “los nueve de Catonsville”, un acto de protesta que tuvo lugar en Estados Unidos y que se convirtió inmediatamente en una referencia del movimiento pacifista en todo el mundo. La efeméride puede ser también una oportunidad no sólo para conmemorar ese hecho (en el sentido de celebrarlo o recordarlo), sino para rememorarlo, y poder así re-aprender del mismo, de sus contradicciones y sus límites.

**Palabras clave:** *Protesta, no violencia, desobediencia civil, Catonsville, Berrigan.*

**Fecha de recepción:** 27 de abril 2018.

**Fecha de admisión definitiva:** 19 de julio de 2018.

#### **The roots of the protest. Some lessons from Catonsville, 50 years later**

**Abstract:** On May 17, 2018, 50 years of the case of “the nine of Catonsville” were fulfilled, an act of protest that took place in the United States and that immediately became a reference of the pacifist movement in the whole world. The event can also be an op-

#### **Les origines de la manifestation. Quelques leçons de Catonsville, cinquante ans plus tard**

**Résumé:** Le 17 mai 2018 marquait le 50e anniversaire de l’affaire «Les Neuf de Catonsville», un acte de protestation qui a eu lieu aux Etats-Unis et qui est immédiatement devenu une référence pour le mouvement mondial

---

<sup>1</sup> Profesor titular de Filosofía del Derecho. Facultad de Derecho. Universidad de Zaragoza (España). Email: agi@unizar.es

portunity not only to commemorate that event (in the sense of celebrating or remembering it), but also to remember it, and thus be able to relearn it, its contradictions and its limits.

**Key words:** *Protest, nonviolence, civil disobedience, Catonsville, Berrigan.*

pour la paix. L'éphéméride peut aussi être l'occasion non seulement de commémorer ce fait (dans le sens de le célébrer ou de s'en souvenir), mais aussi de le repenser, et donc d'en réapprendre, de ses contradictions et de ses limites.

**Mots clé:** *Manifestation, non-violence, désobéissance civile, Catonsville, Berrigan.*

*"el precio de la revolución es olvidar la revolución"*  
D. BERRIGAN (1972, p. 137)

## I

Sea por algún tipo de *horror vacui* existencial, o por imperativo mismo de nuestra condición humana, la necesidad de la memoria nos lleva inevitablemente a buscar referencias y anclajes en el espacio y en el tiempo, que no solo nos permitan recuperar –o no perder– lo ya pasado, sino pensar o proyectar hacia el futuro. La memoria al fin y al cabo, como se sabe, no es únicamente recuerdo hacia atrás –hacer memoria– sino mirada hacia delante, que no sólo actualiza, sino que trata de mantener viva una obra del pasado que, como diría W. Benjamin, “no está cancelada”. En 2018 se cumplieron cincuenta años del caso de “los nueve de Catonsville”, un acto de protesta que tuvo lugar en Estados Unidos y que se convirtió inmediatamente en una referencia del movimiento pacifista en todo el mundo, y la efeméride puede ser también una oportunidad no sólo para conmemorar ese hecho (en el sentido de celebrarlo o recordarlo), sino para rememorarlo, y poder así re–aprender del mismo, de sus contradicciones y sus límites, con la ventaja que además da la distancia en el espacio y el tiempo.

A pesar de esa distancia, para algunos el caso será de sobra conocido<sup>2</sup>; para

---

<sup>2</sup> En Estados Unidos, el caso de los nueve de Catonsville es ampliamente conocido y a ello ha contribuido, además, la extensa bibliografía existente tanto acerca del propio caso como, sobre todo, relativa a los más conocidos de sus protagonistas, los hermanos Daniel y Philip Berrigan, sobre los que, además de la propia producción bibliográfica (el jesuita Daniel Berrigan fue un prolífico autor como poeta y ensayista) existe una importante literatura biográfica. Entre ella, quizás el trabajo más completo es el libro de M. POLNER & J. O'GRADY (1998), aunque también pueden ser de especial interés,

otros muchos, sin embargo, resultará nuevo. Recordémoslo sumariamente: el 17 de mayo de 1968, sobre las doce y media de la mañana, siete hombres y dos mujeres irrumpieron en la oficina del servicio de reclutamiento militar de la localidad estadounidense de Catonsville, metieron rápidamente todos los expedientes que pudieron en unas papeleras de metal y salieron corriendo al aparcamiento que había en el exterior, donde prendieron fuego a los archivos con napalm casero, para protestar contra la guerra de Vietnam. Luego se santiguaron y se pusieron a rezar, esperando la llegada de la policía.

Los más conocidos de los nueve eran los hermanos Philip y Daniel Berrigan. Ambos eran sacerdotes católicos; el primero de la Congregación de sacerdotes misioneros de san José y el segundo de la Compañía de Jesús. Ambos eran conocidos por su compromiso activo en el movimiento por la paz y los derechos civiles y en el caso de Daniel, además, por su actividad intelectual (ya era un poeta “consagrado”, podríamos decir, tras el reconocimiento que le supuso el premio Lamont en 1957, y en 1968 trabajaba en el servicio religioso de la prestigiosa Universidad de Cornell). A ellos se sumaban Thomas Lewis (un joven artista que trabajaba como profesor en Baltimore), George Mische (dedicado a la cooperación gubernamental al desarrollo en América Central), John Hogan (un exmisionero de la orden de Maryknoll con la que había trabajado siete años en Guatemala), Thomas Melville (que también había sido misionero de los Maryknoll en Guatemala con Hogan) y su mujer, Marjorie Melville (una antigua monja), Mary Moylan (enfermera, que había trabajado en Uganda con una orden católica) y David Darst (el más joven de todos, religioso lasalliano).

No era la primera vez que algunos de ellos tomaban parte en una acción de protesta. De hecho, en lo que podría ser el precedente inmediato de Catonsville, Philip Berrigan y Thomas Lewis estaban pendientes de juicio por haber vertido sangre y pintura roja en los ficheros de otra oficina de reclutamiento militar de Baltimore, en octubre de 1967, junto a David Eberhardt y James Mengel. Ni tampoco era la

---

entre otros muchos, J. DEAR ed. (1996), S. HALPERT & T. MURRAY, eds. (1972), W. STRINGFELLOW & A. TOWNE (1971) y, más recientemente, J. FOREST (2017). En español, permítasenos la autocita, remitimos a A. GARCÍA INDA y B. ARIZTI MARTÍN (2010). A la popularidad del caso de “los nueve”, además de la ingente producción bibliográfica, ha contribuido también el relato del mismo a través de diversas formas de cultura popular como el teatro –la obra sobre el proceso judicial escrita por el propio Daniel BERRIGAN, publicada inicialmente en 1970 y sobre la que existe versión en español (2008)–, el cine –la versión cinematográfica de la obra de teatro de D. Berrigan, de 1972 (producida por G. Peck y dirigida por Gordon Davidson), hay que sumar dos documentales recientes: *Investigation of a Flame*, de Lynne SACHS (2002) y *Hit & Stay*, de Joe TROPEA y Skizz CYZYK (2014)– o la música –la canción “I had no right”, de Dar WILLIAMS. A día de hoy la reconstrucción más completa de “los nueve de Catonsville” es la de S. F. PETERS (2012).

primera vez que los católicos se manifestaban públicamente contra la guerra. Pero el caso de “los nueve” despertó inmediatamente una importante controversia tanto en el seno de la comunidad católica como en el movimiento por la paz.

Parte de esa controversia venía dada, indudablemente, por el hecho de que los nueve se manifestaran, al menos en ese momento, como activistas católicos. No en vano, la intención de todos ellos era denunciar no sólo la guerra del Vietnam, sino también la situación en Centroamérica; y no sólo la responsabilidad del gobierno norteamericano, sino también la complicidad de la Iglesia Católica. Pero, sobre todo, fue la dimensión simbólica de la acción y su difusión mediática lo que propició el debate. Como han señalado varios autores, el cambio en la estrategia del movimiento pacifista en los años sesenta venía animado por la experiencia del movimiento de los derechos civiles, que había apostado por violar la ley como una forma para cambiarla y además, y sobre todo, los movimientos de protesta habían entendido hacía tiempo que la eficacia de su acción reposaba en buena medida en su capacidad para llamar la atención de los medios de comunicación y, por encima de todo, de la naciente televisión. Los nueve de Catonsville buscaban ese impacto y esa eficacia simbólica. Se trataba sobre todo de apelar a las conciencias. De nada servía la protesta si no conseguía comunicar su mensaje; de ahí la importancia de buscar el *medio* que lo hiciera, llamando la atención.

Así, “la banda de los Berrigan”, como llegaron a llamarla algunos, precipitó una importante discusión en torno a los límites y posibilidades de la protesta, el respeto a la ley y la violencia simbólica de la acción, es decir, sobre el sentido de la resistencia y la desobediencia civil. Para unos, la acción de los nueve suponía una peligrosa deriva hacia la violencia; otros, en cambio, no compartían la dimensión sacrificial, romántica e incluso litúrgica de la misma, y preferían formas más pragmática de protesta. Entre las estrategias electorales de los más liberales, o la argucia y la revuelta callejera del “*hit and run*” (golpea y huye) de los más radicales, la acción de Catonsville parecía inaugurar una nueva forma de protesta, que algunos caracterizarían como “*hit and stay*”. El debate se prolongaría en el proceso judicial que se siguió en octubre de 1968 y concluyó con la condena de los acusados<sup>3</sup>. Y posteriormente con la negativa a entrar en prisión y el paso a la clandestinidad durante un tiempo, lo que venía a cuestionar también la consideración del mismo como una forma de desobediencia civil (ya que chocaría con el carácter no violento de la misma).

---

<sup>3</sup> Sobre el juicio de los nueve de Catonsville, además de la obra de teatro de Daniel BERRIGAN (2008), cfr. F. du Plessix GRAY (1970, pp. 134–228), J. F. & R. BANNAN (1974, pp. 124–150) o S. F. PETERS, (2012, pp. 158–251), entre otros.

## II

¿Era la de “los nueve” una acción de protesta o un caso de vandalismo?, se preguntaron muchos al tener noticia de los hechos. ¿O ambas cosas? ¿Y qué es lo que diferenciaba entonces una cosa de otra?

Uno de los que reaccionaron negativamente a la protesta de Catonsville nada más llevarse a cabo fue el novelista Walker Percy, para quien la acción de los nueve, con su liturgia de fuego, recordaba inevitablemente la estética de las acciones del Ku Klux Klan. Estos, pensaba Percy, los “Klansmen”, también podrían argüir razones de conciencia para defender sus actividades; todos ellos hacían lo que hacían por (su) Dios y por su país: ¿Cómo convencer entonces a los racistas y segregacionistas del KKK de que ellos debían ir a prisión y los Berrigan no?, se preguntaba el escritor norteamericano<sup>4</sup>. La diferencia no parecía estar en los medios utilizados o en la “forma” para defender sus ideas; la diferencia en todo caso, diríamos nosotros, estaba en la ideas mismas.

Esto es algo que quizás convenga seguir reteniendo hoy día, en nuestro tiempo, en el que la “protesta no-violenta” parece haberse convertido en una mera técnica de movilización y acción social, apta presuntamente para perseguir y legitimar cualquier propósito. Cualquiera puede defender sus ideas, se dice, sean cuales sean esas ideas, con tal de hacerlo pacíficamente. Y de ahí que en nuestros convulsos días todos se esfuercen en defender el carácter pacífico y no-violento de sus movilizaciones. Del mismo modo que se dice que cualquiera puede “imponer” sus ideas siempre que lo haga “democráticamente”, la no-violencia se convierte también en un recurso técnico que sirve para promover y “santificar” cualquier fin, incluyendo la defensa de privilegios, la restricción de derechos ciudadanos, la segregación o la exclusión de la comunidad moral o política. Basta con “aprender” y entrenar esa técnica y desarrollarla oportunamente en la calle. Pero al igual que la decisión democrática no es ilimitada –al menos desde un punto de vista teórico–, toda vez que si no, paradójicamente, podría decidirse también lo no democrático (Ernesto Garzón Valdés habla en ese sentido de la democracia como institución “suicida”), del mismo modo tampoco la protesta o la acción noviolenta podría ser un medio para la consecución de un fin “violento”.

Con otras palabras, pacíficamente no se puede perseguir cualquier propósito, o la estrategia misma deja de ser “pacífica” (aunque aparente serlo). La deriva

<sup>4</sup> Cfr. J. FOREST (2017, p. 119) y S. F. PETERS (2012, pp. 9 y 124).

pragmática del proceso de racionalidad occidental ha tendido a interpretar la no-violencia en clave instrumental, como un medio, una técnica o una estrategia dirigida a la consecución de unos objetivos, cualesquiera que fueran estos; pero en sus orígenes —y en los de sus principales referentes como M. Gandhi o M. L. King— la no-violencia no es tal cosa: no es una simple técnica, o una mera táctica de movilización social, sino más bien una apuesta vital, o el compromiso con una forma de vida, que enraíza en un marco moral y espiritual determinado, y que incluye no solo una teleología sino incluso una “teología” (entre cuyas claves fundamentales estarían la afirmación de la dignidad de la persona, la atención a las víctimas, la búsqueda de la reconciliación y el reconocimiento mutuo, el respeto a la verdad, etc.) de la que deriva una concepción del mundo y de la realidad<sup>5</sup>. Evidentemente, el marco moral o las raíces espirituales (que no necesariamente “religiosas”) de la protesta no era el mismo en el caso de “los Berrigan” que en el de “los Klansmen”.

Esto es algo sobre lo que los hermanos Berrigan, habían reflexionado expresamente. En Noviembre de 1964, ambos (aunque no el resto de los actores de Catonsville) participaron en un pequeño encuentro o retiro en Kentucky, en el monasterio de Getsemaní, invitados por Thomas Merton, con el objetivo de reflexionar precisamente sobre el sentido de la protesta, sobre sus raíces y sus objetivos<sup>6</sup>. ¿Con qué derecho protestamos?, les preguntaba Merton. Y al plantearles esa cuestión, recuerda Jim Forest, les obligaba a considerar que la protesta, para ser legítima, tiene que generar una esperanza o un impacto constructivo en los demás y, sobre todo, en aquellos que se sienten amenazados o asustados por ella:

*Después de todo, lo que la protesta, en el mejor de los casos, tiene como objetivo no es solo hacer un ruido disidente, sino ayudar a otros a reflexionar sobre nuestro orden social y la dirección en la que vamos. El manifestante debe recordar que nadie se convierte por la ira, la superioridad moral, el desprecio o el odio. Uno tiene que usar el martillo de la protesta cuidadosamente. La protesta puede retroceder, endurecer a las personas en su oposición y sacar lo peor de los demás<sup>7</sup>.*

Porque ese es el objetivo de la protesta no violenta de los Berrigan: la conversión del otro. Y eso pasa necesariamente por la propia conversión. De ahí que la figura

---

<sup>5</sup> Cfr. por ejemplo, entre otros, J.-M. MULLER (2004) o B. QUELQUEJEU (2010).

<sup>6</sup> Además de los dos hermanos Berrigan y del propio Merton, en el encuentro participaron Jim Forest, Tom Cornell, John Howard Yoder y Abraham J. Muste. Cfr. una crónica de la génesis y desarrollo de dicho retiro en G. OYER (2014).

<sup>7</sup> J. FOREST (2017, pp. 69–70).

de referencia que sirviera para la reflexión sobre las raíces de la protesta fuera la del objeto de conciencia (y mártir) Franz Jagerstätter. El acto de protesta no puede desvincularse de la propia vida.<sup>8</sup>

Por el contrario, en general la filosofía moral y política contemporánea tiende a fundamentar la legitimidad de la protesta en la *corrección* de los medios, independientemente de la *bondad* de los fines, cuando, en realidad, la simple identificación o justificación de un “derecho” a protestar ya conlleva una concepción particular de la vida buena. R. Gargarella, por ejemplo, a propósito de la penalización de determinadas protestas en Argentina (escraches, cortes de carreteras, etc.) critica la “ceguera” de la que llama “concepción dependiente” o “débil” de los derechos, que recurre a la idea de bien –el “bien común”– para justificarlos porque, en su opinión, esa idea no sirve sino para limitar o restringir la libertad en beneficio de la moral de la mayoría<sup>9</sup>. Y aunque subraya la diferencia entre moral “válida” y moral “vigente” el propio Gargarella confunde ambas al identificar la idea de “bien común” sólo con la moral vigente. Gargarella sostiene que la protesta debe ser protegida en tanto en cuanto activa el “nervio” o la “vitalidad del sistema democrático”, pero entendiendo ésta no únicamente como la expresión de la voluntad de la mayoría, sino también como fundamento del respeto a las minorías:

*la primera función de los jueces es la de proteger a las minorías, y especialmente a las minorías que critican a la autoridad pública, y más todavía a aquellas que protestan por una violación de derechos básicos, y aún más a aquellas que lo hacen a partir de una situación de serias dificultades expresivas*<sup>10</sup>.

¿Y no es esta, la protección de las minorías y sus derechos básicos, una deseable idea del bien al que tender? De hecho, y a pesar de Gargarella, el “nervio” o la “vitalidad democrática” de la protesta hoy día suele ser un argumento utilizado a menudo por los populismos de diverso signo para limitar la libertad y los derechos individuales.

<sup>8</sup> Como diría más tarde D. Berrigan, el primer paso para justificar la violencia es negar que uno la ejerce: “para matar y llamar a la política de asesinatos, debes justificar el asesinato. Y la mejor manera de justificar el asesinato es negando que uno mate en absoluto. La mano firma la sentencia de muerte, la mente la rompe, niega que exista. Y alguien muere –siempre, inevitablemente, los niños, los viejos, los indefensos”. Cit. en J. FOREST (2017, p. 201). Del mismo modo, el primer paso para combatir la violencia es reconocer la propia.

<sup>9</sup> R. GARGARELLA (2005, pp. 36–38).

<sup>10</sup> R. GARGARELLA (2005, p. 57).

La cuestión, por lo tanto, no reside únicamente en la corrección de los medios utilizados, sino también en la bondad de los fines perseguidos, lo que nos obliga a debatir sobre ellos. Frente a las limitaciones de las perspectivas tradicionales – sean liberales o comunitaristas–, el filósofo norteamericano Michael Sandel insiste en que la justificación de los derechos –y el “derecho” a la protesta sería uno de ellos, y fundamental: “el primer derecho”, al decir de Gargarella– radica en la importancia moral de los bienes que protegen o los fines que persiguen:

*Los liberales, para quienes la defensa de los derechos debería estar basada en un argumento neutral con respecto a todas las doctrinas morales y religiosas sustantivas, y los comunitarios, para quienes los derechos deberían fundamentarse sobre los valores sociales imperantes, cometen un error similar: ambos tratan de evitar todo juicio u opinión sobre el contenido de los fines promovidos por tales derechos. Pero las suyas no son las únicas alternativas. Una tercera posibilidad, más plausible a mi juicio, es que los derechos se justifiquen por la importancia moral de los fines que pretenden satisfacer<sup>11</sup>.*

De ahí que la cuestión no sea simplemente cómo es la protesta, sino también el para qué de la misma: ¿qué es lo que realmente persigue o defiende la protesta? Por ejemplo, como decíamos antes, hay movilizaciones que persiguen o tienen efectos inclusivos y otras que son segregadoras y excluyentes; las hay que buscan mantener determinados privilegios y las hay que lo que quieren es eliminarlos; las hay que aspiran al reconocimiento y ampliación de la ciudadanía y los derechos y otras lo que persiguen es su fragmentación; o, por utilizar los términos de S. Abrams y J. Haidt, las hay que ejercen una fuerza centrípeta o aglutinadora y las hay que tienen un efecto centrífugo o disgregador. Haidt recuerda cómo en su momento se pensaba que el movimiento de los derechos civiles de los años 60 –y vinculado a él podríamos hacer referencia a las movilizaciones pacifistas contra la guerra del Vietnam– era divisivo o centrífugo.

*Pero el discurso de King –dice Haidt– es uno de los más famosos de la historia de Estados Unidos precisamente porque presentó nuestro mayor fracaso moral como una oportunidad de redención centrípeta<sup>12</sup>.*

El problema que señala Haidt es que gran parte de la indignación que surge de las políticas de identidad actuales tiene un efecto centrífugo o disgregador.

---

<sup>11</sup> M. SANDEL (2008, p. 8).

<sup>12</sup> J. HAITT (2018, p. 16).

## III

Pero incluso estando de acuerdo en los fines de la misma, la cuestión de los medios de la protesta también suscitan importantes interrogantes. En el caso de los nueve de Catonsville, al igual que W. Percy, dos grandes amigos de los Berrigan y defensores de su causa –Dorothy Day y Thomas Merton–, aunque luego les apoyarían<sup>13</sup>, también reaccionaron inicialmente con grandes dudas y perplejidad ante la posible “deriva” violenta de su acción. Ya hemos dicho que, vista en perspectiva, la acción de “los nueve” respondía claramente a la estrategia del movimiento pacifista y en defensa de los derechos civiles, que apostaba por violar la ley y llamar la atención de los medios para provocar la reflexión y el cambio, incluso llenando las cárceles de disidentes hasta forzar la decisión del gobierno de parar la guerra. Y eso pasaba, como se había puesto de manifiesto en el encuentro con Merton, por la propia conversión y entrega personal. No es que tuvieran una misión en la vida –podríamos decir hoy con palabras de X. Zubiri– es que su propia vida era la misión. Pero si hoy vemos no solo con respeto y aprecio, sino incluso con admiración, la acción de los nueve de Catonsville, es porque esa llamarada –con sus límites y contradicciones– sigue teniendo fuerza para iluminar la realidad actual, es decir, nuestros propios límites y contradicciones de *nuestra* protesta.

En la acción de los nueve de Catonsville ya aparecían como “tentaciones” posibles derivas de la protesta que hoy día, en muchas ocasiones, se han confirmado y extendido. Cuando menos podríamos hablar de tres: la profesionalización y monopolización de la protesta, la espectacularización de la misma y la banalización de la violencia.

La primera de esas derivas o tentaciones de la protesta es la de la *profesionalización y monopolización* de la misma. Ciertamente en el ánimo de la movilización no violenta está la idea de que ésta tiene que estar enraizada en la vida; no es, como decíamos antes, una mera técnica de acción social, sino una apuesta o un

<sup>13</sup> Inicialmente, tanto D. Day como Th. Merton sentían que la acción de Catonsville desbordaba el espíritu y la letra del compromiso con la no violencia. Dorothy Day tendría más adelante la oportunidad de matizar su crítica y de apoyar a los Berrigan y sus compañeros durante el proceso y la estancia en prisión. Merton advertía los peligros de una “escalada” de acciones y una búsqueda de provocación que pervertiría el sentido profético de la acción no violenta. Para él, la acción de “los nueve” era más el efecto de una sociedad traumatizada, el resultado del miedo, que una respuesta al mismo y para él, como se sabe, todo el origen de la violencia estriba en el miedo. Merton, además, no tendría oportunidad de seguir reflexionando al respecto ya que falleció en diciembre de 1968. Cfr. J. FOREST (2017, pp. 121–122) y S. F. PETERS (2012, pp. 126–130).

compromiso vital<sup>14</sup>. El problema es que, dadas las condiciones de la misma, la movilización o la protesta quede al final en manos de determinados referentes que monopolizan el sentido de la misma acción. Esto es algo que más adelante, algunos reprocharían, tal vez injustamente, al protagonismo de los Berrigan. Pero hoy día es palpable en buena parte de los movimientos de protesta. La generalización por ejemplo del término “activista” incluso como un mérito profesional es muy reveladora de esa tendencia, que vendría a ser el reverso de la profesionalización de la política.

La segunda deriva a la que hacíamos referencia es lo que podríamos llamar *la espectacularización de la protesta*. Ya hemos dicho que “los nueve”, en consonancia con las acciones del movimiento pacifista y de derechos civiles, buscaban un impacto simbólico, llamando la atención de los medios de comunicación y sobre todo, entonces, de la televisión. La desobediencia a la ley, la teatralidad (y sacramentalidad) del gesto utilizado, también tienen que ver con ese impacto. El problema es, como sospechaba Thomas Merton, que ello nos conduzca a una escalada en la que la protesta queda convertida en espectáculo. No son pocos los ejemplos actuales que pueden aducirse a este respecto (ya sea del movimiento pacifista, ecologista o feminista, por ejemplo). El riesgo es que cuando ese impacto se convierte en el eje de la acción, el sentido de la misma acaba por desvirtuarse:

*Estas formas de protesta buscan dar la nota para captar la atención del público y de ese modo sus acciones tienen a convertirse en apariciones impactantes. Sus actores quieren atrapar los focos y las miradas, quieren despertar la atención, pero inducen a quedarse con lo superficial, en el mero espectáculo. De alguna manera, se trivializan los actos como si fueran escenas de una película más. Las palabras se quedan en el golpe de efecto como propaganda sin información. Su protesta quiere ser reivindicación política, pero con esas formas de acción banalizan la reflexión crítica. Necesitan decir mensajes cortos, acciones que quepan en informativos globales, optan por la simplificación y la superficialidad. Protestan y consiguen situar su ‘performance’ como un acto más de publicidad en esta sociedad de consumo<sup>15</sup>.*

En nuestros días, la televisión o los medios tradicionales de comunicación de los años 60 han sido sustituidos por las redes sociales y las acciones espectaculares se

---

<sup>14</sup> Recordemos que Gandhi afirmaba que la no violencia en realidad es un atributo del alma y que, por lo tanto, tiene que ser practicada en todos los ámbitos de la vida; de lo contrario, no tiene valor o no es tal no violencia (M. GANDHI 2004, p. 67). Daniel Berrigan, por su parte, mantenía cierto escepticismo o distancia crítica respecto a la imagen del “activista a tiempo completo”; cfr. J. FOREST (2017, pp. 309–310).

<sup>15</sup> Ch. MARCUELLO (2015, p. 74).

ven a menudo suplantadas por relatos emocionales, aunque sean absolutamente falsos o irreales. Pero la deriva no ha hecho sino aumentar, porque lo que se olvida es que en el núcleo de la protesta de los Catonsville estaba la idea de que la búsqueda de la justicia tiene que estar indisolublemente unida al respeto y a la búsqueda de la verdad. No olvidemos que el propio Gandhi traducía el término *satyagraha* como la “fuerza de la verdad”<sup>16</sup>.

Una tercera deriva o riesgo de la protesta, cuando pierde sus raíces, es *la banalización de la violencia*. Ya estaba presente en Catonsville (era una de las principales preocupaciones de Dorothy Day y Thomas Merton) y se mostró posteriormente en lo que fue el juicio de “los siete de Harrisburg”<sup>17</sup>. En realidad toda desobediencia a la ley constituye una forma de violencia; pero no toda forma de violencia es igual, claro está (física o psicológica, directa o indirecta, intencional o no, manifiesta y latente...). Y es cierto que, como dice R. Gargarella,

*no podemos esperar –y mucho menos exigir– que la disidencia presente su protesta de forma limpia y silenciosa como si estuviera escribiendo una nota editorial en el periódico. Es habitual que sus demandas tomen formas disruptivas no porque quienes disienten*

<sup>16</sup> M. GANDHI (2004, p. 265). En su análisis sobre la era de la indignación en la que vivimos actualmente y los conflictos surgidos en las universidades norteamericanas a propósito de las políticas de identidad, el psicólogo J. HAIDT (2018, p. 17) escribe:

*ahora los alumnos que se gradúan en departamentos que priorizan la justicia social sobre la búsqueda desinteresada de la verdad solo reciben una lente –el poder– y se les dice que la apliquen a todas las situaciones. Todo trata del poder. Cada situación debe analizarse a partir de la teoría de que la mala gente actúa para preservar su poder y privilegios sobre la buena gente. Eso no es una educación. Es la inducción a una secta, una religión fundamentalista, una visión paranoica del mundo que separa a la gente y los manda por el camino de la alienación, la ansiedad y la impotencia intelectual.*

<sup>17</sup> Una vez juzgado el caso de Catonsville y encarcelados sus protagonistas (salvo Mary Moylan, que permaneció prófuga durante más de diez años), la ansiedad y la búsqueda de nuevas vías de acción eficaces llevó a Philip Berrigan y a algunos de sus simpatizantes a imaginar formas de protesta que incluían el secuestro o “arresto ciudadano” de Kissinger o la destrucción de conductos de ventilación de edificios gubernamentales. Aunque se trataba de meras especulaciones, las conversaciones –a través de las cartas de Philip– acabaron en conocimiento del FBI que llevó el caso a los tribunales presentando cargos por terrorismo. El juicio contra “los siete de Harrisburg” (Philip Berrigan, un profesor universitario, tres sacerdotes católicos y dos religiosas) tuvo lugar a principios de 1972 y aunque finalmente todos fueron absueltos de los cargos de conspiración, resultó enormemente doloroso para el movimiento pacifista y lo que entonces ya se denominaba la *Catholic Left*. Philip Berrigan reconoció haber cometido errores importantes al relativizar la violencia o convertir la no violencia únicamente en una táctica, e hizo votos de no especular ni comprometerse jamás en acciones en las que alguna persona pudiera resultar herida. Utilizando las palabras de Thomas Merton, posiblemente “los siete” habían estado a punto de sucumbir a “la idolatría de los resultados”. Sobre el caso de los siete de Harrisburg cfr. J. NELSON & R. J. OSTROW (1972), Ch. A. MECONIS (1979) ó M. POLNER & J. O’GRADY (1998, pp. 266 ss).

*o protestan gusten de generar conflicto, sino simplemente porque necesitan que se les escuche*<sup>18</sup>.

¿Pero cuándo esa violencia genérica contra la ley convierte a la protesta misma en una acción violenta y reprochable? De hecho, una de las características de la desobediencia civil, entendida como una forma de protesta *legítima* radica precisamente en su *carácter no violento*. ¿Y cuándo podemos decir que se da éste?

Para J. F. Malem Señá,

*para que haya desobediencia civil es necesario que no haya violencia física, amenazas, coacciones, intimidación o cualquier otro tipo de presiones que restrinjan o eliminen la autonomía de las personas. Es necesario, también, que el desobediente civil no responda con violencia a la acción de los agentes del Estado y que una vez pronunciadas las sentencias, se someta a las decisiones jurisdiccionales, tratando siempre de alcanzar, en el ámbito de lo político, acuerdos consensuados; nunca imponiendo sus propios puntos de vista*<sup>19</sup>.

En el caso de “los nueve”, si tomamos como referencia esa definición, surgen tres dudas que fueron ya ocasión de debate en su momento: la primera, relacionada con el forcejeo que en el curso de la acción los manifestantes habían tenido con los funcionarios de la oficina de reclutamiento (especialmente entre P. Berrigan y la Sra. Murphy)<sup>20</sup>; la segunda con la destrucción de los archivos (que no solo era destrucción de propiedad gubernamental sino que, como algunos pusieron de manifiesto durante el juicio, podía afectar a los derechos de algunos de los jóvenes cuyos datos estaban en esos ficheros<sup>21</sup>); y la tercera con la decisión de algunos de “los nueve” de evitar la entrada en prisión una vez conocida la condena y pasar a la clandestinidad, lo que convertiría a la acción de los nueve en una forma de desobediencia o disidencia revolucionaria. Pero realmente, la intención de quienes pasaron a la clandestinidad no era realmente eludir la entrada en prisión —que eran conscientes de que se iba a producir antes o después— ni oponerse por la fuerza a las decisiones de los jueces, sino, más bien, tratar de prolongar el debate o la tensión mediática —el “espectáculo”— generado tras el juicio. Y vista en

---

<sup>18</sup> R. GARGARELLA (2015, p. 30).

<sup>19</sup> J. F. MALEM (1988, p. 72).

<sup>20</sup> S. F. PETERS (2012, pp. 102–103, 131–134 y 204–205).

<sup>21</sup> En lugar de impedir el reclutamiento, la quema de ficheros acababa perjudicando a algunos de los jóvenes en beneficio de otros (en ocasiones los más pobres). Cfr. S. F. PETERS (2012, p. 251).

perspectiva, la acción de Catonsville no puede ser calificada de violenta en sentido estricto, lo que no quiere decir que no resulte conflictiva.

Y si ese elemento de la violencia no está presente en la acción es quizás porque en la intención de los nueve desobedientes quería excluir en todo momento el ejercicio de la fuerza, evitando cualquier tipo de amenaza o coacción sobre los demás. Los Berrigan y sus compañeros lo que trataban era de llamar la atención para convencer al otro; de ahí que la acción fuera pública, abierta, en un pequeño grupo, a diferencia de otro tipo de acciones que buscan el anonimato o la presión de los grandes grupos, en los que la fuerza de la razón se convierte en la razón de la fuerza y la responsabilidad individual se disuelve en la masa. En ese sentido, conviene diferenciar la no violencia de las “buenas maneras”, por decirlo de algún modo, con las que en ocasiones se presenta la violencia. En ocasiones, muchas de las protestas actuales que se reclaman pacíficas o no violentas lo que hacen es enmascarar la amenaza, la presión o la coacción que excluye y niega al “otro” (por eso mismo, no podemos considerar protestas pacíficas acciones como escraches o limitaciones de la libertad del otro que se basan precisamente en esa negación). Ahí radica el núcleo de lo que, a la luz de Catonsville, constituye la clave de la protesta no violenta: el reconocimiento y respeto del otro, del diferente.<sup>22</sup>

En ese sentido, cincuenta años después, la llamarada del caso de Catonsville tal vez pueda seguir siendo un ejemplo que ilumine nuestra reflexión y nuestra acción cotidiana en la actual “era de la indignación”. Frente a los riesgos de la profesionalización, la espectacularización y la banalización de la violencia, la protesta no violenta necesita cuidar y volver a sus raíces: la conversión personal, la relación entre justicia y verdad y el reconocimiento y respeto del otro.

---

<sup>22</sup> D. Berrigan insistía que para combatir la guerra, la protesta pacífica debe romper con la ética misma de la violencia y entendía la disciplina de la no violencia enraizada en una “ética de la resurrección” (D. BERRIGAN 2004, pp. 220ss). Parfraseando las palabras del Papa Francisco en su entrevista con A. Spadaro (19-08-2013), podríamos decir que en la protesta no violenta “no hay que dar preferencia a los espacios de poder frente a los tiempos, a veces largos, de los procesos”, y en ocasiones confundimos unos y otros.

## Referencias

BANNAN, J. F. y R. (1974) *Law, Morality & Vietnam. The Peace Militants and the Courts*, Bloomington y Londres, Indiana University Press.

BERNUZ BENEITEZ, M<sup>o</sup> J. (2015) "Derechos y violencia. Una cuestión compleja", en Varios, *Democracia y protesta*, Zaragoza, Sibirana, pp. 44–61.

BERRIGAN, D. (1972) *The dark night of Resistance*. Nueva York, Bantam Books.

— (2004) *Testimony. The Word Made Fresh*, Maryknoll, Orbis Books.

— (2008) *El juicio de los nueve de Catonsville*, trad. Bárbara Arizti e introd. de A. García Inda, Hondarribia, Hiru.

DEAR, J., ed. (1996) *Apostle of peace. Essays in honor of Daniel Berrigan*, Maryknoll, Orbis Press.

FOREST, J. (2017) *At play in the lions' den*, Maryknoll, Orbis Books.

GANDHI, M. (2004) *Escritos esenciales* (ed. de Nirmal Kumar Bose. 1<sup>o</sup> ed. 1948), Santander, Sal Terrae.

GARCÍA INDA, A. y ARIZTI MARTÍN, B. (2010) *Los hermanos Berrigan. Vivir en la protesta*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier.

GARGARELLA, R. (2005) *El derecho a la protesta. El primer derecho*, Buenos Aires, Ad hoc.

— (2015) "Expandiendo la democracia. Democracia y derecho penal: El caso de las protestas sociales", en Varios, *Democracia y protesta*, Zaragoza, Sibirana, pp. 6–42.

GRAY, F. du Plessix (1970) *Divine Disobedience. Profiles in Catholic Radicalism*, Nueva York, Alfred A. Knopf.

HAI DT, J. (2018) "La era de la indignación", *Letras libres* núm. 197 (febrero 2018), pp. 12–18.

HALPERT, S. y MURRAY, T., eds. (1972) *Witness of the Berrigans*, Nueva York, Doubleday & Company.

- MALEM SEÑA, J. F. (1988) *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona, Ariel.
- MARCUELLO SERVÓS, C. (2015) "Para protestar: dos cuentos y una teoría", en Varios, *Democracia y protesta*, Zaragoza, Sibirana, pp. 62-77.
- MARSH, J. L. y BROWN, A. J. eds. (2012) *Faith, Resistance and the Future. Daniel Berrigan's Challenge to Catholic Social Thought*, New York, Fordham University Press.
- MECONIS, C. A. (1979) *With Clumsy Grace. The American catholic Left 1961-1975*, Nueva York, The Seabury Press.
- MULLER, J.-M. (2004) *El coraje de la no violencia. Nuevo itinerario filosófico*, Santander, Sal terrae.
- NELSON, J. y OSTROW, R. J. (1972) *The FBI and the Berrigans*, Nueva York, Coward, McCann & Geoghan, Inc.
- OYER, G. (2014) *Pursuing the Spiritual Roots of Protest*, Eugene (Oregon), Cascade Books.
- PETERS, S. F. (2012) *The Catonsville Nine. A Story of Faith and Resistance in the Vietnam Era*, Nueva York, Oxford University Press.
- POLNER, M. y O'GRADY, J. (1998) *Disarmed and Dangerous. The Radical Life and Times of Daniel and Philip Berrigan*, Boulder, Colorado, Westview Press.
- QUELQUEJEU, B. (2010) *Sur les chemins de la non-violence*, París, Vrin.
- SANDEL, M. J. (2008) "Liberalismo y comunitarismo", *Claves de razón práctica* núm. 185, pp. 4-10.
- STRINGFELLOW, W. y TOWNE, A. (1971) *Suspect Tenderness. The Ethics of the Berrigan Witness*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.
- SUSÍN BETRÁN, R. (2015) "El derecho a la protesta (y el derecho de resistencia): cuestiones de principios (democráticos) frente a respuestas de criminalización", en Varios, *Democracia y protesta*, Zaragoza, Sibirana, pp. 78-108.



# aggiornamenti sociali

orientarsi nel mondo che cambia

FEBBRAIO  
2019

02



Gilet gialli: una protesta  
che ci interpella

Il Global Compact sull'immigrazione  
al di là delle polemiche

Cina-Resto del mondo: un nuovo  
modello di relazioni

A che punto siamo con le Province?

Per una pena davvero rieducativa:  
le misure alternative

Le risorse delle donne per la salute  
in uno slum indiano

## ESTUDIOS

---

### **Actuación ética y servicio público: Fundamentos clásicos y percepción actual. Una propuesta de intervención**

**Fernando Jimeno Jiménez**

**Resumen:** En el presente documento se estudia el comportamiento ético en la prestación del servicio público, especialmente tras comprobar cómo los incumplimientos de esta naturaleza constituyen una de las principales preocupaciones de la opinión pública. Tras reflexionar sobre las experiencias de las tradiciones griegas y romanas, se analiza la percepción actual.

Se propone un modelo relacional y ético desarrollado por la propia organización. Por una parte, fomentando la transparencia con instrumentos de control externo (incentivar encuestas de satisfacción y expectativas, divulgar cartas de servicios, quejas, sugerencias) y facilitando medidas internas de interacción; por otro, con la intervención de un órgano colegiado técnico de supervisión ética.

**Palabras clave:** *Actuación ética, servicio público, opinión pública, supervisión.*

**Fecha de recepción:** 18 de enero de 2018.

**Fecha de admisión definitiva:** 19 de julio de 2018.

**Ethical manner and public service: classical foundations and current perception. A proposal for action**

**Abstract:** The aim of this research is to study the ethical manner in the provision of public service, especially after verifying those breaches constitute one of the main concerns of public opinion. After reflecting

**Performance éthique et service public: fondements classiques et perception actuelle. Une proposition d'intervention**

**Résumé:** Le présent document examine le comportement éthique dans la prestation de services publics, en particulier après avoir constaté que les manquements dans ce contexte constituent l'une des principales

on the experiences of the Greek and Roman traditions, the current perception is analyzed.

A relational and ethical model developed by the organization itself is proposed. On the one hand, promoting transparency through external control instruments (satisfaction and expectations surveys, service letters, complaints, suggestions) and facilitating internal interaction; on the other, an ethical surveillance committee.

**Key words:** *Ethical manner, public service, public opinion, surveillance.*

préoccupations de l'opinion publique. La perception actuelle est l'objet d'une analyse après une réflexion sur les expériences des traditions grecques et romaines.

On propose un modèle relationnel et éthique développé par l'organisation elle-même. D'une part, en promouvant la transparence par des instruments de contrôle externe (en encourageant les enquêtes de satisfaction et d'attentes, en diffusant des lettres de service, des plaintes, des suggestions) et en facilitant les mesures d'interaction interne; d'autre part, par l'intervention d'un organe collégial technique de contrôle éthique.

**Mots clé:** *Actuation éthique, service publique, opinion publique, supervision.*

## I. Introducción

La dimensión del sector público español ha adquirido un protagonismo especial con el desarrollo del Estado del Bienestar a la par que se producía el proceso descentralizador competencial autonómico y local. Las Comunidades Autónomas (CC. AA.), provincias y municipios han generado dinámicas de incremento del gasto público que han ido en paralelo con la satisfacción ciudadana, receptora de los servicios públicos generados.

Las nociones empleo y servicio público se relacionan directamente, en tanto que conceptos jurídicos representativos de la inevitable actuación administrativa ante la demanda manifestada por la sociedad civil desde finales del siglo XX. Por una parte, la necesidad social exige la dotación de servicios precisos para satisfacer parámetros adecuados de vida moderna. Por otra, se ha generado mayor dotación de empleo y proliferación cargos públicos, ejerciendo trascendentes cometidos relacionados con el desarrollo de funciones administrativas.

Con tan importante volumen de actividad administrativa surgen excesos de variada naturaleza sobre los que ha recaído la mirada de la sociedad en general y, de los medios de comunicación en particular. La corrupción se ha convertido en una de las principales preocupaciones de la ciudadanía, equiparable en importancia a la inquietud existente con el desempleo. Posiblemente sea este concepto la versión

más desagradable del incumplimiento de las actuaciones éticas, la de más fácil exteriorización y visibilidad. Atrás pueden quedar otros déficits de menor calado, aunque de indudable importancia en las tareas gestoras.

En las siguientes páginas se pretende reflexionar en torno a la figura del servicio público, bajo la referencia ética en el cumplimiento de las obligaciones. Se propone reflexionar sobre qué se entiende por una actuación sometida a principios éticos, analizando la perspectiva histórica que ofrecen las culturas clásicas, las experiencias de la polis griega y la jurisprudencia romana. Con posterioridad, conocer la percepción de la sociedad actual sobre el funcionamiento de las organizaciones públicas, analizando la posibilidad de medición del más importante efecto del incumplimiento ético, la corrupción.

Conocida la impresión de la opinión pública sobre los incumplimientos de principios en las tareas públicas, es preciso reflexionar sobre las posibilidades que ofrece nuestro sistema para controlar los excesos, no tanto desde el punto de vista correctivo, como más bien preventivo. Desde una perspectiva más positiva y enriquecedora, se analizan algunos instrumentos disponibles de utilización por el gestor y, no tanto, frivolarizar acerca de las consecuencias punitivas.

Se plantea un modelo por la propia organización, interno, endógeno, diferenciando dos tipologías. Una basada en la interacción con los principales actores en la dinámica de trabajo diario, utilizando modelos de relación con ciudadanos y empleados. Por otro, se aporta un mecanismo de seguimiento interno, protagonizado por un órgano de supervisión o control de actuaciones sometidas a valores. Son medidas dirigidas al logro de la mejora continua, objetivo de cualquier organización administrativa moderna.

## 2. Actuación ética

De conformidad con la definición que aporta la Real Academia Española, la palabra ética deriva del griego<sup>1</sup> (*éthike*), bien como adjetivo, para referirse a una actitud recta, conforme a la moral; bien sustantivo, normas morales que rigen la conducta humana. Es el resultado de un conjunto de valores religiosos, históricos, familiares, profesionales dirigidos hacia una vida en común satisfactoria (Naessens, 2010). Su objeto son las acciones buenas (Cortina, 2000).

---

<sup>1</sup> Ya existen referencias en textos escritos en la antigüedad, tal como refleja Homero en la *Iliada* y la *Odisea*.

Su carácter binario no deja dudas. Lo correcto o incorrecto, lo que es justo o injusto, la actuación adecuada y la que no lo es, positiva o negativa, lo virtuoso y lo que es viciado son manifestaciones que exigen un planteamiento ético en el momento de toma de decisión, instante donde influye la formación personal.

Desde el punto de vista relacional, la ética se manifiesta bajo tres posibilidades, coincidentes con tres propósitos (Moreno, 2012). El individuo (cuerpo), las relaciones con otras personas (la sociedad) y el contacto con fenómenos externos (la naturaleza). La actuación ética tiene un ámbito de gestación y un segundo de manifestación. Una parte está referida al espacio interior del individuo, fruto de la educación y de la experiencia vital (Araos, 2003); la otra, a su manifestación externa, dirigida a una dimensión social o política, propia de la vida comunitaria y la relación con los demás. La conducta y el comportamiento son reflejos de los principios asumidos por la persona en función de su historia personal, circunstancia que influye en un comportamiento sometido a referencias individuales y colectivas<sup>2</sup> (Gómez, 2008).

La visión aplicada ha motivado que se hayan extendido los campos de actuación éticos, desde las perspectivas más tradicionales, como la Bioética y Ética profesional, a nuevas orientaciones en función de cada etapa temporal, como la educativa, la medio-ambiental, la organizativa o el moderno mundo de negocios (López, 1997). Como puede apreciarse, la ética se aplica a los asuntos que más nos importan (Cohen, 2005) y afectan en la vida diaria.

Es posible distinguir una ética general, transversal, de principios (López, 1997), frente a otra basada en un modelo donde coexisten una variedad de posibilidades, en función de los campos o dificultades a resolver, ámbito de la ética aplicada (López, 1997). Desde una perspectiva práctica, la segunda variante ha contribuido con su aportación al campo de las organizaciones (Rodríguez, Fernández y Martín-Castilla., 2007), ante el interés empresarial por exteriorizar su compromiso ético.

Resulta interesante aportar una reflexión acerca del valor instrumental de los principios éticos en tanto que cláusula de cierre. Cuando no existe criterio predefinido en el itinerario de actuación o en la resolución de un conflicto, actúan como regla o referencia en la búsqueda del equilibrio (Diego, 2006).

---

<sup>2</sup> Gómez Bahillo diferencia las exigencias personales (honestidad, integridad, compromiso, ecuanimidad, dedicación, respeto y responsabilidad), de los factores (individuales, sociales así como principios y normas ético sociales).

## 2.1. *Ética y moral*

Es habitual utilizar indistintamente ética y moral. La Real Academia Española, en su segunda acepción, define la ética utilizando como referencia la moral (conforme a la moral). Pueden entenderse sinónimos en el marco organizativo (Rodríguez, *et al.*, 2007). Existe una opinión extendida que considera la moral como concepto de naturaleza religiosa y la ética con rasgos laicos (Diego, 2006)<sup>3</sup>. La moral se refiere a la forma de ser de la persona, a la manera de actuar, y la ética, es una referencia y un fin que permite al individuo la autodeterminación (Naessens, 2010). El objetivo de la ética es aplicar la razón a la moral (Cortina, 2000). La ética no señala lo que es bueno / malo, terreno abonado a la moral, sino cuándo es bueno / malo (Cortina, 1995). Se puede indicar que la relación entre ética y moral se corresponde con la derivada entre género y especie. La primera se refiere al debate sobre la globalidad, lo correcto o incorrecto; la segunda, a las reglas, principios o actuaciones vinculadas con interacciones humanas (Méndez, 2005).

## 2.2. *Ética y política*

Maquiavelo ha reflexionado sobre la diferencia entre ética y política, sobre el juego de la doblez o verdad de contenido variable, reflejando la autonomía y ámbito propio de la política (Fernández, 1988), bajo la distinción de separar la vida pública de la parcela correspondiente a la vida privada, terreno de la moral (Fernández, 1988).

Los pensadores clásicos, en sus modelos de formación, incluían la Ética como asignatura básica en la configuración del currículum educativo. La distinción entre lo bueno y malo, el ser y el deber ser, el interés general frente al particular eran conceptos fundamentales que el aspirante debía tener en cuenta ante sus expectativas de intervención en la vida pública. El regidor debía separar la vida familiar de la política, siendo su objetivo la defensa de la República y el logro del beneficio social, no el propio. En este sentido, las grandes culturas clásicas exigían la virtud ética al designado para ser su representante (Diego, 2006).

Esta visión es la que en el siglo XXI tiene en cuenta la opinión pública occidental, donde el electorado recibe información sobre el comportamiento del gobernante, tanto en su quehacer político, como en su vida privada. Habrá ciudadanos que elijan a sus representantes por su proyecto comunitario, por las propuestas que mejoren

<sup>3</sup> Este mismo autor vincula la ética con una visión colectiva y la moral desde una posición individualizada.

la sociedad y desarrollen el bienestar, pero en paralelo, se estarán examinando sus comportamientos privados, sujetos a las normas propias de la vida democrática<sup>4</sup>. En este caso, la legitimidad política irá unida a la credibilidad personal<sup>5</sup>.

Siguiendo a Weber (1984), el gobernante actúa en su competencia con una doble moral en el momento de ejercer su "autoritas", separando dos esferas en la toma de decisión. Por una parte, al enfrentarse a un problema, resuelve de conformidad con sus principios morales preexistentes hasta ese instante, lo que se denomina la ética de la convicción, basada en la pasión. Por otro lado, en el instante de decidir, sopesa las consecuencias (económicas, sociales, políticas), coincidiendo con una ética de la responsabilidad, originada en un pensamiento racional.

### 2.3. *Ética, globalización y gobernanza*

Algo está cambiando en el sistema mundial o, por lo menos, se están fomentando grandes declaraciones de principios y avances dirigidos a la mejora del modelo internacional predominante. Dentro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, la ONU pronuncia los principios que puede asumir el sector empresarial en la mejora del bienestar común. Son compromisos de naturaleza ética y responsabilidad social sobre temáticas variadas (derechos humanos, estándares laborales, medio ambiente), destacando a los fines de este trabajo, los referidos a la lucha contra la corrupción, sea cual fuera la fórmula.

Cuando la Comisión Europea aprueba su Libro Blanco de la Gobernanza Europea está asumiendo uno de los grandes retos y objetivos estratégicos del futuro de la Unión<sup>6</sup>. Los principios incluidos en su repertorio (apertura, participación, responsabilidad, eficacia, coherencia) bien pudieran corresponder a una declaración de contenido ético dirigida a fortalecer y regenerar los valores democráticos, a promover el cambio para mejorar.

---

<sup>4</sup> Un representante público elegido democráticamente puede ser un gran gestor público y dirimir los intereses generales con eficacia y eficiencia, pero si en su vida o parcela privada comete actuaciones al margen de la ética democrática (empleo irregular de servicio doméstico propio, tributación irregular del impuesto de la renta, a modo de ejemplos), conseguirá la tacha de la opinión pública y el descrédito.

<sup>5</sup> Si los comportamientos privados no son éticos, surgen dudas respecto a una actuación pública.

<sup>6</sup> Junto a la (1) gobernanza mundial figuran como grandes impulsos, (2) la mayor participación y apertura, (3) la mejor forma de hacer la política, de elaboración normativa y obtención de resultados y (4) modificación de las instituciones en búsqueda del equilibrio.

La globalización (mundialización) actual ha permitido la interconexión planetaria al instante. Lo que sucede en un mercado bursátil asiático es conocido con inmediatez en el resto del planeta. Es un desarrollo federalizado (Morin, 2002) que permite una relación fluida entre países ricos y en vías de progreso. Posiblemente sea el momento de generar una modificación en la gestión ética (Gómez, 2008) en dirección hacia la elaboración de códigos de conducta, de establecer comisiones de seguimiento y control, con especial referencia al Código Ético y al Balance Social (Gómez, 2008). La nueva gobernanza debe enfrentarse a la crisis económica a comienzos del siglo XXI, pero también a la situación de pérdida de capacidad moral y política. La realidad demuestra que sin la intervención de los principales actores (Estado, sociedad y mercado) no se pueden superar los movimientos de desajuste.

### **3. Fundamentos clásicos (la democracia griega y el derecho romano)**

Grecia y posteriormente Roma representan el fundamento clásico de la democracia y Administración actual, modelos que después de más de dos milenios permanecen en nuestra organización jurídico social (Fernández, 2015).

El pensamiento griego se fundamenta en las cuatro virtudes cardinales reguladoras de la conducta humana en dirección a la moral (Fernández, 2015), donde la prudencia, cualidad que adorna al gobernante, rige sobre las demás (fortaleza, templanza y justicia). Las primeras referencias sobre la ética se remontan a Homero y Hesiodo, diferenciándose el primero por resaltar el comportamiento heroico en tiempos de guerra y el segundo por aconsejar cómo vivir en paz (Casas, 2004).

Las obras de los grandes clásicos griegos han reflexionado en torno al modo de vida virtuoso. Sócrates establece la existencia de unos valores con origen en una entidad superior a la humana, estimando virtuosa la persona que accede a los mismos por su conocimiento (Fernández-Galiano, 1989). El respeto de Sócrates al principio de legalidad le lleva asumir su sentencia injusta de muerte. Platón en la República utiliza la justicia como instrumento para alcanzar el bien, mostrando combate contra las manifestaciones amorales de la democracia o aristocracia (Touchard, 2010). Define la sociedad utópica expulsando al oportunista de la vida pública, motivo por el que los guardianes de la polis no tienen derecho a la propiedad individual, liberando al gobernante de vínculos personales y asociar sus cometidos al Estado (Touchard, 2010). En las Leyes realiza una aproximación al regidor como servidor público, dirigida al bien general, en huida de lo material y búsqueda de la verdad.

Aristóteles diferencia el gobierno recto, basado en la educación (monarquía, aristocracia y república), en relación con el desviado (tiranía, oligarquía y democracia), entendiendo que el primero se realiza en beneficio de la polis y el segundo aglutina formas degenerativas de mayor a menor grado de corrupción. Siguiendo al Profesor Touchard (2010), fue pionero en la distinción de los tres órdenes de poderes (función deliberativa, magistraturas y judicial).

Con la crisis de la polis a partir del siglo IV a. C., aparecen las escuelas filosóficas helenísticas, herederas de las enseñanzas éticas de los maestros. Los cínicos proponen el retorno a la naturaleza, contrariados por la pérdida moral social, en huida de la vida material, la ambición y la corrupción. Los estoicos, tan influyentes en el mundo romano, utilizan la razón y la vida recta al servicio de la justicia, alejada de la pasión mundana., en una búsqueda del orden por medio del rey sabio (Touchard, 2010). Finalmente, los epicúreos no son partidarios de reformas, al plantear un proyecto individual de virtud y satisfacción.

Se pueden reflejar tres fórmulas utilizadas en la polis sobre cumplimiento ético en el desarrollo de cargos públicos. Los magistrados electos en la asamblea<sup>7</sup> (*ekklesía*) debían presentar su proyecto al tomar posesión, siendo más relevante el control una vez finalizado el mismo, en el proceso de dación de cuentas. Otra competencia trascendente de la asamblea, atribuida a Clístenes (siglo VI a. C.), es la declaración de ostracismo<sup>8</sup> ante la realización de actuaciones contrarias al interés general, generadora de la pena de destierro y suspensión de los derechos inherentes a la condición de ciudadano. En la fase inicial de la polis, el consejo del Areópago<sup>9</sup> era responsable como tribunal del control de los magistrados y de la actuación conforme a los buenos usos y costumbres.

Los romanos recibieron la cultura helénica, en especial el estoicismo, con adaptación a sus circunstancias. El pensamiento estoico incide profundamente en el romano, acentuando el comportamiento justo y respetuoso con la ley, bases de la organización política romana, junto a un sentido del deber enfocado al servicio a la patria (Martínez, 2004), origen del interés en participar en asuntos públicos.

---

<sup>7</sup> La *ekklesía* es ejemplo de democracia directa, principal órgano político de la polis al ser depositaria de las principales funciones (legislativa, elección y control de cargos y judicial).

<sup>8</sup> Deriva de la palabra *ostrakon*, fragmento de vasija rota donde se escribía el nombre del condenado a ostracismo.

<sup>9</sup> Inicialmente sus miembros eran elegidos entre magistrados, perdiendo prestigio una vez la selección tuvo lugar mediante sorteo.

Realizan un ajuste con la moral práctica, terreno abonado al campo del Derecho. En este sentido, si los griegos piensan bajo el prisma de la moral, los romanos lo hacen en una perspectiva jurídica. Esta conexión se demuestra en el primer texto normativo de Roma, la ley de las XII Tablas (451–452 a. C.), documento que cumple funciones políticas y morales (Touchard, 2010).

Una síntesis de la recepción griega por Roma la representa la definición de gobierno ideal democrático efectuada por Cicerón, al requerir para su adecuado funcionamiento la necesidad de un pueblo culto (importancia de la educación), leyes justas (dar a cada uno lo que le corresponde) y gobernantes honrados (un guiño en dirección hacia la ética pública).

La perspectiva realista, pragmática y aplicada al campo jurídico que adopta el pueblo romano culminará con el proceso de burocratización llevado a cabo por el emperador Adriano, creador del *consilium principis*, órgano de asesoramiento constituido por funcionarios cualificados a su servicio. Este modelo se perfeccionará con Diocleciano a finales del siglo III d. C., al instaurar los *officia palatina*, a modo de administración centralizada (García, 2015), distribuida por áreas (justicia, defensa, gobierno territorial, finanzas públicas, patrimonio del emperador).

Variados son los ejemplos normativos de Roma en su lucha a favor de una actuación basada en principios éticos, como instrumentos de lucha contra la corrupción. Debe reflejarse que las acusaciones de soborno o similares en ocasiones bien eran falsas, bien aparentes, fruto del juego político entre candidatos o facciones.

Siguiendo a los profesores Fernández de Buján y García Garrido, en el 123 a. C. se dicta la *lex Acilia repetundarum* donde se regula un supuesto de concesión de ciudadanía al denunciarse a una magistratura provincial por exigir tributos ilegales en provecho propio. La ley Ursoniana (siglo I a. C.) castiga al magistrado que admite regalo o premio de cualquier participante o adjudicatario de un concurso en el que hubiera o pudiese intervenir por razón de su cargo. Otra posibilidad la ofrece la ley Irnitana (91 d. C.), cuando legisla un auténtico sistemas de incompatibilidades, causas de abstención y/o recusación en materia de contratación pública, al exigir que quienes se encuentren vinculados con los magistrados en virtud de relación familiar (hasta segundo grado), de dependencia (asociados, interlocutores) o similar, no puedan participar en el procedimiento, todo ello, en garantía de transparencia. Como puede apreciarse son definiciones que podrían circunscribirse al contenido de cualquier texto normativo occidental actual.

Es preciso reflejar que tanto al inicio y final del desempeño de las magistraturas romanas se prestaba juramento de respetar o haber respetado las normas jurídicas, pudiendo el Tribuno de la plebe exigir responsabilidad ante la asamblea (Fernández, 2015). Por último, resaltar la trascendente función que realizaba el censor, en tanto que magistratura encargada de elaborar el censo, al emitir su nota censoria, instrumento de moralidad pública donde se recogía informe de conducta moral de cada ciudadano. Así, reflejaba el comportamiento familiar, militar, participación en asambleas, el respeto de los usos, costumbres y tradición, donde la rectitud en estas manifestaciones podía resultar esencial en el acceso o pérdida de las magistraturas.

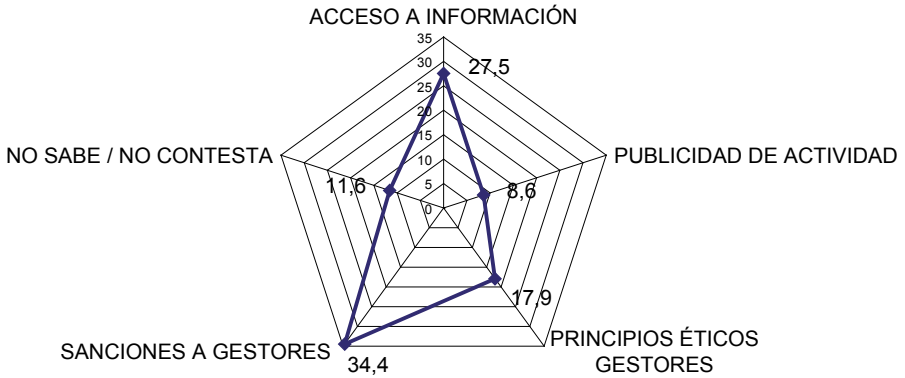
#### **4. La percepción ciudadana actual**

En las próximas líneas se examinan las aportaciones efectuadas por diferentes instrumentos de reconocido prestigio, destinadas a profundizar en el conocimiento social sobre la actuación de los servicios públicos y el problema de la desviación en las actuaciones. Para ello, se tienen en cuenta los Barómetros emitidos por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), de periodicidad mensual, así como los trabajos editados por la organización Transparencia Internacional.

##### *4.1. ¿Realmente importan a los ciudadanos los principios éticos?*

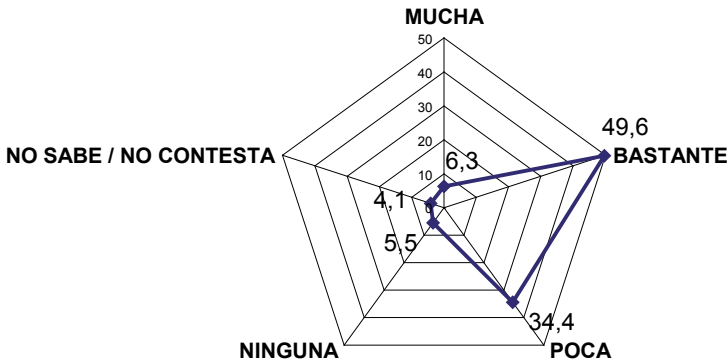
La primera cuestión está referida a la respuesta de la opinión pública sobre la importancia que otorga a los principios éticos en la actividad pública. El planteamiento se formula con ocasión del trámite parlamentario de la ley de transparencia. Tal como se aprecia en el gráfico 1, solamente a uno de cada seis entrevistados (17,9%) le merece importancia el cumplimiento de los principios éticos. No obstante, esta conclusión debe relativizarse, dado que debe ir unida a la opción más destacada, la sanción a gestores, representativa de un tercio de los encuestados. Son cuestiones conexas. A la mitad de la muestra le interesa tanto la fase preventiva del problema, el respeto de los principios éticos, como la consecuencia derivada de su incumplimiento, la sanción. No cabe duda que son las dos caras de la misma moneda, forman parte del carácter binario de la realidad del comportamiento, el cumplimiento de las reglas y su sanción, en caso contrario. En consonancia, la sociedad demanda mayor información (27,5%), transparencia útil como futuro instrumento de control.

**GRÁFICO 1. Estudio 2944 /2012 Barómetro CIS**  
**¿QUÉ LE IMPORTA MÁS DE LA LEY DE TRANSPARENCIA?**



(Pregunta 31 B). Elaboración propia.

**GRÁFICO 2. Estudio 2944 /2012 Barómetro**  
**GRADO CONFIANZA EMPLEADOS PÚBLICOS**



(Pregunta 20). Elaboración propia.

Por tanto, se puede interpretar que a la mayoría lo que realmente le interesa es que se cumplan los principios éticos y, en caso contrario, se sancione. Como complemento, en el estudio del CIS 2826/2009 (pregunta 13) se concluye por los

encuestados que debe primar en los servidores públicos, más la honradez (72,3%) que la capacidad de gestión (18,4%) o la cercanía a la gente (8%).

#### *4.2. Confianza de la ciudadanía en los empleados públicos*

En el mismo sondeo de opinión se consulta respecto del grado de confianza que merecen los servidores públicos, donde casi un 56% manifiesta tener mucha o bastante, frente al 40% que ninguna o poca (gráfico 2). La opinión mayoritaria se muestra relativamente favorable al grado de cumplimiento de los objetivos de interés general, al dominar la posición que valora la capacidad profesional del empleado público. Esta puntuación se obtiene de una manera genérica, sin distinguir entre las distintas Administraciones Públicas. Conocer si existen diferencias en el ámbito competencial territorial permitirá obtener algunas conclusiones destacadas, para proseguir en el avance de resultados.

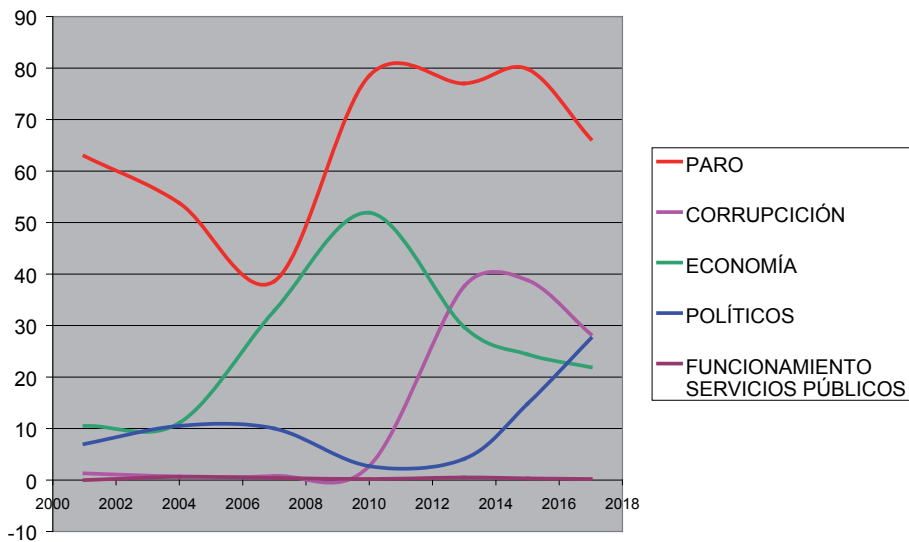
Siguiendo el indicado estudio 2944 del CIS se puede contrastar la valoración ciudadana sobre el comportamiento o actuación en el multinivel territorial (Estado, CC. AA. y Administración Local), respecto de una serie de interrogantes planteados (rapidez en la gestión, la preparación de los empleados públicos, el trato correcto en la atención al público, la eficacia gestora y la suficiencia informativa). Desde una perspectiva global, la primera visión que se obtiene es la mejor aceptación, en casi todos los aspectos sometidos a consulta, de la actuación de Ayuntamientos, Diputaciones Provinciales y demás entidades locales, seguidas de la Estatal y a larga distancia de las autonómicas. Si se comparara en el detalle, destaca la Admón. Local en la atención personal, al cuidar la atención, el trato y la información que facilita, posiblemente ante la cercanía del ciudadano a los intereses de su entorno. La mejor preparación, consecuencia de la dureza de los procesos selectivos, pertenece a los recursos humanos estatales. En cuanto a rapidez en la respuesta, eficacia y tratamiento igualitario, las posiciones estatal y local son similares.

#### *4.3. ¿Preocupa la corrupción en nuestro país?*

La corrupción es la representación más extrema del incumplimiento de los principios éticos en organizaciones públicas y privadas, más si cabe en las primeras, por actuar como depositarias de la confianza social y ante el caudal relevante de funciones y presupuestos públicos. De acuerdo con la definición de la Real Academia española, es la utilización de funciones y medios públicos en provecho o beneficio de

sus gestores. Su consideración está en función del marco cultural donde se ubique (Villoria y Jiménez, 2012). Es un mal endémico, presente en todos los regímenes políticos así como en cualquier periodo de la historia mundial (Diego, 2006). De igual modo, corrupción se relaciona con desafección (Villoria y Jiménez, 2012), con grave incidencia en la debilidad legitimadora gubernativa (Villoria y Jiménez, 2012), por afectar a los cimientos de la democracia.

Gráfico 3: Estudios **BARÓMETROS CIS**<sup>10</sup>  
PRINCIPALES PROBLEMAS EN ESPAÑA



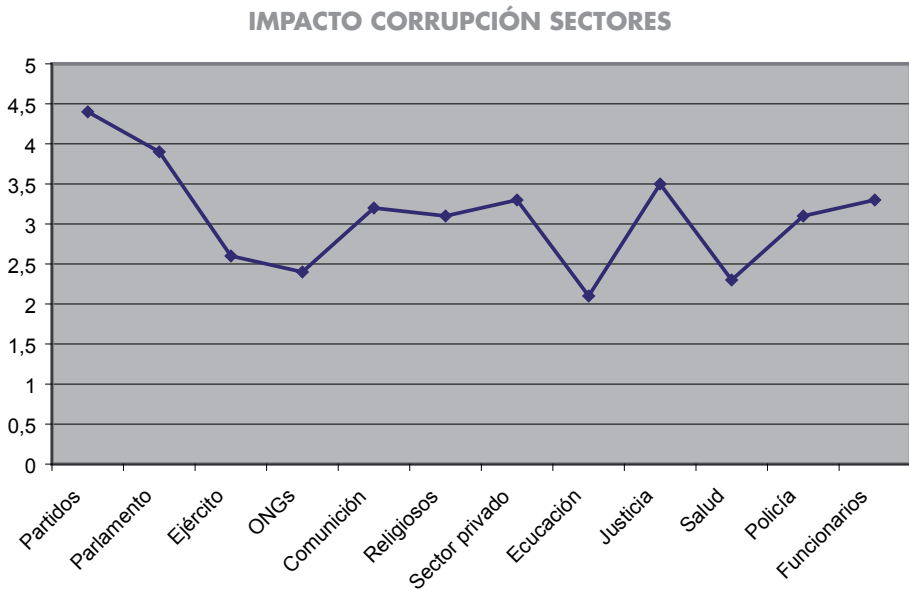
Elaboración propia.

De conformidad con el contenido del gráfico 3 se aprecia cómo la corrupción es el segundo asunto que más preocupa en España, tras la lacra del desempleo. Aún teniendo la consideración de enorme problema ciudadano, lo que más alarma es la tendencia evolutiva producida en los últimos años, desde una inquietud casi inexistente a un escenario de extrema intranquilidad, con una manifestación en

<sup>10</sup> Se tiene en cuenta la respuesta múltiple (máximo 3). De igual modo, los datos reflejados corresponden al mes de diciembre de cada año, excepto 2017 (octubre).

sentido paralelo al desasosiego derivado de la crisis económica. Por otro lado, junto a los tres grandes problemas de España (paro, corrupción y economía, por ese orden descendente), figura en cuarto lugar la presencia de políticos<sup>11</sup> y partidos políticos, con nivel similar en 2017 a la preocupación por la corrupción. El funcionamiento de servicios públicos en el periodo analizado no presenta preocupación alguna, circunstancia positiva, fruto de una visión normalizada y fluida en el desenvolvimiento de su actividad.

**GRÁFICO 4: Barómetro global de la corrupción. Transparencia Internacional (2013)<sup>12</sup>**



Elaboración propia.

Toda propuesta de análisis que conlleva elementos cualitativos resulta difícil su valoración. En el supuesto de la corrupción, en tanto que actuación contraria a

<sup>11</sup> Según la RAE, actividad de los que rigen o esperan gobernar o regir los asuntos públicos.

<sup>12</sup> Se aporta información del año 2013 por coincidir con el último informe de impacto por sectores.

actuaciones éticas, la complejidad se relaciona con problemas metodológicos (difícil exteriorización ante la clandestinidad, un cierto miedo a interponer denuncias o presentación interesada). En este sentido, Transparencia Internacional<sup>13</sup> es una organización de reconocido prestigio que asume la bandera de medir la percepción existente sobre el grado de corrupción en países y territorios del mundo. Para ello elabora su indicador, el Índice de percepción de la Corrupción (IPC), una combinación de encuestas y evaluaciones realizadas en cada país por determinadas instituciones. El IPC español coincide con la opinión pública manifestada en los Barómetros del CIS, donde la percepción de la corrupción se ha incrementado sobremedida en los últimos años. En el análisis de estructura sectorial, en el gráfico 4 se constata cómo Transparencia Internacional estima que el sector español<sup>14</sup> más cercano a la corrupción es el propio de los partidos políticos (4,4)<sup>15</sup>, seguido de cerca por los miembros parlamentarios (nacionales o regionales). En el lado opuesto, con menor propensión a la corrupción, las ONGs (2,4).

## 5. Ética y empleo público<sup>16</sup>

El empleo público es una profesión, un trabajo, una expectativa cumplida tras la superación de un proceso selectivo ante la necesidad de obtener recursos económicos. De manera complementaria genera otras consideraciones sociales, como la trascendencia derivada de la permanencia o la adscripción a una cultura o subcultura de un cuerpo determinado. El ejercicio de las tareas públicas es valo-

<sup>13</sup> Transparencia Internacional también elabora el índice de fuentes de soborno, el último editado en 2011, donde sobre 28 estados, España obtiene una puntuación de 8,00 sobre 10, donde 10 significa que nunca participan los observadores en sobornos. Las dos economías que menor puntuación obtienen y, por tanto, se consideran más propensas a su utilización son Rusia (6,1) y China (6,5). Todo apunta, siguiendo los postulados de Transparencia Internacional, que la raíz del problema se encuentra en lo proclive del soborno en el sector del gas y el petrolero.

<sup>14</sup> Del estudio 2826/2009 del CIS se puede concluir que la corrupción se encuentra muy o bastante extendida entre los políticos (79,2%), los que conceden licencias de obras (75,9%), los que resuelven subvenciones (72,6%), los inspectores (54%) y en menor medida, la Administración de justicia (44,5%), fuerzas de seguridad (42%) y empleados públicos en general (35%).

<sup>15</sup> El máximo de corrupción es 5 y la ausencia 1.

<sup>16</sup> El Estatuto Básico del empleado Público incluye en su ámbito de aplicación a funcionarios de carrera, interinos, personal laboral fijo o temporal, eventual y directivo. De conformidad con la información obtenida del Boletín Estadístico del personal al servicio de las Administraciones Públicas, más de dos millones y medios de empleados públicos prestan servicios en España, más de la mitad en CC. AA.

rado socialmente como la pertenencia a un grupo de personas escogidas, con un futuro cierto.

El temario del opositor, el conocimiento del texto constitucional y normativa de desarrollo, el dominio de la regulación concreta o sectorial, el acceso a la cultura del grupo o de la organización, conforman la voluntad del empleado. Se accede a una ética pública cuyo horizonte es el interés general, la conquista del bien común, al servicio de la ciudadanía como ente genérico. La ética pública se convierte en un instrumento de control del comportamiento administrativo así como de medición de la confianza en el sistema (Naessens, 2010). ¿Qué es la ética pública? Es el marco de referencia donde se localizan los principios y valores a los que deben someterse los empleados públicos (Naessens, 2010), tras un proceso de interiorización (Diego, 2006). Es un tránsito desde una ética general hacia otra situada en un campo concreto, el de las Administraciones Públicas.

Desde la consideración como servidor personal del monarca (Parrado, 2012), iniciada en los siglos XI y XII, hasta el actual status profesional, han transcurrido más de ocho siglos para delimitar la figura del empleo público. La Constitución Española de 1978 y el Estatuto Básico del Empleado Público (EBEP) han contribuido a la consecución del objetivo de dignificar las tareas asociadas a la función pública, dentro de un marco estrictamente laboral.

Nuestro texto constitucional define el contenido de los principios de actuación en su artículo 103, al demandar la idea de servicio a la ciudadanía, de manera objetiva, con actuación dirigida a la defensa de los intereses generales y sometimiento al poder normativo, la propia Constitución y el resto del ordenamiento jurídico. De igual modo, regula los principios que han de regir tanto las relaciones entre Administraciones Públicas (descentralización y coordinación), como de actuación organizativa (eficacia, jerarquía y desconcentración). El propio artículo 103, en su párrafo tercero, se remite al futuro texto legal de función pública, cuyo acceso se somete a los principios de igualdad, mérito y capacidad, manifestación clara de la tendencia profesional (exclusividad e imparcialidad).

En la exposición de motivos del EBEP se establece por primera vez contenido normativo regulador de los deberes en un sentido ético, preceptos "con finalidad pedagógica y orientadora, pero también como límite de actividades ilícitas". Esta novedad legislativa surge tras el éxito de esta iniciativa en el sector privado (Parrado y Fuentetaja, 2013), considerándose un avance al incluir una catálogo de

principios éticos<sup>17</sup>. Algunas CC. AA. han elaborado textos similares enfocados al logro de excelencia y transparencia.

Con posterioridad, la ley 19/2013 reguladora de la transparencia, acceso a la información pública y el buen gobierno, incide en los principios éticos y de conducta ya enunciados, aunque realiza alguna aportación al reconocer expresamente la transparencia gestora, la conducta digna y correcta, sin exceder del ámbito competencial propio<sup>18</sup>.

## 6. Control ante actuaciones de incumplimiento

En la pregunta 25 del estudio CIS 2826/2009 se consulta a la opinión ciudadana sobre quién debe actuar ante los incumplimientos públicos, respondiéndose de manera mayoritaria que los gobiernos (42,1%) y el sistema judicial (33,6%). Partiendo de este resultado, se van a exponer a continuación estas dos vías, analizando en primer lugar la más gravosa, la judicial, para afrontar en segundo lugar la referida al control interno, la derivada de quejas manifestadas por los ciudadanos.

### 6.1. Actuación en vía judicial penal

La consideración como delito que reciben determinados incumplimientos deviene de la comisión por acción / omisión, tipificada por la ley penal, de naturaleza antijurídica, culpable y punible. Son los genéricamente denominados delitos de corrupción, surgidos de la desviación ante el abuso del poder público con motivo de la posición para obtener, directa o indirectamente un beneficio económico, por lo general, propio o ajeno (Fiscalía General del Estado, 2013). ¿Qué delitos engloba el concepto corrupción? Podrían considerarse principalmente los identificados contra la Administración Pública, aunque en determinados delitos denominados económicos puede producirse corrupción social. En los localizados bajo la deno-

<sup>17</sup> (1) Respeto de la Constitución y resto del ordenamiento jurídico, (2) interés general, imparcialidad, objetividad e interés común, (3) respetar causas de abstención, (4) lealtad y buena fe, (5) respeto derechos y libertades, (6) evitar situaciones de conflicto de interés y (7) de privilegio, (8) diligencia, (9) eficacia, eficiencia y economía y (10) tratamiento objetivo, (11) dedicación y (12) deber de secreto.

<sup>18</sup> El artículo 26.2.b.6 de la ley de transparencia define qué debe entenderse por regalo o dádiva no aceptable, siendo el que exceda de los usos habituales, sociales o de cortesía, así como la obtención de condiciones ventajosas.

minación contra la Administración Pública (Título XIX del Libro II del Código Penal), el bien jurídico protegido está referido a su correcto funcionamiento (cohecho, malversación, tráfico de influencias, fraude, prevaricación administrativa / judicial, negociaciones y actividades prohibidas son los más relevantes). El sujeto activo es el servidor público, aunque en algunos supuestos pueden intervenir particulares.

En la Memoria de la Fiscalía General del Estado (2014: 684–685) se indica que es “el marco de la planificación y ejecución urbanística un campo especialmente abonado para la comisión de delitos por quienes ejercen funciones públicas, actuando en su propio interés o en connivencia con terceros”, siendo sectores donde se han incrementado el número de investigaciones los “entes independientes creados por decisión de otros entes públicos –territoriales o no– bajo formas asociativas, fundacionales o de sociedades mercantiles o mixtas” y en “el seno de entidades privadas, pero con participación política en sus órganos rectores”. Las actuaciones de corporaciones locales y los gobiernos autonómicos han favorecido el incremento de denuncias, referidas a contratación de personal, administrativa en evitación de concursos y “gastos presupuestarios de difícil justificación”.

Tras el análisis de la Memoria de la Fiscalía de 2017 se aprecia cómo en numerosas ocasiones el Ministerio Fiscal es órgano receptor de denuncias, en lugar de Juzgados o Policía. Se detectan dificultades para formular acusación y obtener sentencias condenatorias, dada la complejidad de los asuntos y la posible tardanza en la presentación de la denuncia. Se produce un importante archivo de actuaciones en materia de contratación pública por corresponder a la jurisdicción contencioso–administrativa.

El principio “non bis in idem”, no sancionar los mismos hechos por distintas entidades, podría condicionar la actuación penal en detrimento de la administrativa en el supuesto de empleados públicos. La jurisprudencia<sup>19</sup> se ha manifestado dividida acerca de la doble imposición sancionadora. Hay variedad de fallos. No obstante, todo apunta a la compatibilidad en tanto que se defienden distintos bienes jurídicos de protección o, al menos, de diferente naturaleza y fundamentación (Lacruz y Meléndez, 2013). Las dos vías quedan perfectamente delimitadas a pesar de ser el órgano resolutorio el mismo, el Estado, bien como Administración de Justicia, otras como empresario de sus propios empleados. El hecho objetivo que marca la posible compatibilidad de ambas vías (penal y administrativa) es el sometimiento a relación de especial sujeción (Lacruz y Meléndez, 2013). No cabe duda

---

<sup>19</sup> La doctrina penal es partidaria de la intervención mínima del Derecho Penal y facilitar la solución del incumplimiento a la actuación disciplinaria (Lacruz y Meléndez, 2013).

que en determinados supuestos puede resultar menos gravosa la condena penal (inhabilitación especial o suspensión de empleo o cargo público) que la sanción disciplinaria (separación del servicio).

## 6.2. Actuación en vía administrativa / interna

La queja y la sugerencia son las dos caras de la misma moneda. Las dos alternativas pretenden en realidad lo mismo, mejorar el funcionamiento de los servicios públicos, la primera detectando situaciones de incumplimiento y, la segunda, ofreciendo impresiones y comentarios en sentido constructivo.

Las quejas formuladas con ocasión de parte legitimada en un procedimiento administrativo deben tramitarse en la Administración del Estado al amparo de lo previsto en el artículo 14 (y siguientes) del Decreto 951/2005, regulador de los programas de calidad en este ámbito. Las quejas deben formularse por escrito y estar firmadas (en el caso telemático mediante firma electrónica), circunstancia limitadora. La Unidad Administrativa dispone un plazo de 20 días hábiles para su contestación respecto de los hechos denunciados.

Por su ubicación en la normativa sobre calidad, debe entenderse la queja como una posibilidad de mejorar el funcionamiento, no tanto como elemento de crítica (AEVAL, 2013). La respuesta ofrecida a la queja presentada, marca las alternativas a tomar. Si se justifican los hechos expuestos no se generará actuación disciplinaria alguna. En caso de apreciar indicios de actuación contraria a las obligaciones exigibles conllevará la incoación de expediente disciplinario.

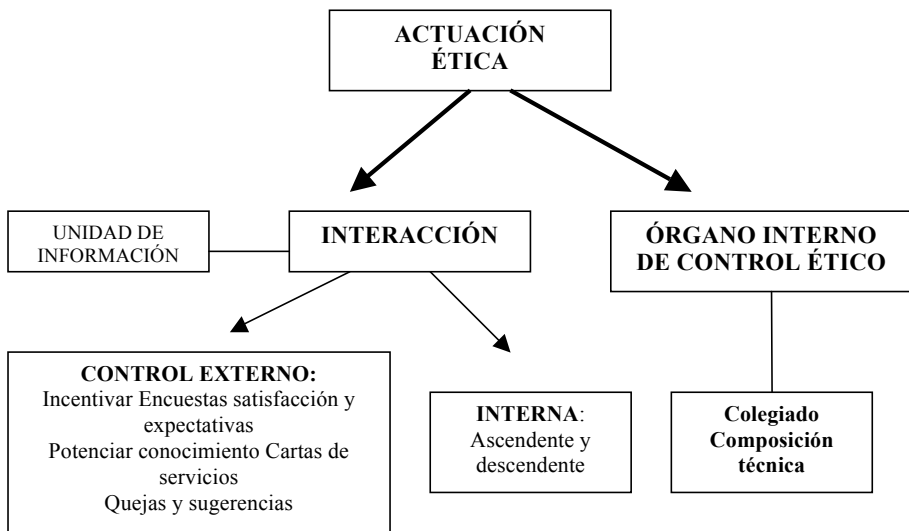
¿Qué consideración tienen los incumplimientos de naturaleza ética en la normativa de recursos humanos? La regulación se encuentra recogida en los artículos 93 y siguientes del EBEP, donde se establece una descripción básica procedimental que deberá cada Comunidad Autónoma desarrollar con norma de rango de ley. La mayor parte de los incumplimientos éticos tienen la consideración de faltas muy graves<sup>20</sup>, siendo graduables en función del daño producido, la intencionalidad, la reiteración o la intensidad de la participación.

<sup>20</sup> Actuar de manera discriminatoria, violación de los preceptos constitucionales y del ordenamiento jurídico, causar perjuicio a la organización pública, violación de secretos conocidos por razón del cargo, vulnerar el principio de la imparcialidad, prevalencia de la condición de empleado para la obtención de beneficio propio o de un tercer o vinculado, incumplimiento de normativa sobre incompatibilidad y obstaculizar derechos y libertades públicas.

## 7. Una propuesta de actuación

En el Estudio CIS 2986/2013, sobre calidad de los servicios públicos, en la cuestión segunda se pregunta qué servicios han mejorado o empeorado en los últimos años. Del mismo se deduce que la opinión pública valora los esfuerzos que se han acometido con ocasión de la administración electrónica, la influencia de las nuevas tecnologías (gestión de citas, por ejemplo), la mejora de las instalaciones o la preparación profesional de los empleados, no sólo con base en el proceso de selección, sino también con motivo de la formación continua a la que está obligado. Sin embargo, existe descontento respecto de aspectos tan sustanciales como la complejidad de los procedimientos, el tiempo de resolución, la información que se facilita o la posibilidad de participación en el expediente.

FIGURA 1. Esquema modelo de intervención



Elaboración propia.

Lo indicado puede actuar como preámbulo de una apuesta en dirección a unas organizaciones públicas más transparentes, a la par que cercanas, comprensibles y humanizadas. Para desarrollar estas ideas se propone un esquema (figura 1) distribuido en dos fases, una interactiva con los ciudadanos y empleados, junto a otra de supervisión. La primera sugiere el espacio al que debe dirigirse la transparencia,

bajo la perspectiva de potenciarse instrumentos ya disponibles en dirección hacia una mayor supervisión externa, complementada con otra de interacción interna. La segunda una sugerencia de mecanismo de control interno de actuación ética.

### 7.1. Actuaciones preventivas

En el Estudio 2986/2013 del CIS está presente en los ciudadanos una apuesta por la gestión pública<sup>21</sup> de los servicios esenciales, así como una tendencia hacia la atención presencial<sup>22</sup>, más cercana y comprensible. Los ciudadanos tienen dificultades en el acceso al conocimiento de los procedimientos administrativos. La especialización y el carácter garantista de las actuaciones generan la incompreensión de los procesos<sup>23</sup> en los que intervienen. La naturaleza especializada del Derecho Público, con extensa normativa sectorial, las reiteradas reformas normativas ante la realidad jurídica social cambiante y la complejidad procesal de una tradición formalista forman parte de la red de condicionantes a los que se enfrenta el ciudadano, por lo general desconocedor de esta amalgama normativa.

Posiblemente la respuesta se encuentre en la potenciación de las unidades de información, fundamental en el edificio administrativo, la “unidad de traducción” (Jimeno, 2014), el punto de referencia para calmar las dudas, el enlace del ciudadano con la organización interna. Los empleados destinados en las unidades de información debieran encontrarse entre los de mejor preparación.

Invertir en la mejora del ámbito de relaciones que mantiene la organización con el ciudadano implica generar riqueza, facilitar el control externo y evitar actuaciones

<sup>21</sup> En la pregunta 15 se plantea cómo funcionarían (mejor o peor) los servicios si fueran de gestión privada. El 47,2% manifestó que peor y el 15,9% mejor. Por tanto existe una opinión mayoritaria a favor de la actuación pública.

<sup>22</sup> En la respuesta a la pregunta número 8 se expone una preferencia amplia a favor de la atención personal y directa (71,4%), frente a la que se consigue con la aplicación de las nuevas tecnologías, destacando Internet (17,3%) o por teléfono (7,4%).

<sup>23</sup> A modo de ejemplo, existe obligación de comunicar al usuario la duración del procedimiento y el sentido de la ausencia de resolución, reconociendo o denegando por silencio (art. 21.4 de la ley 39/2015, ley de procedimiento administrativo común). Cuando se remite comunicación al domicilio del interesado, la actuación más habitual indica que el interesado acude a las instalaciones administrativas para que le expliquen qué significa la misiva enviada. Por tanto, una fase del procedimiento, interesante por los compromisos que implica, se convierte en negativa para el ciudadano que recurre al auxilio administrativo para conocer el alcance del escrito.

innecesarias posteriores. Por un lado, los ciudadanos apreciando el grado de transparencia que implica cercanía; por otro, en el ámbito interior los empleados se sienten identificados con un espíritu de participación que facilita la aportación de ideas, sugerencias, autocontrol interior y elevación de la confianza personal.

### 7.1.1. Ámbito externo: las relaciones con el ciudadano

La reglamentación en materia de calidad en la gestión del servicio público establece dos modalidades de contenido incipiente dirigidas a relacionarse con el ciudadano, las cartas de servicios y las encuestas de satisfacción y expectativas<sup>24</sup>. La primera se acerca al interesado ofreciéndole su catálogo de servicios disponibles al margen de compromisos dirigidos a la mejora. La segunda es el termómetro, el indicador donde los ciudadanos pueden expresar su opinión anónima sobre los resultados experimentados o los que serían deseables de cumplir.

Las cartas de servicios se encuadran dentro de la normativa sobre la mejora de calidad cuyo contenido se dirige a definir los servicios que ofrece la entidad, los derechos que le asisten al ciudadano en los asuntos de su competencia y la determinación de los compromisos de calidad. Forman parte de la radiografía de una organización administrativa, aportando al ciudadano una visión amplia de sus funciones, sobre las vías de comunicación o contacto<sup>25</sup>, en un intento de ofrecer a la sociedad lo que puede aportar, su cometido competencial. Mención especial, dentro de la carta de servicios, es el conjunto de compromisos asumidos, mejorando los mínimos exigibles. Es una fórmula que enriquece los derechos de los ciudadanos y, dentro de la prudencia exigible, implica un esfuerzo en adaptarse al entorno.

Las encuestas de satisfacción y expectativas son instrumentos o herramientas de modernización y reforma (AEVAL, 2009), inicialmente aplicadas en la esfera estatal, aunque bajo su patrocinio se extienden a los gobiernos regionales y municipios (AEVAL, 2009). Se estima necesario conocer lo que piensan los ciudadanos, bien por sí, ejemplo de posición activa (AEVAL; 2014); bien por medio de grupos organizados, asociaciones representativas. En este tipo de cuestionarios se somete a consideración de los usuarios habituales un doble planteamiento.

---

<sup>24</sup> Instrumentos recogidos en el Real Decreto 951/2005. Marco general para la mejora de la calidad en la Administración General del Estado.

<sup>25</sup> Direcciones telefónicas, telemáticas o postales / transporte público / condiciones de accesibilidad

Por una parte, conocer la percepción de los servicios recibidos (satisfacción), cuantificando con distintas metodologías la impresión subjetiva de los diferentes aspectos sometidos a examen (entre otros, unidad de información, unidad de gestión, trato, atención, respeto, comodidad, conocimientos), y detectando puntos débiles y fuertes. Por otra, el alcance sobre lo que se espera, las preferencias (expectativas), manifestadas por medio de respuestas que reflejan la dirección futura, un posible itinerario a seguir.

Las organizaciones que aspiren a conocer en todo momento las pretensiones ciudadanas, así como la opinión sobre el trabajo realizado iniciarán un itinerario hacia la excelencia al haber conectado con el exterior. Una entidad abierta estará más cercana al éxito organizativo que otra cerrada, aislada y sin participación.

El proceso de descentralización derivado del reparto constitucional y la gestión multinivel resultante deben tener presente un horizonte dirigido a la coordinación entre Administraciones (AEVAL, 2010). La actividad conjunta, donde la coordinación es el instrumento puesto a disposición, es medida dirigida al bien común, al acercamiento de posturas y reducción de diferencias. Existen fórmulas previstas legalmente dirigidas a la coordinación, no sólo entre Administraciones Públicas (Conferencias Sectoriales con miembros del Estado y CC. AA.), sino intra-administrativas (Comisión de asistencia a la Delegación del Gobierno).

### 7.1.2. La interacción interna: superación del papel tradicional

Una organización debe aspirar a un punto de encuentro con sus empleados que facilite una interrelación motivadora, terreno de comunión de intereses. Por una parte, la obtención de eficacia (logro de objetivos) y eficiencia (utilizando el menor número de recursos posibles); por otro, sintiéndose el empleado parte de la entidad. La visión compartida genera conciencia (García, Romerosa y Llorens, 2007) y facilita el autocontrol.

El terreno de la motivación interna está abonado a la experiencia y a la creatividad del liderazgo. El establecimiento de cauces directos de participación, encuentros informales, canales fluidos donde formular iniciativas y sugerencias (ascendente y descendente), incentivos en función de productividad o reducción de costes, actividades de ocio y tiempo libre facilitadoras de las relaciones humanas pueden ser ejemplo de esta dinámica. Con una mejor conexión interpersonal se obtendrán beneficios, una cultura de convergencia (Mendoza y Ortiz, 2006).

### *7.2. Mecanismo de control: órgano especial de supervisión ética*

Las investigaciones realizadas demandan una supervisión interna, efectuada por un órgano de control ético (Gómez, 2008). El planteamiento que se propone es implantar unidades de naturaleza técnica encargadas de examinar la actuación de las distintas organizaciones adscritas. El razonamiento es sencillo, dado que al igual que existen órganos dedicados al control económico y financiero (Intervención), pueden existir otras cuya misión específica sea la supervisión de actuación ética, al margen de otras posibilidades (eficacia o utilización eficiente de recursos).

Para conseguir el éxito en esta propuesta, el órgano de control ético debería reunir al menos dos condiciones, la naturaleza colegiada del mismo, así como su carácter profesional o técnico. La exigencia de composición plural es consecuencia lógica de la búsqueda de equilibrio entre los participantes, con independencia del componente generalista y específico que demanda la Administración Pública moderna. La configuración debe ser profesional, con cualificación y dilatada experiencia, acostumbrados a los avatares y problemas de dirección. Politizar con nombramientos basados en la libre designación un órgano de control, desnaturalizaría su propósito inicial. Para mayor formalidad, es preciso determinar normativamente los cauces adecuados, las líneas de competencia y actuación, los canales de comunicación o la periodicidad de remisión de documentos.

## **8. Conclusiones**

Desde comienzos del siglo XXI se ha manifestado una preocupación social ante casos de corrupción, disparándose la preocupación de los ciudadanos sobre la debilidad en el cumplimiento de las reglas éticas de comportamiento. Las cautelas frente a los abusos han sido habituales a lo largo de la Historia. Las tradiciones griegas y romanas aportan un elenco de remedios, algunos con vigencia actual.

La opinión pública así lo ha manifestado con intensidad a partir de 2008, coincidiendo con los primeros efectos de la crisis económica. El legislador español ha sido consciente del déficit normativo existente en el Derecho nacional en esta materia, siendo la ley de transparencia ejemplo de medida correctora y de cambio.

Del contenido de las encuestas del CIS se detecta que los empleados públicos gozan de la confianza ciudadana, con origen en los exigentes procesos de selección que han debido superar, tal como demuestra la valoración sobre el funcionamiento de los servicios públicos. Sin embargo, esta visión no es compartida respecto del

protagonismo político, considerado un problema. Parecen separarse las dos esferas, el ejercicio del cargo político respecto del funcional, con una crítica especial sobre el primero. Esta perspectiva coincide con la propuesta de Transparencia Internacional, que tras reconocer el retroceso español en los últimos años y en el ámbito comparado, aprecia en sus barómetros y en el indicador de corrupción que la clase política es la destinataria de la mayor reprobación en comparación con los sectores funcionariales.

La propia organización es la principal interesada en la solución interna de los problemas de incumplimiento. Por este motivo se propone un doble modelo de naturaleza relacional y de supervisión. El planteamiento interactivo estaría basado en la apertura y transparencia de la unidad administrativa a su entorno, facilitadoras de un control externo, utilizando mecanismos ya previstos normativamente. El contacto fluido, las dinámicas participativas, generan riqueza de contenidos y permiten ensalzar los valores que propugna el servicio público. Las relaciones externas, internas y de coordinación deben alcanzar protagonismo, actuando como fuerzas limitadoras frente a la desviación.

En el dominio externo, el ciudadano, usuario o beneficiario es quien mejor puede valorar la adecuada gestión de recursos, donde su opinión debe incorporarse de plano a los objetivos y metas de la organización. La normativa dispone de instrumentos adecuados, algunos importados del sector privado, que permiten canalizar las sinergias que se generan. La potenciación de encuestas de satisfacción y expectativas, la mayor difusión de carta de servicios o la formulación de quejas son medidas indicadas para facilitar conocimiento e información, apreciar a dónde se quiere llegar, así como qué piensa el ciudadano acerca de la entidad, sus puntos positivos o negativos. La coordinación entre organizaciones con competencias afines es un espacio donde las metas superiores se encuentran, punto de equilibrio en dirección al uso racional de los servicios públicos. El dominio interno favorece el autocontrol, la unidad de actuación, la comunidad de fines, donde la fluidez en las comunicaciones, ascendentes y descendentes, favorece la implicación de la plantilla y la mejor actuación coordinada.

Se estima necesaria la presencia de un órgano colegiado y profesional, de reconocida competencia, con funciones de seguimiento y supervisión del cumplimiento de los principios éticos. La existencia de unidades de control, despolitizadas, aportaría una visión técnica a la que deberían someterse cargos públicos, directivos, gestores y empleados en general. No se pretende una fiscalización exhaustiva, pero sí generar una cultura defensora de los valores y principios, que defienda el espíritu del servicio público.

## 9. Bibliografía

AGENCIA ESTATAL DE EVALUACIÓN DE POLÍTICAS PÚBLICAS Y LA CALIDAD DE LOS SERVICIOS (AEVAL) (2009) "Cómo escuchar, cómo aprender y cómo responder: las encuestas ciudadanas como una herramienta para la reinención del gobierno".

— (2010) "Agenda pública y satisfacción con los servicios públicos en el Estado Autonómico".

— (2013) "Guía para la gestión de las quejas y las sugerencias".

— (2014) "Guía para la realización de estudios de análisis de la demanda y de evaluación de la satisfacción de los usuarios".

ARAOS, J. (2003) "La Ética de Aristóteles y su relación con la ciencia y la técnica", *Revista electrónica Diálogos Educativos*, 3, nº 6.

CASAS, E. (2004) "Grecia, la polis, el nacimiento del ciudadano: de los poetas a los sofistas", en VV. AA., *Ideas y formas políticas. De la Antigüedad al Renacimiento*, Madrid, Madrid, Editorial UNED, 1ª ed.

COHEN, M. (2005) *101 dilemas éticos*, Madrid, Editorial Alianza, 1ª ed.

COMISIÓN DE LA UNIÓN EUROPEA (2001) "Un Libro Blanco sobre la Gobernanza Europea".

CORTINA, A. (1995) *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 3ª ed.

— (2000) *La ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 6ª ed.

DIEGO, O. (2006) *La ética y la corrupción en la política y la Administración Pública*", Tesis Doctoral Universidad Internacional de Andalucía Sede Iberoamericana Santa María de la Rábida.

FERNÁNDEZ, F. (1988) "La política como ética de lo colectivo", en F. Álvarez Uría (Comp.), *Neoliberalismo versus democracia Ediciones La Piqueta*, pp. 26–40.

FERNÁNDEZ, F. y GARCÍA, M. J. (2015) *Fundamentos clásicos de la democracia y la Administración*, Madrid, Ediciones Académicas UNED, 2ª ed.

FERNÁNDEZ-GALIANO, A. (1989) *Derecho Natural: Introducción filosófica al Derecho*, Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 5ª ed.

- GARCÍA, V. J.; ROMEROSA, M. M. y LLORENS, F. J. (2007) "Liderazgo transformacional: influencia en la visión compartida, aprendizaje, innovación y resultado organizativo" *Revista Europea de Dirección y Economía de la Empresa*, vol. 16- 4, pp. 25-46.
- GÓMEZ, C. (2008) "Ética y responsabilidad empresarial en la sociedad globalizada", *ICADE Revista Cuatrimestral de las Facultades de Derecho y Ciencias Económicas y Empresariales*, n° 75, pp. 125-142.
- JIMENO, F. (2014) "Un modelo de liderazgo transformacional aplicable a organizaciones públicas del siglo XXI", *Revista de Responsabilidad Social de la Empresa*, n° 18, pp. 77-99.
- LACRUZ, J. M. y MELÉNDEZ, M. (Coordinadores) (2013) *Tutela penal de las Administraciones Públicas*, Madrid, Dykinson, S. L, 1º ed.
- LÓPEZ, M. T. (1997) "Principios morales de la ética aplicada", *AGORA Papeles de Filosofía*, 16, n° 2, pp. 157-166.
- MARTÍNEZ, A. (2004) "Roma, su historia, sus hombres", en VV. AA., *Ideas y formas políticas. De la Antigüedad al Renacimiento*, Madrid, Editorial UNED, 1º ed.
- MÉNDEZ, M. T. (2005) "Ética y responsabilidad social corporativa" *ICE (Ética y Economía)*, n° 823, pp. 141-150.
- MENDOZA, M. R. y ORTIZ, C. (2006) "El liderazgo transformacional, dimensiones e impacto en la cultura organizacional y eficacia de las empresas" *Revista Facultad de Ciencias Económicas*, vol. X IV, n° 1, pp. 118-134.
- MINISTERIO DE HACIENDA Y ADMINISTRACIONES PÚBLICAS (2017) Boletín estadístico del personal al servicio de las Administraciones Públicas.
- MORENO, A. (2012) *El concepto de vida en la ética contemporánea*, Tesis Doctoral Universidad de Murcia Departamento de Filosofía.
- MORIN, E. (2002) "Ética y globalización", *Conferencia correspondiente al Seminario Internacional "Los desafíos al desarrollo"*, celebrada en Buenos Aires entre el 5 y 6 de septiembre de 2002.
- NAESSENS, H. (2010) "Ética pública y transparencia", *Congreso Internacional 1.810-2010: 200 años de Iberoamérica*.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAD (ONU) (2000) "Declaración de Objetivos del Milenio 2015".

— (2000) "Pacto Mundial".

PARADA, R. y FUENTETAJA, J. (2013) *Derecho de la Función Pública*, Madrid, Editorial OPEN, 1ª ed.

PARRADO, S. (2012) "Funciones de las Administraciones Públicas contemporáneas", en VV. AA., *Las Administraciones Públicas en España*, Valencia, Editorial Tirant lo Blanch, 1ª ed., 43–69.

RODRÍGUEZ, O.; FERNÁNDEZ J. y MARTÍN – CASTILLA, J. I. (2007) "La percepción directiva de las relaciones entre responsabilidad social y ética empresarial", *Boletín Económico del ICE* n° 2927, pp. 43–56.

TOUCHARD, J. (2010) *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 6ª ed..

TRANSPARENCIA INTERNACIONAL, "Índice de fuentes de soborno", 2011.

—, "Barómetro global de la corrupción", 2013.

VILLORIA, M y JIMÉNEZ, F. (2012) "La corrupción en España (2004–2010): datos, percepción y efectos", *REIS* 138, abril junio, 109–134.

WEBER, M. (1984) *El político y el científico*, Madrid, Alianza.

## ESTUDIOS

---

### La quiebra antropológica de la economía neoclásica

**Manuel López Casquete de Prado**

**Resumen:** La económica neoclásica toma como uno de sus principales cimientos la elaboración contenida en *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, de la que hace derivar una comprensión del hombre como ser exclusivamente centrado en la maximización de su interés particular. Sin embargo, para llevar a cabo una correcta comprensión de la obra de Smith, es preciso analizar a fondo la base antropológica contenida en su obra, sin duda mucho más compleja de lo que la tradición neoclásica ha considerado. En este artículo nos proponemos estudiar el planteamiento antropológico de Adam Smith, mostrar las desviaciones en la recepción e interpretación de dicho planteamiento y algunas de las consecuencias que ha generado en nuestra elaboración económica. Para ello ofrecemos una comparación entre la antropología de la economía neoclásica y otro modelo antropológico más completo y acordado a la naturaleza humana: el elaborado por el filósofo francés Jacques Maritain. De la comparación entre ambos modelos concluimos la necesidad de reelaborar las bases antropológicas en las que se basa la elaboración económica actual, heredera de la neoclásica, generando otras más completas y comprensivas de la riqueza de lo que significa ser humano.

**Palabras clave:** *Adam Smith, Maritain, Economía civil, Sentimientos morales.*

**Fecha de recepción:** 24 de mayo de 2018.

**Fecha de admisión definitiva:** 18 de diciembre de 2018.

**Clasificaciones JEL:** *A10, A11, A13, B13, B20.*

## The anthropological breakdown of the neoclassical economics

**Abstract:** Neoclassical economics takes as one of its main foundations the reflection contained in *The Wealth of Nations* by Adam Smith, which derives an understanding of man as being exclusively focused on maximizing his particular interest. However, to carry out a correct understanding of the work of Smith, it is necessary to analyze the anthropological basis contained in his work, certainly much more complex than the one considered by the neoclassical tradition. In this article we aim to study the anthropological approach of Adam Smith, to show the deviations in the reception and interpretation of this approach and some of the consequences that it has generated in our economic development. For this purpose, we offer a comparison between the anthropological basis of the neoclassical Economy and a more complete focus raised by the French philosopher Jacques Maritain. From the comparison between these two models, we conclude the need of rebuilding the anthropological bases in the current economic development, heiress of neoclassical, in a more complete and comprehensive vision of the wealth of human nature.

**Key words:** Adam Smith, Maritain, Civil Economics, Moral Sentiments.

## La banque de rupture anthropologique de l'économie neoclassique

**Résumé:** L'économie néoclassique prend comme l'un de ses principaux fondements une idée contenue dans *The Wealth of Nations* d'Adam Smith, dont elle tire une compréhension de l'homme comme étant exclusivement axé sur la maximisation de son intérêt particulier. Cependant, afin d'avoir une compréhension correcte du travail de Smith, il est nécessaire d'analyser en profondeur la base anthropologique contenue dans son travail, qui est sans doute beaucoup plus complexe que la tradition néoclassique a considéré. Dans cet article, nous proposons d'étudier l'approche anthropologique d'Adam Smith, pour montrer les déviations dans la réception et l'interprétation de cette approche et certaines des conséquences qu'elle a générées dans notre élaboration économique. Pour ce faire, nous proposons une comparaison entre l'anthropologie de l'économie néoclassique et un autre modèle anthropologique plus complet et conforme à la nature humaine : celui élaboré par le philosophe français Jacques Maritain. De la comparaison entre les deux modèles, nous concluons à la nécessité de retravailler les bases anthropologiques sur lesquelles repose le développement économique actuel, héritier du néoclassique, générant d'autres plus complets et compréhensifs de la richesse de ce que signifie être humain.

**Mots clé:** Adam Smith, Maritain, économie civile, sentiments moraux.

## I. Introducción: las tres almas de Adam Smith

La existencia de *tradiciones* en la ciencia económica manifiesta cierta identificación cultural que liga entre sí a los economistas de distintas generaciones que pertenecen a cada una de ellas. Estas tradiciones pueden fundamentarse en acervos culturales particulares de una nación, o bien en la formación de escuelas de pensamiento

académico, político, etc. De este modo, se puede hablar de una tradición británica especialmente brillante en el ámbito de la construcción de grandes teorías omnicomprensivas, y que vincula –más allá de diferencias teóricas sustanciales– a autores como Smith, Stuart Mill o Marshall (Screpanti y Zamagni, 2004, pp. 32–33).

La moderna ciencia económica tiene su origen en una gran revolución teórica que se produjo entre 1750 y 1780 y que supuso una gran ruptura con la tradición precedente. Esta revolución se concretó en *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, brillante síntesis de múltiples influencias, que reflejaba la primera situación real en la que el orden capitalista se encontraba en condiciones de equilibrio, un equilibrio basado en la pequeña fábrica no mecanizada y sobre una economía de intercambio desarrollada completamente en el mercado nacional, en el que la *mano invisible* podía aún integrar la producción agrícola y la industrial. Esta obra marcó el punto de arranque de la tradición económica clásica.

Cuando Smith comienza a desarrollar su construcción teórica, el *mercantilismo* dominaba el ámbito económico europeo; este dominio se extendió durante los siglos XVI, XVII y buena parte del XVIII. El mercantilismo ofrecía un núcleo teórico común a las distintas políticas económicas nacionales, pero es difícil identificar un *sistema* de dichas ideas. El núcleo común del mercantilismo era que el Estado debía fomentar las exportaciones y dificultar las importaciones, de modo que las reservas nacionales de oro crecieran progresivamente. La primera consecuencia de las políticas mercantilistas fue erigir sistemas de protección en frontera, como tasas y aranceles a la importación.

Otra de las grandes influencias en la teorización económica de la época –y, en general, del pensamiento ilustrado– fue la teoría de la gravitación universal de Newton, que propició una idea de universo ordenado según principios racionales matemáticos –en línea con Descartes– cognoscibles por la inteligencia humana. Esta conceptualización entró rápidamente en contacto con la reflexión iusnaturalista y el esfuerzo por hallar leyes de orden natural también en el ámbito económico. Estas ideas, ampliamente difundidas en Gran Bretaña (y particularmente en las universidades escocesas), ejercieron un papel fundamental en el nacimiento de la economía política clásica.

Los autores moralistas ingleses y escoceses (Hume, Smith, Stuart–Mill), partían de la existencia de una benevolencia o sentido de humanidad (o *sympathy*) en la disposición del hombre hacia sus semejantes. En dicha *simpatía* natural humana se arraiga la vida social; de este modo se excluye de la antropología social tanto el recurso a argumentos metafísicos como a la necesidad del Estado. El problema

especulativo que genera este planteamiento es que no sólo resulta negado por el sentido común, sino que no es menos arbitrario e indemostrable que cualquier otra asunción metafísica (Screpanti y Zamagni, 2004, p. 97). En cualquier caso, este es el planteamiento antropológico desde el que parte Adam Smith.

Sin embargo, según la interpretación liberal ortodoxa de la obra de Smith –vigente durante al menos doscientos años desde la publicación de *La riqueza de las naciones*–, su gran contribución tiene lugar cuando se libra de esta matriz filosófica y de la arbitraria propuesta de la *benevolencia* para llevar al extremo las conclusiones lógico–empíricas. Esta interpretación elegida por los artífices de la economía neoclásica constituye una auténtica limitación en la comprensión de la obra de Smith. Pero lo importante es que esa orientación habría de marcar toda la evolución posterior de la economía neoclásica, haciéndola derivar hacia una concepción del ser humano como egoísta y exclusivamente auto–interesado. Los efectos de esta opción (de este sesgo, en nuestra opinión) han pesado de forma determinante en el modo de entender la economía que la tradición neoclásica nos ha legado. En el capítulo segundo del primer libro de *La riqueza de las naciones*, Smith parece recorrer ese camino:

*But man has almost constant occasion for the help of his brethren, and it is in vain for him to expect it from their benevolence only. He will be more likely to prevail if he can interest their self-love in his favour, and shew them that it is for their own advantage to do for him what he requires of them. [...] Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those good offices which we stand in need of (Smith, 2007, p. 9).*

De este modo, e igual que en la fábula de las abejas de Mandeville, el mercado transformaría los vicios privados (el interés propio) en *virtud* pública. Así, con la propuesta de la *mano invisible*, Smith plantea que los individuos sirven al interés colectivo simplemente guiándose por el interés personal, *led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention* (Smith, 2007, p. 293).

Sobre esta interpretación de la obra de Smith se ha fundamentado una gran parte de la elaboración clásica; pero, sin embargo, no es la única plausible. De forma irónica, Screpanti y Zamagni (2004, p. 104) afirman que, si se quieren conocer tres opiniones distintas sobre un determinado problema, basta con interrogar a tres economistas elegidos al azar, o bien interrogar a uno solo: Adam Smith. Este comentario irónico puede resultar iluminador para adentrarse en el pensamiento del economista escocés. Estas tres *almas* de Smith son, según ellos, la *macroeconómica*, la *microeconómica* y la *institucionalista*.

A los efectos de este artículo, nos interesa detenernos solamente en la tercera de ellas, el *alma institucionalista*: para Smith, la armonía social deriva no sólo de la búsqueda del interés propio de los agentes económicos, sino que también se precisa de un lazo moral e institucional que vincule a los miembros de una sociedad y les invite a cooperar. Es decir, Smith no es un mero teórico del *homo oeconomicus* que entienda a los agentes sociales como individuos exclusivamente autointeresados, racionales y autónomos. Muy al contrario, entiende al hombre como un ser complejo, dotado de sentimientos diversos –y en ocasiones opuestos–, y en el que también están presentes sentimientos orientados hacia el bien de los otros, como la benevolencia (desear el bien para el otro, lo cual genera comportamientos cooperativos) o la simpatía (que es la predisposición a *meterse en la piel* del otro para valorar las consecuencias que tendrían en él las decisiones propias). También está presente en Smith el deseo de aprobación social, que comporta tanto elementos egoístas como altruistas. Desde este conjunto de sentimientos, se van decantando las normas morales y los comportamientos que contribuyen a la cohesión social, los cuales van informando el comportamiento de los individuos y configurando lo que Smith llama el *espectador imparcial*: la voz de la moral social vigente que progresivamente va adaptando a ella el comportamiento individual. Según la componente institucional del pensamiento de Adam Smith, son justamente esos sentimientos morales los fundamentos del orden social y económico. Podríamos deducir, en contra de la interpretación *canónica* liberal de la obra de Smith, que la *mano invisible* que vertebraba la sociedad y regula la actividad económica no es tanto la de la voracidad autointeresada como la del *espectador imparcial*.

Sin embargo, y aunque este *alma institucionalista* de Adam Smith resulta esencial para entender su obra, ha pasado desapercibida por más de doscientos años, y sólo en época reciente está siendo redescubierta y valorada. El contenido de esta componente de su pensamiento se encuentra en la *Teoría de los sentimientos morales* (1759) y en las lecciones de jurisprudencia que el autor dictó en la Universidad de Glasgow en los cursos 1762/63 y 1763/64. Siendo estas obras anteriores a *La riqueza de las naciones*, podría pensarse que Smith modificó su planteamiento previo con la propuesta de la *mano invisible*. Sin embargo, el autor escocés no abandonó nunca sus convicciones de juventud, como demuestra el hecho de que continuara publicando ediciones revisadas de la *Teoría de los sentimientos morales* hasta el mismo año de su muerte (1790).

Lo importante a los efectos que nos ocupan es que, a la luz del redescubrimiento de esta obra, se está llevando a cabo una relectura de *La riqueza de las naciones* acorde con el *alma institucionalista* del autor. Según esta relectura, dicha obra sería una investigación sobre las condiciones institucionales que hacen posible el

crecimiento del bien público a través de la búsqueda del bien privado, pero sin que el autor perdiera de vista en ningún momento que dichos comportamientos autointeresados no agotan la compleja realidad humana ni constituyen en sí mismos el fundamento del orden social. Si aceptamos este punto de partida, nuestra comprensión de la obra de Smith no sólo se hace más rica, sino que nos obliga a revisar las teorías liberales neoclásicas supuestamente basadas en la obra del economista escocés. Por ejemplo, es preciso cuestionar la tesis neoliberal de que los mecanismos automáticos del mercado son suficientes para lograr la cohesión social, ya que planteamientos de este tipo no captan la riqueza del pensamiento de Smith.

Quienes defienden que el éxito del mercado depende en exclusividad de los intereses egoístas de los actores, suelen invocar el célebre pasaje de *La riqueza de las naciones* en el que Smith afirma: *it is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest* (Smith, 2007, pp. 9–10). Sin embargo, la doctrina liberal ortodoxa olvida otra cita, quizás menos conocida, con la que Smith abre su *Teoría de los sentimientos morales*:

*Por más egoístas que quiera suponerse al hombre, evidentemente hay algunos elementos en su naturaleza que lo hacen interesarse en la suerte de los otros, de tal modo que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga, a no ser el placer de presenciarla* (Smith, 1941, p. 1).

Es especialmente significativo que Smith considere *necesaria* la felicidad del otro para construir la propia; de este modo, la atención al otro es entendida como una componente esencial de la naturaleza humana. Esta idea está en la base de su planteamiento antropológico, y determina para él el modo en que los individuos toman sus decisiones, también en el ámbito económico.

No pretendemos con esto simplificar en exceso el problema de la comprensión de la obra de Adam Smith. Es evidente que existen algunas contradicciones en su obra, o al menos pasajes difícilmente armonizables. Para Screpanti y Zamagni (2004, p. 115), la clave de comprensión de este problema reside en que *La riqueza de las naciones* presupone las tesis de la *Teoría de los sentimientos morales*, particularmente la que reclama la existencia de un sistema de normas morales civiles y económicas basado en la *sympathy* y que posibilita que el mercado funcione sin un permanente recurso a la violencia o a la coerción. Sólo en el seno de una estructura de tipo relacional alimentada por los sentimientos morales es posible que la búsqueda del interés particular produzca resultados positivos.

La interpretación sesgada se ha producido cuando la cultura utilitarista ha transformado el *caso particular* de la economía de sujetos egocentrados en un caso *altamente representativo*, diseñando la teoría económica a la medida de la antropología *hiper-minimalista* del *homo oeconomicus*. Sin embargo, actualmente, a la luz del redescubrimiento del *alma institucionalista* de Smith, podemos decir que el autor escocés construyó un sistema teórico mucho más rico y complejo del que la interpretación ortodoxa ha considerado tradicionalmente.

En este artículo trataremos el paradigma antropológico del *homo oeconomicus*, surgido en la modernidad por vía de una interpretación sesgada de la obra de Adam Smith, para evidenciar sus limitaciones y mostrar la necesidad de su reformulación. En el epígrafe 2 expondremos sucintamente algunas de las consecuencias que ha generado dicha interpretación sesgada. A continuación, ya en el epígrafe 3, procederemos a contraponer dos concepciones antropológicas: el *homo oeconomicus* derivado de la interpretación sesgada de Smith frente a otra concepción más rica, que hemos denominado *homo integralis*, y que extraemos de la reflexión antropológica elaborada por el autor francés Jacques Maritain (1882–1973). Elaboraremos dicha comparación no sólo ciñéndonos al ámbito puramente antropológico, sino también por remisión a los modelos socioeconómicos a los que cada una de ellas da lugar. La conclusión de esta reflexión comparativa (epígrafe 4) apunta hacia la necesidad de una lógica antropológica y socioeconómica superadora del estrecho enfoque del *homo oeconomicus*, cuya comprensión del ser humano resulta reductora hasta la humillación.

## 2. Algunas consecuencias de la interpretación sesgada de la obra de Adam Smith

Esta interpretación distorsionada de la obra de Smith propició que sus herederos construyeran la *political economy* como el reino de los intereses particulares de los individuos, de modo que la relación entre ellos pasó a ser exclusivamente instrumental. De esta interpretación deriva la construcción utilitarista que culmina con Jeremy Bentham, quien considera al individuo no como parte de un todo interdependiente, sino como un átomo que desenvuelve su acción sometido a fuerzas impersonales e inmutables del mercado. El átomo utilitarista de Bentham obedece al único principio de maximizar su función de utilidad particular, entendiendo *utilidad* como ventaja, beneficio, placer, bien o felicidad. De este modo, el utilitarismo pretende estudiar de forma matemática esta función de interés particular, que resulta medida en función de siete componentes: *intensidad, duración, certeza, proximidad, fecun-*

*dad, pureza y extensión* (Bentham, 1969, p. 97). La separación entre técnica y ética que nace con Maquiavelo y que culmina en la modernidad con Descartes y Kant se hace aquí radical.

Las premisas antropológicas del utilitarismo descansan sobre una concepción del ser humano como hedonista y egoísta. En cuanto a los aspectos morales, el utilitarismo se basa en el criterio *consecuencialista*, de modo que el juicio moral que merece una acción está determinado por el carácter plausible o reprobable de sus consecuencias medidas en términos de utilidad, quedando al margen toda remisión a la intención del actor. Es decir, con el utilitarismo la acción humana no se valora ya en términos éticos, sino en términos de utilidad.

La comprensión antropológica del utilitarismo convierte a la persona en mera buscadora de felicidad hedonista entendida como ventaja, beneficio, utilidad o placer particular. En consecuencia, la comprensión de la felicidad pública en el utilitarismo queda reducida a la suma de las utilidades (placeres) particulares, perdiendo de vista la virtud civil y la paradoja de la felicidad eudemonística. Las bases antropológicas de la economía liberal quedan así firmemente establecidas. Es evidente que el error de Bentham consiste en identificar felicidad con utilidad: la felicidad, a diferencia de la utilidad, sucede en la relación; por eso es posible maximizar de forma individual el interés particular, pero no la felicidad particular. Por esta vía, y de modo progresivo, la ciencia económica se fue separando de la búsqueda de la felicidad para centrarse en la de la utilidad (particular, normalmente, o agregada cuando está referida a la sociedad):

*Mientras la utilidad es la propiedad de la relación entre hombre y cosa [...], la felicidad es la propiedad de la relación entre persona y persona. [...] La felicidad debe compararse si se aspira a ella, exactamente lo contrario de lo que sucede con la utilidad. [...] La reducción de la categoría de la felicidad a la de utilidad es el origen de gran parte de la insuficiencia explicativa de la "vieja" ciencia económica (Zamagni, 2008, p. 179).*

En ese proceso de separación de ética y economía es muy significativa la aportación de Wicksteed, para quien la economía como ciencia no tiene nada que ver con los motivos que determinan dicha actividad. Su planteamiento más conocido es el denominado *no-tuismo*, mediante el cual reivindica una relación económica anónima e instrumental que haga más eficiente el intercambio, y donde no queda espacio para la reciprocidad:

*The specific characteristic of an economic relation is not its "egoism," but its "non-tuism". [...] So that, after all, "altruism" has no place in business, and "non-tuism" is equivalent to "egoism". [...] It is only when tuism to some degree actuates my conduct that it ceases to be wholly economic. It is idle, therefore, to consider "egoism" as a characteristic mark of the economic life. (Wicksteed, 1910, l.5.24 a 26).*

El *no-tuismo* está presente en muchas construcciones teóricas en economía; de hecho, aún es frecuente encontrar en los libros de texto que los mercados son más eficientes en la medida en que son menores los vínculos relacionales de las partes. Esto conduce a la idea de que eficiencia y equidad son dos objetivos no solo distintos, sino también en muchas ocasiones antagónicos. Desde esta perspectiva, el *no-tuismo* asegura la eficiencia (aumenta el tamaño del *pastel*); será la autoridad pública quien, a posteriori, proceda a redistribuirlo con criterios de cierta equidad. Las relaciones, por tanto, son *externalidades* que deben ser objeto de estudio de otras disciplinas (sociología, filosofía, psicología...), pero no de la economía. Así, la reciprocidad queda definitivamente expulsada del pensamiento económico.

En la misma línea, el planteamiento de Pareto reduce al individuo –en la célebre sistematización de la *caja de Edgeworth*– a una mónada sin puertas ni ventanas, interesado meramente en sus propias cuentas, sin cooperar ni comunicarse con ninguno (Edgeworth, 1881). Esta concepción contrasta con la idea personalista de Stefanini, para quien *la mónada espiritual es toda puertas y ventanas* (Stefanini, 1951, en Rigobello, 1978, p. 246).

Aunque éste ha sido el planteamiento hegemónico en los últimos siglos de teorización económica, no se impuso sin oposición. Por ejemplo, en la escuela de Cambridge, Alfred Marshall (1842–1924) incorporó la relación y los fines de la persona en la teorización económica (Marshall, 1892). Su discípulo Arthur Pigou (1877–1959), por su parte, es considerado el pionero de la *economía del bienestar*. En su concepto de *welfare* contempla no sólo los aspectos monetarios, sino también las distintas componentes que determinan el estado subjetivo de bienestar (Pigou, 1920).

Podríamos decir que los economistas británicos clásicos continúan muchos de los planteamientos institucionalistas de Smith; no obstante, y aunque distinguen la felicidad del bienestar material, se centran casi exclusivamente en este último. A pesar de estas excepciones, con el avance de la revolución industrial y la difusión del utilitarismo, la visión institucionalista del mercado empieza a desaparecer del *mainstream* económico hacia mitad del s. XIX.

A consecuencia de todo lo dicho, parece claro que el principal efecto de la interpretación sesgada de la obra de Smith es el desarrollo del utilitarismo, propuesto originalmente durante los siglos XVIII y XIX en Inglaterra por Jeremy Bentham y continuado por John Stuart Mill. La culminación de este proceso supone el triunfo del neopositivismo imperante desde la revolución industrial, en el que la economía es entendida como una ciencia que obedece a reglas fijas semejantes a las naturales, y por tanto debe negar toda remisión a valores o ideas metafísicas. De

este modo, nociones como las de virtud cívica, reciprocidad y bien común no sólo son expulsadas del debate, sino que además empiezan a ser consideradas como sospechosas y *a-científicas*. De ahí el rechazo a sistemas filosóficos de corte humanista que remiten a la idea de valor y la entronización de criterios como el de Pareto, que se ofrecen como vía de valoración de la bondad-utilidad sin remisión axiológica alguna.

Atendiendo a este desarrollo desde otra perspectiva, podemos decir que la concepción antropológica del liberalismo capitalista de la revolución industrial no es compatible con la protección de la dignidad de la persona y de sus fines propios, los cuales ni siquiera contempla. En el modelo socioeconómico que surge de ella quedan separados producción y consumo –y, por tanto, hombre-productor de hombre-consumidor-. En ambos casos se produce una instrumentalización de la persona humana: el criterio soberano es la *téchné*, la eficiencia y la maximización del beneficio como centro. El objetivo es maximizar y optimizar el rendimiento en un modo de vida despersonalizado por el *taylorismo*. La reacción comunista, aunque prohíba la propiedad privada de los medios de producción, elimine la burguesía y posibilite el igualitarismo, tampoco salva al hombre de la subordinación a las reglas férreas de la producción mecanizada (de hecho, Lenin consideraba necesario introducir en la URSS el *taylorismo*) (Bruni y Zamagni, 2004, p. 123).

En suma, los modelos sociales surgidos de esas premisas están compuestos por individuos que buscan su beneficio personal en el mercado, incluyendo comportamientos oportunistas en los que cada uno intenta lograr beneficios a costa del otro. Las relaciones que se producen en un mercado así concebido son de competencia, impersonales (*no-tuístas*), anónimas e instrumentales.

Los teóricos de este modelo económico-antropológico entienden también que hay una parte de las relaciones económicas que no puede ser ocupada por el mero intercambio de equivalentes: es el espacio de la cultura, de las reglas y convenciones sociales. Este es el lugar que ocupan la familia, la sociedad civil y las organizaciones sin ánimo de lucro. Pero se trata siempre de una

*esfera de relaciones residuales, de escasa importancia cuantitativa y siempre a condición de no obstaculizar la fuerza de la competición ni –sobre todo– su lógica* (Bruni y Zamagni, 2004, p. 125).

Esta concepción económica tiende a separar el ámbito de estudio de la economía –que atiende al *homo oeconomicus*– del de la sociología, que atiende a la esfera social. Así, para Pareto, la economía se basa en el estudio de las acciones lógicas, mientras que a la sociología competen las no lógicas:

*El cuerpo concreto comprende el cuerpo químico, el cuerpo mecánico, el cuerpo geométrico, etc. El hombre real comprende el homo oeconomicus, el homo ethicus, el homo religiosus, etc. En suma, considerar estos diferentes cuerpos, estos diferentes hombres, equivale a considerar las diferentes propiedades del cuerpo real, de este hombre real, y no apunta a otra cosa que a cortar en porciones la materia por estudiar (Pareto, 1966, p. 18).*

Cuando Pareto *corta en porciones* la materia a estudiar (es decir, el hombre), separa definitivamente la dimensión económica de la relacional, de modo que la economía pierde todo vínculo con la idea de persona y con sus posibilidades de desarrollo integral y de felicidad. Dicho de otro modo, con Pareto la economía se vuelve incapaz de comprender a la persona, quedando limitada al estrecho marco de la individualidad material bajo la forma del *homo oeconomicus*. En consecuencia, el mercado pasa a ser entendido como lugar de relaciones orientadas de forma *no-tuística* por el interés propio, y que no precisa más justificación o referente ético que la optimización de la eficiencia y el respeto a la legalidad vigente. Valores como la honestidad y la confianza son entendidos como meros presupuestos instrumentales para que el mercado pueda funcionar.

En consecuencia, parece evidente que los teóricos del liberalismo *canónico* se basaron en una interpretación sesgada de la obra de Adam Smith. A results de esa interpretación, el *homo oeconomicus* pasó a ser la concepción antropológica dominante sobre la que se construyó la posterior elaboración económica, y que el utilitarismo entronizó durante siglos, como mínimo hasta la reflexión rawlsiana, ya en los años 70 del siglo XX. El empobrecimiento de la reflexión económica y sus nefastas consecuencias en términos de justicia son el resultado de esa interpretación viciada de la obra de Smith. Por todo ello, la posibilidad de una nueva lógica socioeconómica debe caminar en paralelo a la asunción por parte de la ciencia económica de una antropología más amplia que la que se ha hecho derivar de la obra de Adam Smith. Para ello sería muy conveniente reinterpretar la obra de Smith, y evitar de este modo construcciones antropológicas tan limitadas como la del *homo oeconomicus*.

### 3. Confrontación de dos estirpes antropológicas

Como anunciábamos en el epígrafe 1, y para completar la reflexión ya expuesta, ofrecemos ahora una confrontación entre dos visiones antropológicas antagónicas:

- El *homo oeconomicus* surgido de la interpretación liberal canónica de la obra de Smith; sobre esa misma concepción antropológica se construyen el utilitarismo de Bentham y –con matices y evoluciones– el neocontractualismo de Rawls.

- El *homo integralis*<sup>1</sup> que cabe desgranar de la obra del autor francés Jacques Maritain. Esta posición antropológica pretende escapar de una visión del ser humano limitada al aprovechamiento material egoísta; sus planteamientos están en línea con los de la tradición italiana denominada *Economía Civil* y encuentran elementos de semejanza en el Adam Smith de la *Teoría de los sentimientos morales* (o, más correctamente, en una interpretación amplia y armónica de Smith).

Nuestra intención en este epígrafe es confrontar ambas concepciones antropológicas para mostrar la mayor completud y virtualidad de la segunda.

Para elaborar una comparación ceñida de los dos modelos antropológicos, nos basaremos en la conceptualización planteada por Bruni y Zamagni (2004), según la cual los distintos modelos socioeconómicos y su idea de justicia se definen en función de la asunción o no de tres principios: el de *intercambio de equivalentes*, el de *redistribución de la riqueza* y el del *don como reciprocidad*. El cuadro número uno ofrece una esquematización del modo en que actúa cada uno de dichos principios:

CUADRO n° 1. Principios y modelos socioeconómicos

	PRINCIPIO		
	Intercambio de equivalentes	Redistribución de la riqueza	Reciprocidad
Medio	Contrato	Política ( <i>welfare</i> )	Fraternidad
Virtud	Eficiencia	Equidad	Felicidad pública
Actor	Empresa – Mercado	Estado	Sociedad civil
Bien	Total (suma bien privado)	Público	Común

<sup>1</sup> Di Tommaso no se refiere al *homo integralis*, sino al *homo civicus*. Sin embargo, ambas concepciones pueden ser entendidas como semejantes, toda vez que este *homo civicus* resulta caracterizado como la persona cuyo fin es realizarse en tanto que sujeto co-involucrado en el vínculo social: *L'homo civicus, pertanto, rappresenta il punto di unione tra libertà e responsabilità ed è quello più congruente con la "società dei cittadini"* (Di Tommaso, 2012, p. 181).

En la misma línea, Cesareo y Vaccarini describen el *homo civicus* como aquella persona que es *consapevole che non c'è vera libertà senza solidarietà, autonomia senza impegno, senso del sé senza senso dell'altro (e viceversa)* (Cesareo y Vaccarini, 2006, p. 307).

Motivación de la entrega	Dar para tener	Dar por obligación	Gratuidad
Estado social	Sí	Sí	No
Capitalismo filantrópico	Sí	No	No
Colectivismo	No	Sí	No
Economía civil	Sí	Sí	Sí

Elaboración propia a partir de Bruni y Zamagni, 2004, pp. 21–22.

1.– El principio de *intercambio de equivalentes* es el modo habitual de funcionamiento de la empresa. Su medio de expresión más claro es el contrato, a través del cual se pactan las condiciones por las que una parte otorga a la otra un bien o servicio a cambio de una contrapartida equivalente (es decir, *se da para tener*). La gran virtud del principio de intercambio de equivalentes es su contribución a la *eficiencia* económica, y su ámbito normal de aplicación es el mercado. Mediante este principio se persigue el bien privado de las partes que intervienen en la relación contractual. A nivel colectivo, se persigue el *bien total* como agregado de los bienes particulares de los individuos, en línea con el utilitarismo de Bentham. Este principio está presente en casi todos los modelos socioeconómicos, con la excepción de los colectivistas, que limitan el libre intercambio entre las partes y prescriben la colectivización de los medios de producción, con la consiguiente pérdida de eficacia. En el capitalismo filantrópico, los desequilibrios y desajustes producidos por el libre juego de los mercados son tolerados como mal necesario, o a lo sumo son corregidos mediante prácticas filantrópicas por parte de las empresas.

2.– El principio de *redistribución de la riqueza* es el aplicado por los Estados sociales surgidos a lo largo del siglo XX (y particularmente a partir de la segunda guerra mundial, a raíz de la publicación del *Informe Beveridge*) para paliar los graves desequilibrios a los que condujo el capitalismo salvaje. A través de medios políticos, se establecieron sistemas de protección social y bienestar mediante los que se pretendía compensar a quienes resultaban más desfavorecidos en el juego económico. De este modo, los Estados comenzaron a buscar el bien público como expresión de equidad a través de la recaudación de impuestos, lo que posibilita cierta redistribución de la riqueza. Los contribuyentes, por tanto, dan *por obligación*, ya que la legislación fiscal se lo impone. Estas prácticas existen tanto en el Estado social como en las distintas formas de colectivismo. Donde no se hallan estas formas de redistribución es en el capitalismo filantrópico, inspirado por principios estrictamente liberales.

3.– El *principio de reciprocidad* apunta a un modelo social radicalmente distinto, aunque inclusivo de los dos principios anteriormente descritos: contemplando la conveniencia de la eficiencia y el valor de las distintas formas de *welfare*, su objetivo es posibilitar la felicidad pública entendida como el conjunto de condiciones que la población necesita para llevar adelante su proyecto de vida. Esta felicidad pública sólo es entendida desde la relacionalidad, en la que cada persona se siente implicada en la suerte de los demás. A través de comportamientos relacionales y crecientes parcelas de gratuidad, se establece en la sociedad el vínculo de la fraternidad, desde el que se articula la búsqueda del bien común. En este modelo social, la libertad es entendida como *libertad positiva*, y remite a la posibilidad de realizar el propio plan de vida y por tanto la posibilidad de ser feliz en el sentido de la *eudemonía* aristotélica (mientras que la libertad en sentido negativo remite a la ausencia de constricciones o limitaciones).

Si ponemos en conexión esta conceptualización con los dos modelos antropológicos que estamos confrontando, podríamos decir que el *éthos* del *homo oeconomicus* tan sólo concibe el principio de intercambio de equivalentes y, a lo sumo, en estadios más avanzados, el principio de redistribución de la riqueza como vía para corregir algunos de los desequilibrios provocados por el libre juego económico. En cambio, el principio de reciprocidad es sólo reconocible por la visión más amplia del *homo integralis*, ya que sólo éste se construye sobre el carácter relacional humano y sobre el vínculo fraterno, de tal modo que la suerte del otro no le resulta indiferente.

Consideramos que este planteamiento está claramente en línea con los postulados de Maritain. En *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (Maritain, 1942), el autor afirma que la obra política por excelencia es la *vida buena de la multitud*, la mejora de las condiciones de vida, el progreso material y el espiritual. El objeto que une a la comunidad política es la búsqueda del bien común de toda la población, lo cual comporta derechos políticos, económicos, civiles y cultura espiritual, ya que la obra política es una obra de civilización y cultura encaminada en última instancia a posibilitar la libertad de florecimiento de cada persona. En consecuencia, la sociedad política debe procurar las condiciones económicas, sociales y políticas adecuadas para ese florecimiento. En última instancia, se trata para Maritain de la instauración de una sociedad fraterna como ideal al que debemos tender para aproximarnos tanto como nos sea posible. Este planteamiento resulta completado con la reflexión introducida por Maritain en *Principes d'une politique humaniste* (1944), donde el autor escribe que no basta con crear nuevas estructuras, sino que es precisa la gratuidad y el desarrollo de la amistad cívica y de la fraternidad; es justamente hacia este ideal fraterno hacia donde debe tender –según el autor– la verdadera emancipación política.

El choque con el *éthos* del *homo oeconomicus* se hace aquí evidente; desde una visión antropológica que no toma en consideración los aspectos relacionales del ser humano, es inconcebible la preocupación por la suerte del otro, y por lo tanto resulta impensable la construcción de una sociedad fraterna donde el vínculo cordial sea fuente de felicidad y humanización.

Tanto el *homo oeconomicus* como el *homo integralis* desarrollan su actividad en la economía de mercado, pero podemos entender que dicha economía de mercado es el *género*, el cual aparece en distintas *especies*; a efectos de nuestra confrontación, la *especie capitalismo*, orientada desde la lógica del beneficio propio y la importancia de la dimensión adquisitiva, sería el reino del *homo oeconomicus*. En cambio, la *especie civil*, cuyo *éthos* apunta a la inclusión de todos y a la reciprocidad, constituiría el ámbito de actividad natural del *homo integralis*.

La mayor dificultad que debe afrontar el *homo integralis* es que ha sido expulsado de la reflexión económica, de modo que el *mainstream* o pensamiento único económico nos ha hecho creer durante siglos que el objetivo de la competencia tiene que ser necesariamente la maximización del beneficio o la utilidad, sin que esto apenas haya sido cuestionado:

*El reduccionismo que parece sufrir la ciencia económica representa tanto el principal obstáculo para el ingreso de nuevas ideas en la disciplina como una peligrosa forma de proteccionismo en relación no sólo a la crítica que surge de los hechos, sino también a toda innovación proveniente de las otras ciencias sociales* (Zamagni, 2008, p. 169).

Dicho de otro modo, para que la ciencia económica pueda tomar en consideración al *homo integralis* es preciso aclarar que la búsqueda del beneficio no es uno de los fundamentos de la economía, sino una posible concepción de ésta. Como afirma Zamagni (2012B, p. 11), salir de *esta economía* no significa salir *de la economía*; creer lo contrario sería un grave error de ingenuidad epistemológica.

Podemos trasladar esta reflexión a la cuestión del *bien* perseguido por cada sistema socioeconómico. Desde la antropología individualista del *homo oeconomicus*, se alumbran sistemas que tienden a la maximización del interés particular; el bien de la sociedad, por tanto, no sería otra cosa que el agregado de bienes particulares.

Desde la posición antagónica propia de la concepción mariteniana, el mercado debe estar orientado al bien común. Para el filósofo parisino, según escribe en *Principes d'une politique humaniste* (1944), la ciudad se basa en la idea de *bien común* como respeto a los derechos de las personas y como búsqueda del máximo desarrollo y libertad compatibles con las condiciones históricas. Sin embargo, la

filosofía política reciente apenas se ha ocupado del concepto de *bien común*; por ejemplo, Habermas, Hayek y Rawls no lo tratan, sino que lo sustituyen funcionalmente por el concepto de *derechos humanos*. Habermas se refiere a *legitimación a través de los derechos humanos*, buscando de este modo el nexo entre democracia y Derecho. Sin embargo, como afirma Possenti, parece dudoso que el concepto de *derechos humanos* pueda sustituir completamente al de *bien común*. Para él, aunque existe acuerdo en que el bien común (cualquiera que sea el nombre que se le dé) es el objetivo político, no existe tal acuerdo para aceptar que dicho objetivo se identifique con los derechos individuales (y aún menos con las obligaciones). Además, el bien común no es un concepto exclusivamente occidental, como sí ocurre a veces con la noción de derechos humanos, ya que es una idea presente en toda experiencia política. Sin embargo, la filosofía moral contemporánea, plenamente alineada en un planteamiento postmetafísico, no consigue hallar una vía apta (más allá de aproximaciones escépticas, procedimentales y similares) para retomar la cuestión del bien común y unirla a la idea de persona. La dificultad para abordar el bien común es consecuencia –según Possenti– de la misma crisis que afecta al concepto de *naturaleza humana* (y, por consiguiente, de *perfección humana*), atolladero del cual el pensamiento político intenta escapar reenviando la idea de bien al ámbito privado y manteniendo en el ámbito público sólo lo relativo a la equidad y los procedimientos imparciales (Possenti, 2007, p. 36 y ss.).

*Nel clima morale delle società postmoderne esistono notevoli probabilità che la nozione di bene comune venga declinata in una prospettiva utilitaristica; e che l'idea di vita buona sia rimpiazzata da quella di benessere. Ciò fa il paio con l'assunto che la dimensione fondamentale del bene comune non sia quella morale, ma materiale–corporea* (Possenti, 2007, p. 39).

Otro autor que critica el olvido de la noción de *bien común* es Fernández Aguayo, quien sostiene que el término

*bien común ha desaparecido de nuestro lenguaje, que se adapta cada día más a la corporativización de la sociedad, a su espíritu utilitarista y a la consiguiente primacía del contrato con respecto a otras formas de relaciones jurídicas y sociales.*

Según el autor, actualmente se habla más de *bienestar general* entendido como la suma de los bienes individuales. Esta concepción dista enormemente de la Maritain, para quien el bien común se refiere no al individuo considerado de forma aislada, sino en relación (Fernández Aguayo, 2011, p. 42).

Es de destacar que tanto Possenti como Fernández Aguayo asocian el olvido de la noción de *bien común* con una tendencia social crecientemente utilitarista, en la que importa más la utilidad agregada de los individuos que la construcción de

una sociedad cohesionada, fraterna y corresponsable. Esta es también la visión de Zamagni (2010, pp. 72–73), que diferencia *bien común* y *bien total* con el siguiente símil: es posible entender el bien total como una suma; así, si algunos de los sumandos equivalen a cero, el resultado del agregado puede seguir siendo positivo. En cambio, el bien común es semejante a una multiplicación, en la que, si alguno de los factores es cero, el resultado final será también cero. Es decir, el *bien total* (el principio de intercambio de equivalentes) admite que haya individuos que sumen cero; en cambio, el *bien común* (el principio de reciprocidad) no consiente que haya sujetos reducidos a la irrelevancia económica: *no se puede sacrificar el bien de alguien para mejorar el bienestar de los otros, por la razón fundamental de que ese alguien es siempre una persona humana* (Zamagni, 2012A, p. 236). También uno de los autores clásicos de la tradición civil italiana se expresa en la misma línea. Así, para Filangeri, el bien común implica que la sociedad atienda a la suerte de cada uno de sus miembros:

*Le ricchezze esorbitanti di alcuni cittadini, e l'ozio di alcuni altri suppongono l'infelicità e la miseria della maggior parte. Questa parzialità civile è contraria al bene pubblico. Uno stato non si può dire ricco e felice che in un solo caso, allorchè ogni cittadino con un lavoro discreto di alcune ore può comodamente supplire ai suoi bisogni ed a quelli della sua famiglia* (Filangeri, 2003, p. 12).

Lo definitorio del bien común es que, en él,

*la ventaja que cada uno obtiene por el hecho de formar parte de una comunidad no puede separarse de la ventaja que también otros obtienen. El interés de cada uno se realiza junto al de los demás y no en contra (como sucede con el bien privado) ni prescindiendo del interés ajeno (como ocurre con el bien público). En este sentido, común es lo contrario de propio, como público es lo contrario de privado* (Zamagni, 2012A).

En cambio, para el bien total, no existe persona sino individuo, función de utilidad sin rostro ni identidad.

La importancia que Maritain concede a la idea de bien común es decisiva; para él no existe amistad cívica sin proximidad e igualdad. Según expresa en *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942), la llamada a la igualdad constituye una auténtica vocación a la participación de todos en los bienes. Esta conduce, para el filósofo francés, a la experiencia de la proximidad del otro, auténtica raíz de la amistad social. De la justicia y la amistad nace la igualdad entendida no sólo como participación de una misma naturaleza humana, sino como fruto de justicia y de bien común.

Al contrario que en el planteamiento de Maritain, el éthos del *homo oeconomicus* se mantiene en todo momento dentro de la dialéctica eficiencia–equidad, según

planteaba Arthur Okun en su famoso *bid trade-off*: cuál debe primar y a cuánta de una es posible renunciar en aras de la otra (Okun, 1975). Es preciso reconocer que los avances sociales han producido extraordinarios frutos en materia de equidad; sin embargo, estos frutos siguen siendo insuficientes en tanto que han olvidado la finalidad última de la actividad económica como proveedora de felicidad. Para el *homo oeconomicus* es inabordable la construcción de una ciencia económica *felicitante*, porque no toma en consideración el principio de reciprocidad que permite *traducir en práctica la cultura de la fraternidad* (Zamagni, 2012A, p. 16). El objetivo del *homo oeconomicus*, en línea con el consecuencialismo utilitarista, es lograr una eficiencia cada vez mayor; y éste es precisamente su error, el de creer que la eficiencia sea un criterio objetivo. Muy al contrario, la eficiencia es un instrumento para lograr un fin, y no un fin en sí mismo.

Lo que hace insostenible el planteamiento eficientista del *homo oeconomicus* es que no es posible construir una sociedad auténticamente humana y proveedora de felicidad si sólo si tienen en cuenta los principios de eficiencia (mercado, dar para tener, liberalismo individual) y redistribución (Estado, dar por deber, visión estadocéntrica) si se olvida la fraternidad (dar desde la gratuidad, visión de la persona). Por este motivo, las principales escuelas de filosofía política (la liberal-individualista de Nozick y Hayek, la comunitarista de Etzioni, Sandel y Walzer, y la neo-contractualista de Rawls, Gauthier y Buchanan) demuestran no estar a la altura de los retos actuales, no porque estén equivocadas, sino porque son reduccionistas: ninguna logra satisfacer los tres principios, sino que se limitan a mantener los dos primeros.

En nuestra opinión, los dos primeros principios son positivos pero insuficientes, por lo que es preciso avanzar en la vigencia del tercer principio (reciprocidad). Ya en 1942, el planteamiento de un personalista de la talla de Jean Lacroix (cofundador de la revista *Esprit*) expresaba la misma idea. Para este autor, si el derecho se limita a crear ciertas condiciones de equilibrio en las que realizar los intercambios de servicios, estaría fundando una sociedad puramente utilitarista en la que los individuos actúan *permaneciendo como extraños los unos para los otros*:

*Una società umana ridotta a scambi di servizi è, ad un tempo, incomprensibile e impossibile; gli antichi stessi vedevano nell'amicizia il fondamento della Città* (Lacroix, 1942, en Rigobello, 1978, p.129).

En la misma línea, para Scheler, *al vertice delle forme di socialità c'è l'amore indirizzato verso la persona amata* (Gattamorta, 2012, p. 90). Y también para Muñoz Alonso, quien plantea que la expresión *sociedad humana* es equivalente a la expresión *sociedad fraterna* (Muñoz Alonso, 1955, en Rigobello, 1978, p. 271).

También Maritain (1947) plantea que el bien común no está integrado sólo por los bienes y servicios públicos o de interés social. Además de esto, comprende aspectos intangibles y eminentemente relacionales, como la integración social, la consciencia cívica, las virtudes políticas, la libertad, la justicia, la riqueza espiritual, la amistad y la felicidad. Todo esto constituye, para el filósofo parisino, la *vida buena de la multitud*.

Consideramos que la tradición de raíz italiana denominada *Economía Civil* ofrece la concreción práctica en economía de la antropología mariteniana del *homo integralis*. Su objetivo es el de hacer coexistir en el mismo sistema social los tres principios, de modo que eficiencia, equidad y fraternidad no se mantengan en esferas separadas, sino que convivan unidos, también en el ámbito del mercado. La convergencia de planteamientos con la obra de Maritain resulta evidente; por ejemplo, en *Confesión de fe*:

*Esta democracia personalista afirma que todos estamos llamados, en virtud de la común dignidad de la naturaleza humana, a participar activamente en la vida política [...]. La Libertad debe ser conquistada con la progresiva eliminación de las distintas formas de esclavitud. No basta con proclamar la igualdad de los derechos fundamentales de la persona humana. Esta igualdad debe pasar realmente a las costumbres y a las estructuras sociales. Por último, la fraternidad en la sociedad exige que la más noble y generosa de las virtudes tenga cabida en el orden mismo de la vida política (Maritain, 1939).*

Siguiendo el planteamiento mariteniano, podemos concluir que toda sociedad que olvide que lo esencial a la vida humana tiene que ver con la amistad fraterna, queda incapacitada para ofrecer al hombre las condiciones de su felicidad y su desarrollo integral. En lo relativo a la economía, si esta rama del saber olvida la componente relacional, se inhabilita como ciencia felicitante. Para evitar esto, se hace necesario reelaborar las bases antropológicas desde las que parte la investigación económica, de modo que quede superada la visión estrecha y limitadora del *homo oeconomicus*. Nuestro planteamiento es que la propuesta antropológica de Maritain ofrece bases filosóficas de gran interés para reelaborar la ciencia económica desde una nueva lógica consecuente con la riqueza y la amplitud de la condición humana y que atienda a su dimensión relacional y a sus fines últimos en términos de felicidad eudemonística. La pregunta que se desprende es obligada, e invita a reflexionar sobre si es posible diseñar un mercado que dé cabida a todos y que tenga en cuenta todas las dimensiones del hombre, no solo la adquisitiva.

#### 4. Conclusiones: necesidad de una nueva lógica socioeconómica

A la luz de todo lo anterior, planteamos en este artículo la necesidad de recuperar paradigmas antropológicos que nos permitan alumbrar un nuevo modo de entender la economía, y así superar *el carácter reduccionista de gran parte de la teoría económica contemporánea* (Zamagni, 2008, p. 169). Como expusimos en el epígrafe 2, con la modernidad se produce una clara división entre técnica y ética. Nuestro planteamiento es que es preciso volver a conectar la técnica económica con la reflexión ética, para lo cual es imprescindible abordar los fundamentos antropológicos del discurso económico.

Cada vez más, los economistas sienten que es preciso reorientar la economía y salir de la neutralidad axiológica. De hecho, las teorías económicas no son neutrales desde el punto de vista de los valores, ya que parten de un lenguaje orientado éticamente y además inducen cambios en el comportamiento de las personas. Dado que el único modelo vigente es el de mercado, la pregunta podría formularse así: ¿es posible humanizar el mercado, entendiendo esta *humanización* como la posibilidad de incluir a todos los hombres y atribuir valor a todo el hombre, en línea con la *integralidad* antropológica defendida por Maritain?

La investigación en la ciencia económica está orientada desde un modelo de pensamiento único que entiende el mercado y la economía como algo que necesariamente es de un determinado modo; las entidades que han decidido situarse en una lógica distinta a la de este *mainstream* han quedado relegadas a la categoría residual de *tercer sector*. De este modo vuelve a concretarse la ya citada separación entre la economía como ciencia que se ocupa del *homo oeconomicus* (tal y como describe S. Mill) y la sociología. Así, en palabras de Tabarro, la ideología del *homo oeconomicus* pone en el centro de su reflexión el egoísmo individual, afirmando científicamente que sólo es posible lograr el crecimiento económico si los agentes son movidos por la codicia (Tabarro, 2010, p. 14). Desde esa caracterización del mercado, no es posible concebir otros fines (como los de justicia económica o redistribución).

Es cierto que este pensamiento único plantea la necesidad de determinados valores, como libertad, honestidad y confianza, pero son más bien valores instrumentales orientados al correcto funcionamiento del mercado y entendidos como aspectos previos a éste, pero cuya garantía no es responsabilidad suya. Esta confianza equivaldría en el pensamiento de Genovesi a la *confianza privada*, descrita por este autor por oposición a una *confianza pública* que, lejos de ser el agregado de las "reputaciones" privadas, es entendida como el *capital social* de

un Estado, concretado en un genuino amor por el bien común (Genovesi, 2013, p. XII) del que el *mainstream* que aquí describimos nada conoce. Para Genovesi, en cambio, esta confianza pública sustancial, no instrumental, es parte fundamental en la riqueza de una nación y el motivo que explica la presencia o ausencia de su desarrollo económico y civil:

*Niente è più necessario ad una grande e pronta circolazione, quanto la fede pubblica. [...] Questa parola fides significa corda che lega e unisce. La fede pubblica è dunque il vincolo delle famiglie unite in vita compagnevole* (Genovesi, 2013, p. 341).

En cambio, la reflexión económica predominante no experimenta la necesidad de reflexionar sobre la justicia distributiva, como tampoco –a *fortiori*– sobre la concordia o la fraternidad entre los ciudadanos. ¿Qué sucede entonces con los excluidos, con quienes no tienen nada que ofrecer? La única respuesta que ofrece el mercado es que es el Estado quien debe cuidar de ellos a través de políticas sociales. Esto refuerza la idea de mercado como institución éticamente neutral. Si sus resultados no son justos, entonces pueden y deben ser corregidos por el Estado. De este modo, el mercado se ocupa de los intereses individuales (eficiencia, a lo sumo limosna) y el Estado de los colectivos (solidaridad).

Los resultados de esta lógica son claramente visibles: la riqueza mundial ha aumentado de forma nunca vista, pero también lo han hecho las desigualdades. Esta es la gran aporía de nuestro actual modelo de desarrollo: crecimiento económico y progreso civil no han ido de la mano. Por eso el aumento del bienestar no ha aumentado la felicidad pública. La globalización aumenta la riqueza conjunta, pero produce vencedores y vencidos (es decir, reduce la pobreza absoluta y aumenta la relativa). En estas circunstancias, como escribe Joan Robinson, *la mano invisible podría funcionar por estrangulamiento* (Robinson, 1946, p. 99).

Sin embargo, es preciso rechazar una idea única de mercado caracterizado por el aprovechamiento autocentrado, ya que ésta no es la única motivación posible de los agentes económicos. Por tanto, no existe una única idea de mercado, sino una pluralidad de modelos posibles, determinados según los valores culturales que se pongan como base:

Si se pone como base el éthos de la apropiación infinita, desde la convicción de que no se debe nada a nadie, sólo es posible la cooperación que proporciona ventajas a quienes cooperan (como los lobos de Hobbes o los demonios de Kant); se trataría de una cooperación interesada que no equivale al reconocimiento de la igual dignidad de todos. Para Cortina, esta lógica del individualismo posesivo es la que funciona con mayor vigor en la vida cotidiana. El que no tiene nada que

ofrecer es automáticamente excluido, invisibilizado, quizás pase a ser objeto de limosna, pero no es reconocido en su dignidad. Se trata de una cosificación de la persona, que vale en función de lo que puede aportar, pero no por sí misma (Cortina, 2007). En cambio, desde un paradigma antropológico integral, el mercado puede ser medio de fortalecimiento del vínculo social y una vía muy eficaz de redistribución de la riqueza, lo cual no puede ni debe ser dejada exclusivamente en manos de la política.

En estas condiciones, ¿es posible hacer realidad un modelo alternativo de mercado que permita la autorrealización de la persona? Es decir, ¿es posible un modelo de mercado que no conduzca a nadie a la humillante irrelevancia económica que impide la autorrealización?

Nuestra tesis es que es posible si dentro de la actividad económica ordinaria opera una masa crítica de agentes movidos por el principio de reciprocidad. Como afirma Maritain en *Confesión de fe* (1939), la incorporación a la actividad cotidiana del fermento del amor y la fraternidad permitiría superar los antagonismos de clase y los totalitarismos, y avanzar más allá de capitalismo y socialismo, ya que ambos parten de una concepción materialista de la vida. Reiteradamente, Maritain alude a la necesidad de que surjan minorías proféticas o *de choque* que, como *levadura en medio de la masa*, despierten a los ciudadanos de sus afanes ordinarios para hacerlos conscientes de la importancia de su responsabilidad, de modo que puedan construir una sociedad orientada desde la fraternidad. Precisamos, por tanto, alumbrar un mercado que sepa estimular los comportamientos prosociales en vez de castigarlos, porque así será no sólo más eficiente sino, sobre todo, más felicitante. En la misma línea, Genovesi plantea que la fe pública es un entramado de reciprocidad genuina, y no solo de contratos (Genovesi, 2013, cap. X, libro II).

Recapitulando todo lo dicho, nuestro planteamiento es que es preciso rediseñar un nuevo orden socioeconómico que rompa con la postura liberal ortodoxa, según la cual las empresas deben limitarse a crear riqueza y que, a lo sumo, serán los Estados los que acometan un proceso de cierta redistribución. La socialidad de la empresa debe tener lugar en la actuación cotidiana de la empresa, también en la fase productiva.<sup>2</sup> En palabras de Adela Cortina,

*Olvidar a Adam Smith, el "Kant" de la economía, ha sido una mala opción. La economía tiene que ser ética en la producción, en el intercambio, en la distribución y en el consumo. No hay ciudadanía política sin ciudadanía económica (Cortina, 2007).*

---

<sup>2</sup> En la misma línea se posicionan Adela Cortina y la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI (López-Casquete y Margenat Peralta, 2013).

Dicho con otras palabras, la economía capitalista de mercado no está funcionando, y tampoco la economía social de mercado –a pesar de sus innegables conquistas– puede ofrecernos todas las soluciones. Las desigualdades siguen incrementándose, y los actuales sistemas socioeconómicos conducen a situaciones sociales de injusticia y exclusión. Y en último lugar, y quizás sea éste el motivo más importante, es preciso afrontar un cambio de paradigma antropológico que nos permita un diseño de la sociedad, la economía y los mercados como posibilitadores de felicidad. En palabras de Genovesi, la amistad cívica no es un capital que se construye fuera del mercado y que luego el mercado utiliza, ya que el mercado es concebido como parte de la sociedad civil (Genovesi, 2013, p. 341).

Para hacer posible que el mercado sea entendido como lugar *felicitante* y de expresión relacional, es indispensable recuperar un modelo antropológico que nos devuelva el horizonte de fraternidad humana, en línea con la propuesta de las tradiciones personalista y civil. Así, en Lacroix:

*L'amicizia è la scoperta di sé stessi e dell'altro in un aldilà che fonde nello stesso tempo la distinzione e l'unione. Non c'è società vitale se i rapporti di diritto non possono aprirsi in rapporti di amicizia* (Lacroix, 1942, en Rigobello, 1978, p. 130).

Y en Zamagni:

*Si el mercado y la actividad económica dan lugar en su interior a otras dimensiones más cualitativas e intrínsecas como la gratuidad y la reciprocidad, no podemos temer al mercado. [...] Al contrario, puede transformarse en lugar de felicidad* (Zamagni, 2008, p. 183).

En caso contrario, si permanecemos en la perspectiva limitadora del *homo oeconomicus*, deberemos admitir que la actuación normal de la empresa debe basarse en el principio del intercambio de equivalentes: los bienes y servicios se entregan a cambio de su precio de mercado. Pero este principio, llevado al extremo, produce consecuencias altamente deshumanizadoras en el mercado. El argumento liberal-individualista es que el mercado puede agregar las preferencias individuales sin referencia alguna a la noción de bien común. Este argumento es débil, ya que excluye a los que no pueden contratar o a los que tienen menos capacidad. Como afirma Grant, ¿quiere esto decir que lo que convierte a un individuo en persona es su capacidad de cálculo y de consentimiento contractual? (Grant en Bruni y Zamagni, 2004, p. 20).

Desde la antropología mariteniana, la sociedad sólo puede desarrollarse si incorpora crecientes parcelas de don y reciprocidad. Es decir, para el establecimiento de una sociedad justa no basta con un mercado eficiente y un Estado que afronte cierta redistribución; más allá de las conquistas del Estado social, todo el cuerpo

político está llamado a informar el entramado de relaciones sociales desde el principio del don y la reciprocidad, articulando una auténtica red de fraternidad en el que queden sostenidos también los más desfavorecidos. Es decir, se trata de posibilitar la experiencia de la sociabilidad humana y de la fraternidad dentro de la vida socioeconómica normal, no al lado, ni antes, ni después (Bruni y Zamagni, 2004, p. 18).

La palabra *fraternidad* cayó en desuso a consecuencia de la revolución francesa, que hizo de ella una bandera. Sin embargo, para Maritain, la palabra *fraternidad* está en el meollo de las posibilidades de construcción de una sociedad a la medida de la persona. Una *fraternidad* a menudo conceptualizada como *amistad fraterna* a la que el filósofo parisino recurre una y otra vez como principio inspirador de la acción política. Según el filósofo francés, es posible configurar un nuevo orden socioeconómico que nada tiene que ver con la abolición del capitalismo. Es decir, para el autor, lo perverso no es el capitalismo en sí, sino el modo en que se ha implementado<sup>3</sup> en tanto que sistema basado en *el culto al enriquecimiento convertido en forma de civilización* (Maritain, 1936, p. 152).<sup>4</sup>

Para Maritain, el capitalismo promueve la eficiencia y la creatividad personal, pero adolece de la perversión de instrumentalizar doblemente al ser humano: reducido a su condición material de individuo, es considerado por el capitalismo meramente como elemento productivo y como consumidor. Para posibilitar una construcción social a la medida de la persona, Maritain apuesta por los medios que nacen de la fuerza del amor, a los que considera más adecuados a la dignidad de la persona humana:

*L'instauration d'un régime digne de la personne humaine et ordonné à sa liberté d'autonomie exige des moyens dignes de la personne humaine et qui conviennent à sa liberté d'autonomie* (Maritain, 1933, p. 461).

Si el planteamiento de Maritain es cierto, la presencia de agentes económicos orientados desde los presupuestos de la amistad fraterna puede ir influenciando la lógica de las entidades *for profit*. Lo que resulta evidente es que, en palabras de Tabarro (2010), es preciso refundar no sólo económica y financieramente el sistema, sino también política y culturalmente, a la luz de una idea de desarrollo integral inspirado en un nuevo humanismo de la economía, del mercado y del

---

<sup>3</sup> Zamagni matizaría esta expresión; la perversión no se encuentra en el *genus* (la economía de mercado) sino en la *specie* (el capitalismo).

<sup>4</sup> Esto es lo que actualmente llamamos la civilización del *homo oeconomicus*.

trabajo. Nuestra tesis es que la antropología de Maritain ofrece una base sólida y suficientemente rica como para iluminar una reformulación de la ciencia económica que la convierta en desarrolladora de todo lo que significa ser humano; y, por tanto, que la convierta en *felicitante*.

## 5. Bibliografía

EDGEWORTH, F. Y. (1881) *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*. Londres: Kegan Paul.

BENTHAM, J. (1969) *An introduction to the principles of morals and legislation*. Nueva York: M. P. Mack.

BRUNI, L. y ZAMAGNI, S. (2004) *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*. Bologna: Il Mulino.

CESAREO, V. y VACCARINI, I. (2006) *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*. Milán: Vita e Pensiero.

CORTINA, A. (2007) *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nóbel.

DI TOMMASO, G. (2012) "Persona e libertà responsabile" en *La persona nella teoria sociologica contemporanea*. Ed. a cargo de FERONE, E. y GERMANO, I. S. Torino: Harmattan Italia.

FERNÁNDEZ AGUAYO, S. (2011) "Equidad, justicia social y algo más", *Notes et documents* n° 20.

FILANGERI, G. (2003) *La scienza della legislazione*. Nápoles: Grimaldi & C.

GATTAMORTA, L. (2012) "Persona e sociologia fenomenologica di Max Scheler e Alfred Schütz" en *La persona nella teoria sociologica contemporanea*. Ed. a cargo de FERONE, E. y GERMANO, I. S. Torino: Harmattan Italia.

GENOVESI, A. (2013) *Lezioni di economia civile [1769]*. Ed. a cargo de DAL DEGAN, F. Milán: Vita e pensiero.

Maritain, J. (1933) *Du régime temporel et de la liberté*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) – París: Saint Paul.

— (1936) *Humanisme intégral*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) – París: Saint Paul.

— (1939) *Confession de foi*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) – París: Saint Paul.

— (1942) *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) – París: Saint Paul.

— (1944) *Principes d'une politique humaniste*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) – París: Saint Paul.

— (1947) *La personne et le bien commun*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) – París: Saint Paul.

MARSHALL, A. (1892) *Elements of Economics of Industry*. Londres: MacMillan and Co.

OKUN, A. (1975) *Equality and Efficiency: The Big Tradeoff*. Washington: Brookings Classics.

PARETO, V. (1966) *Manuel d'économie politique* en *Obras completas*, tomo VII. Ginebra: Droz.

PIGOU, A. (1920) *The economics of welfare*. Londres: MacMillan and Co.

POSSENTI, V. (2007) "La nozione di bene comune e l'universalità", *Notes et documents* n° 9, pp. 36–47.

RIGOBELLO, A. (1978) *Il personalismo*. Roma: Città Nuova.

ROBINSON, J. (1946) *The pure theory of international trade*. RES.

SCREPANTI, E. y ZAMAGNI, S. (2004) *Profilo di storia del pensiero economico*. Roma: Carocci.

SMITH, A. (1941) *Teoría de los Sentimientos Morales*. México: Fondo de Cultura Económica.

— (2007) *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Petersfield (Reino Unido), Harriman House.

TABARRO, C. (2010) *Dalla società del rischio all'economia civile*. Bologna: Pades.

WICKSTEED, P. H. (1910) *The common sense of Political Economy*. Londres: MacMillan and Co.

ZAMAGNI, S. (2008) "La economía civil y los bienes relacionales", en Viale, R. (coord.), *Las nuevas economías. De la economía evolucionista a la economía cognitiva: más allá de las fallas de la teoría clásica*. México: Flacso.

— (2010) "Catholic social thought, civil economy and the spirit of capitalism" en Finn, D. K. (coord.), *The true wealth of nations*. Oxford University Press.

— (2012A) "L'economia civile: perché la decrescita non è la soluzione", *News, periodico di Ateneo*, año XIV, n° 2.

— (2012B) *Por una economía del bien común*. Madrid: Ciudad Nueva.

# Projet

REVUE

ÉCLAIRER L'AVENIR

NUMÉRO 367 - DÉCEMBRE 2018

| CLIMAT |

« Nos moules meurent  
à cause de leur milieu naturel »

**Pourquoi  
est-il si bon de  
consommer ?**

## ESTUDIOS

---

### Cuestión nacional y nacionalismos en el Pensamiento social cristiano

Josep M. Margenat Peralta S. I.<sup>1</sup>

**Resumen:** Este estudio muestra de manera precisa que el Pensamiento social cristiano no legitima ni ampara las pretensiones nacionalistas. Desde una prolongada atención a la realidad antropológica y cultural de la nación por la Iglesia, que ha sido afirmada con intensidad y claridad desde la plena edad media, el magisterio social pontificio a lo largo del siglo XX se ha pronunciado reiteradas veces de forma crítica y atenta sobre el fenómeno del nacionalismo.

Para situar la reflexión que estrictamente pertenece al magisterio pontificio contemporáneo, en los dos primeros apartados se aclaran los posibles sentidos, a veces ambiguos, de palabras como nación, Estado, nacionalismo y patriotismo, entre otras. El estudio, a partir de un análisis de la documentación existente, pretende mostrar la complejidad de la cuestión y la necesidad de una hermenéutica explícita para tratar de la nación y del nacionalismo.

Después de la introducción, se trata de la realidad de la nación como idea y como comunidad, de la cuestión nacional vista por el Pensamiento social cristiano, y del "giro cultural-nacional" de éste a partir de 1980. Por último en la conclusión se afirma que dentro de la continuidad existe una auténtica evolución en el magisterio pontificio contemporáneo que, sin embargo, no afirma la validez del nacionalismo político independentista. La nación, y su correlato el nacionalismo no identificable sin más con la primera, necesitan una cuidadosa y crítica labor hermenéutica, si no se quiere derivar hacia posiciones excluyentes, arbitrarias o exageradas, en ningún caso fundamentadas.

La posición crítica del Pensamiento social cristiano siempre ha considerado el llamado nacionalismo exacerbado como una proposición no aceptable y ha valorado sin embargo el patriotismo, el verdadero amor a la patria. Ciertamente, el pontificado de Juan Pablo II supuso cambios semánticos sobre la nación y nuevas perspectivas, profundizando en la dimensión antropológico-cultural de la misma. De ninguna manera, sin embargo, los sucesivamente

---

<sup>1</sup> Departamento de Humanidades y Filosofía. Universidad Loyola Andalucía.

matizados pronunciamientos de Juan Pablo II sirven para legitimar posiciones nacionalistas políticas. En los últimos años no ha habido cambios significativos en el magisterio.

**Palabras clave:** *Giro cultural–nacional, hermenéutica política, iusnaturalismo, nación política, nación cultural, nacionalismo exacerbado, patriotismo universalista.*

**Fecha de recepción:** 15 de junio de 2018.

**Fecha de admisión definitiva:** 19 de diciembre de 2018.

### **National question and nationalisms in Christian social thought**

**Abstract:** This study shows in a precise manner that the Christian social thought does not legitimate nor shelter the nationalistic claims. From a protracted attention to the anthropological and cultural reality, of the nation, which with intensity and clearness has been stated since the full middle age, the Papal social teaching, throughout the XXth century has, time and time again, pronounced itself in a critic and attentive way about the phenomenon of nationalism.

To situate the reflection which strictly belongs to the contemporary papal teaching, in the two first parts, the possible meanings, which at times are ambiguous, are clarified: words such as nation, State, nationalism, patriotism, among others. Starting from an analysis of the extant documentation, the study intends to show the complexity of the question, and the need for an explicit hermeneutics in order to discuss about the nation and about nationalism.

After the introduction, the reality of nation as an idea and as a community is dealt about, likewise the national issue seen by the Christian social thought, and the “cultural–national turn” of this thought, since

### **La question nationale et les nationalismes dans la Pensée sociale chrétienne**

**Résumé:** Cette étude montre de manière précise que la Pensée sociale chrétienne ne donne pas de légitimité ni ne justifie les prétentions nationalistes. À partir d’une attention prolongée sur la réalité anthropologique et culturelle de la nation, qui a été affirmée avec intensité et clarté depuis le Moyen–Âge, le magistère social pontifical s’est prononcé de nombreuses fois, tout au long du XX<sup>ème</sup> siècle, d’une manière critique et attentive sur le phénomène du nationalisme.

Pour centrer la réflexion qui appartient strictement au magistère pontifical contemporain, le sens des termes, parfois ambigus, tels que nation, État, nationalisme ou patriotisme, entre autres, est clarifié dans les deux premiers paragraphes. L’étude, à partir d’une analyse de la documentation existante, prétend montrer la complexité de la question et la nécessité d’une herméneutique explicite pour traiter les sujets de nation et nationalisme.

Après l’introduction, nous abordons le sujet de la réalité de la nation comme idée et comme communauté, de la question nationale vue par la Pensée sociale chrétienne ainsi que du tournant culturel–national de celle-ci à partir de 1980. Finalement, dans

1980. Lastly, at the conclusion it is affirmed that within the continuity there is an authentic evolution in the contemporary Papal teaching which, however, does not affirm the validity of the independence promoting political nationalism. The nation, and its correlative, the nationalism, which without more a do is not identifiable with the first, needs of a very careful and critical hermeneutical work, if one does not want to derive toward exclusive, arbitrary, or exaggerated positions which in no case are truly well founded.

The critical position of the Christian social thought has always considered the so called exaggerated nationalism as a non acceptable proposition, and yet it has valued patriotism, the true love of the country or fatherland. Certainly, the pontificate of John Paul II did suppose semantic changes about the nation and new perspectives deepening on its anthropological-cultural dimension. In no way, however, the successively nuanced declarations of John Paul II are of help to legitimate political nationalistic positions. In the past recent years there have been no significant changes on the Teaching of the Church.

**Key words:** *Cultural-national turn, political hermeneutics, iusnaturalism, political nation, cultural nation, exacerbated nationalism, universalist patriotism.*

la conclusion, nous affirmons que, dans la continuité, il existe une authentique évolution du magistère pontifical contemporain qui, cependant, n'affirme pas la validité du nationalisme politique indépendantiste. La nation et son corrélat le nationalisme, non identifiable à première vue avec la première, a besoin d'un travail herméneutique méticuleux et critique si l'on ne veut pas dériver vers des postures discriminatoires, arbitraires ou exagérées, et en aucun cas fondées.

La position critique de la Pensée sociale chrétienne a toujours considéré le nationalisme «exagéré» comme une proposition non-acceptable et a, cependant, toujours mis en valeur le patriotisme, l'amour réel de la patrie. Certainement, le pontificat de Jean Paul II a impliqué des changements sémantiques sur la nation ainsi que de nouvelles perspectives, en approfondissant dans la dimension anthropologique-culturelle de celle-ci. Cependant, en aucun cas, les déclarations de Jean Paul II, successivement nuancées, permettent de légitimer des positions politiques nationalistes. Lors des dernières années il n'y a pas eu de changements significatifs dans le magistère.

**Mots clé:** *Tournant culturel-national, herméneutique politique, iusnaturalisme, nation politique, nation culturelle, nationalisme exacerbé, patriotisme universaliste.*

## I. Introducción

Existen textos que casi hemos olvidado. Al volver a ellos, nos encontramos tesis que, sin cierta perspectiva, carecerían hoy de la inteligibilidad tan necesaria. "Comprender" (*Verstehen*) un fenómeno histórico, social o cultural, no tiene que significar siempre su legitimación o validación, pero sin la adecuada comprensión, y la labor hermenéutica que se inserta en ella, es imposible acercarse a una valoración ética convincente. Importa mucho intentar primero "entender" (*Erklären*)

para luego comprender. Si no se consigue esta intelección, hay que preguntar a los interlocutores por las razones que aducen, mirando cómo entenderlas. En ese esfuerzo hermenéutico situamos esta reflexión sobre la cuestión nacional y los nacionalismos, pues pretendemos orientar nuestro comportamiento práxico y, por otro lado, ser fieles a la inspiración y a la orientación que nos proporciona el cuerpo del Pensamiento social cristiano (PSC, a partir de ahora) y su metodología.

Creemos ya superada la contraposición propia de otros tiempos entre una concepción metafísico–deductiva y otra concepción socio–histórica inductiva en el PSC. A partir de *Caritas in Veritate*, es posible una tercera posición hermenéutico–antropológica que no niega ninguna de las dos anteriores, sino que las integra, superando la disyunción.<sup>2</sup> Hoy no podemos soslayar un pronunciamiento que, aunque siempre plural en sus posibilidades dentro de la concepción cristiana del orden social, quede abierto a un esfuerzo de recíproca comprensión de las posiciones y motivos diferentes a los propios que, aun reconociendo las diferencias, permita a unos y otros confiar en las posibilidades de caminar juntos y de lograr la unidad, tras un examen leal de comportamientos e ideas, para animar y renovar la sociedad secular desde el patrimonio ético que surge y se orienta desde el humanismo cristiano integral.

Como pedía Pablo VI en 1971, los católicos, y también sus organizaciones, tienen que expresar *las exigencias concretas de la fe cristiana para una transformación justa y, por consiguiente, necesaria de la sociedad*, de manera que así la “calidad de mundo” que trae causa de la Encarnación de Dios en silencio (*tanto amó Dios al mundo*) sea “escuchada”, y eventualmente recibida, por la sociedad secular. Sólo así la Palabra encarnada puede ser *operante en la acción de los cristianos al servicio de sus hermanos, en los puntos donde se juegan estos su existencia y su porvenir*<sup>3</sup>.

La cuestión nacional es uno de esos puntos donde los ciudadanos de España y los de Cataluña se juegan (“nos jugamos”) nuestra existencia y nuestro porvenir, es decir, la forma de comunidad política que queremos configurar y pactar para vivir juntos<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> J. M. MARGENAT (2018) “Fundamentación antropológica y hermenéutica de *Populorum progressio*”, en José SOLS LUCIA, coordinador (2018) *La humanidad en camino: A los cincuenta años de la encíclica Populorum progressio*, cuya edición está prevista por editorial Herder (Barcelona) en 2019.

<sup>3</sup> PABLO VI (1971) Carta apostólica *Octogesima adveniens* (14–5–1971), nn. 50–51, cf. AAS 63 (1971) 403ss.

<sup>4</sup> Cf. CONSEJO DE REDACCIÓN (2016) “España y Cataluña: la reconstrucción de un pacto”: *Revista de Fo-*

No nos cabe duda de que podemos afirmar que esta forma de “vivir juntos”, ni está de antemano decidida, ni tiene razones evidentes para ordenarse de una u otra forma; tampoco el PSC tiene principios suficientes para una ordenación indiscutible, pues como fue declarado por el Concilio Vaticano II “una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes”, pero sí puede dar criterios u orientaciones para ordenar los fines pretendidos al bien común y al respeto de valores esenciales en un horizonte de humanización, de mayor justicia para la solución de los problemas y de ordenación al servicio de las personas y de las comunidades.

Para orientar la praxis política es necesario tener presentes los criterios enunciados por el papa Benito XVI en *Deus caritas est* (2005):

- A. La distinción entre Estado e Iglesia es propia del cristianismo, es decir el reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales; el orden justo de la sociedad y del Estado como tal realidad autónoma, es una tarea principal de la política; la justicia es el objeto y la medida intrínseca de toda política, pues su origen y meta, de naturaleza ética, están en la justicia; para alcanzarla, la razón ha de purificarse constantemente a partir de la fe cristiana que abre horizontes más allá de la propia razón, para que ésta desempeñe mejor su cometido.
- B. La Iglesia aporta su propia ayuda para que lo justo, aquí y ahora, pueda ser reconocido y puesto en práctica, aunque no sea tarea de la Iglesia hacer valer políticamente esta doctrina, sino servir a la formación de las conciencias en la política para que crezca la percepción de las exigencias de la justicia y la disponibilidad para construir un orden social y estatal justo, una tarea fundamental que debe afrontar cada generación.
- C. La Iglesia no puede ni debe emprender la empresa política de realizar la sociedad más justa posible, es decir, no debe sustituir al Estado, pero tampoco

---

*mento Social* 71, 5–53. He tratado sobre la “cuestión catalana”, tema que no abordo en este estudio, en otros escritos anteriores como “Pueblo en construcción”: *El Ciervo. Revista de pensamiento y cultura* 65 (2016) n° 759, p. 33, y “Catalanismo cívico ahora”: *El Ciervo. Revista de pensamiento y cultura* 66 (2017) n° 765, p. 35; “Eine Grafschaft Spaniens? Der Katalonienkonflikt und die katalanische Kirche”: *Stimmen der Zeit* 236 (2018), fasc. 8, 534–546 y “Obertura catalana y catalanismo democrático”: *Razón y Fe* 278 (2018) 31–48. En ellos expreso con bastante claridad una posición, por lo que me permito presentar en este estudio de manera clara, pero general, la posición del PSC ante la cuestión nacional y sobre los nacionalismos, eximiéndome de precisar más sobre la cuestión catalana que obviamente informa el contexto en el que el estudio se ha realizado en los últimos tres años. Por otro lado, en los próximos meses debería aparecer una investigación más amplia sobre el factor católico y cuestión nacional en el catolicismo europeo contemporáneo, que completará esta aproximación.

quedarse al margen en la lucha por la justicia, sino insertarse en la misma a través de la argumentación racional y debe despertar de las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia no puede afirmarse ni prosperar, pues se cerraría a la inteligencia y a las exigencias del bien común<sup>5</sup>.

En este escrito queremos partir también de la realidad concreta y que nos es próxima, la relación entre Cataluña y España en la que se juegan sentimientos, proyectos y realidades, que denominamos nación, nacionalismo o independentismo, y soluciones, como federación, recentralización o independencia, sobre las que el PSC puede hacer algunas aportaciones de acuerdo con los criterios, antes enumerados que propuso el papa Ratzinger.

También la Iglesia catalana, el pueblo de Dios que peregrina en tierras catalanas, tiene su percepción de esta realidad concreta y próxima. Sirvan las siguientes manifestaciones de épocas diferentes en una misma revista representativa de la reflexión de la Iglesia catalana sobre su realidad, *Qüestions de vida cristiana* (1981 y 2013) como expresión de esta conciencia:

*... hoy la Iglesia catalana (...) reconoce su realidad peculiar, que no es equiparable con la de las otras Iglesias de los pueblos de España. Hemos de proclamar alto en un momento en que al intento de "armonización política" corresponde el intento de "armonización eclesial", de la que es portavoz (capdavanter) el cardenal Tarancón (sic). En ambos casos se trata de una reducción de la realidad catalana a estereotipos (...) que demuestran de una manera palpable la imposibilidad de comprender la periferia desde el centro<sup>6</sup>.*

Las afirmaciones de 1981 subrayaban unos hechos de los que se partía sin cuestionar ni fundamentar: peculiaridad irreductible de la realidad catalana e imposibilidad de que esta peculiaridad fuese comprendida. A partir de ambas afirmaciones, el mismo editorial apuntaba consecuencias y avanzaba propuestas:

*No se trata, ni política ni eclesialmente, de "armonizar", sino de afirmar el derecho a ser diferentes, lo que no significa poner en cuestión ni la solidaridad, ni las relaciones*

---

<sup>5</sup> Cf BENEDICTO XVI (2005) Encíclica *Deus caritas est*, nn 26–29; J. M. MARGENAT (2006) "Justicia y amor: dos dimensiones, una realidad. Sobre la encíclica *Deus caritas est*": *Revista de Fomento Social* 61, 319–359. Una posición similar puede encontrarse en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (2002) *L'impegno dei cristiani* (Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política), de 24–XI–2002: *l'Osservatore romano* 17–I–2003, 6–7, también consultable en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (2008) Documentos 1966–2007, Madrid, Católica, (BAC–673), 708–722.

<sup>6</sup> Nota editorial de presentación del número 109 (noviembre–diciembre de 1981) sobre "La Iglesia y la nacionalidad catalana" ("L'Església i la nacionalitat catalana"), de la revista entonces publicada por la Abadía de Montserrat, *Qüestions de vida cristiana*, p. 3.

*de justicia y buen entendimiento (entesa) con las otras Iglesias<sup>7</sup> y las otras naciones que configuran el Estado español<sup>8</sup>.*

En 2013, treinta y dos años más tarde, la misma revista publicaba un nuevo número monográfico dedicado a “La independència”<sup>9</sup>, con un editorial en que, citando al abad de Montserrat Josep M. Soler y una frase del “famoso” (según el editorial) discurso a la UNESCO de Juan Pablo II (París, 2-6-1980), se recogía la pregunta “¿No existen en el mapa de Europa y del mundo, naciones que tienen una maravillosa soberanía histórica procedente de su cultura y que sin embargo al mismo tiempo están privadas de su plena soberanía?”, a la que el padre abad respondía:

*Hoy [2013] deseamos y proclamamos aún más [que en 1963] que la autoconciencia de los catalanes y la articulación de nuestra nación en el Estado actual han puesto de manifiesto (desvetllat) la convicción de que entre los derechos humanos también está el de decidir nuestro futuro. Si los cristianos catalanes se veían reflejados en la Pacem in terris,<sup>10</sup> la evolución misma de la doctrina social de la Iglesia ha hecho nuevas aportaciones sobre el tema de las nacionalidades<sup>11</sup>.*

---

<sup>7</sup> (sic)

<sup>8</sup> Ib., p. 4.

<sup>9</sup> Editorial del número 247 (2013) sobre “La independència”. Actualmente la revista *Qüestions de vida cristiana* es publicada por la Abadía de Montserrat y la Fundació Joan Maragall.

<sup>10</sup> En el editorial se hace referencia a 1963 y a la encíclica *Pacem in terris* de aquel año (3-VI-1963), que al menos en cinco puntos puede referirse a las cuestiones de la independencia y relacionadas: los ciudadanos de un Estado autónomo o independiente (n. 37), la estructura de los poderes públicos no es definitiva (n. 61), la vitalidad y desarrollo de las minorías (n. 89), las posibles controversias y negociaciones (n. 119) y el reconocimiento de derechos para todos los pueblos y naciones. Cfr. J. AMAT (2018) *Largo proceso, amargo sueño. Cultura y política en la Cataluña contemporánea* (edición en catalán, 2015), Barcelona, Tusquets, 268: “El impacto de la *Pacem* en el antifranquismo catalanista también fue sustancial”. Unas páginas más adelante el autor resalta la coincidencia de las palabras del abad A. M. Escarré con lo que había escrito Josep Benet: “Cataluña es uno de los ejemplos típicos a los que puede aplicarse la encíclica en lo referente a minorías étnicas” (275).

<sup>11</sup> J. M. SOLER (2013) “Els valors del catalanisme, com a factor de cohesió social”: *Qüestions de vida cristiana*, n.º 247 (sobre “La independència”) 155-163.

## 2. La nación, una idea y una comunidad

### 2.1. La idea de nación: la ineludible necesidad de interpretar

La nación no es una realidad natural, sino una idea sobre esa realidad<sup>12</sup>. Ninguno de los factores que explican otras formaciones sociales basta para dar cuenta de la nación como una realidad diferenciada. Ésta es una realidad “inventada”, es decir creada interpretativamente a partir de una construcción. Aunque exista un carácter nacional, es decir, elementos comunes al comportamiento de las personas que se dicen parte de una realidad nacional, también existen otros comportamientos antropológicamente esenciales comunes a personas que no pertenecen a la misma comunidad nacional. La nación no es un fenómeno directamente observable, puesto que sólo se hace explícita a partir de los sentimientos que se atribuyen a la misma o de las actitudes que suscita. Esta representación que la personas se hacen de su ser colectivo, no es tampoco algo irreal o simplemente inexistente, sino un “mito” con capacidad para aglutinar y movilizar los sentimientos, las conciencias y las actitudes humanas.<sup>13</sup> La nación es un “mito inventado” de voluntad de pertenencia y de voluntad de existencia.

Juan Pablo II se refirió a la nación como esa “gran sociedad” [tipografía diferenciada en el original], a la que pertenece el hombre en base a particulares vínculos culturales e históricos con una doble característica esencial: es la gran «educadora» pues en ella cada persona asume los contenidos y valores de la cultura (de una nación) y es la gran encarnación histórica y social del trabajo de todas las generaciones. *Todo esto hace que el hombre concilie su más profunda identidad humana con la pertenencia a la nación*<sup>14</sup>. Podemos entender la nación como la relación de unas personas con otras con *vínculos culturales e históricos* que les aporta una mayor identidad humana<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf G. BURDEAU (1990) “Nation”: *Encyclopaedia universalis* 5–9 (5). Cf CONSEJO DE REDACCIÓN (2010) “«La ilusión de la identidad». El actual debate europeo”: *Revista de Fomento Social* 65; Juan Pablo II en su discurso ante la ONU (octubre de 1995) lo expresó así: *teniendo en cuenta la dificultad de definir el concepto mismo de “nación”, que no se identifica a priori y necesariamente con el de Estado.*

<sup>13</sup> Cf L. DUCH (2011) “Consideraciones antropológicas sobre identidad y tradición, a partir del documento episcopal *Raíces cristianas de Cataluña* (1985)”: *Revista de Fomento Social* 66, 73–85 (otra versión en L. DUCH (2012) *Religión y comunicación*, Barcelona, Fragmenta, 328–341) y J. CARRERA (2015) “¿Independencia o interdependencia?»: *Razón y Fe* 273, 39–48.

<sup>14</sup> JUAN PABLO II (1981) Carta encíclica *Laborem exercens* (14–IX–1981) n. 10, AAS (1981).

<sup>15</sup> Cf. *Encyclopaedia universalis*, cit. supra.

El origen de la reflexión ética del PSC, original y profunda, sobre la nación podemos empezar a verlo en la escolástica ibérica tardía, también conocida como segunda escolástica, que reformuló la concepción aristotélico-tomista de comunidad política (la *politéia*) al tener que afrontar lo nuevo en lo otro, es decir la existencia de comunidades políticas diferentes a las hasta entonces conocidas. Nos hallamos ante el comienzo del actual derecho internacional. Si por un lado, hasta ese momento las comunidades existentes habían sido consideradas *societates perfectae*, era cada vez más evidente que hacia fuera no tenían la misma autosuficiencia. Nacía así el sistema “comunidad internacional” sobre el que el PSC habría de reflexionar al menos en dos direcciones: la regulación de las relaciones internacionales interestatales y la solidaridad de las naciones, en sí mismas insuficientes, pues eran parte de *una familia humana siempre mayor*. Al menos desde el siglo XVI, ésta ha sido la doble clave que ordenará el PSC: superación de los egoísmos nacionales y búsqueda de consecuencias realistas para el desarrollo de la interdependencia.

## 2.2. De la comunidad de nacimiento a la comunidad de pertenencia

Los romanos distinguían entre *populus* (ellos mismos, los ciudadanos de Roma) y *nationes* (que eran todos los otros), distinción que también era similar en los griegos (*politai* y *barbarikoi*). Así, la Biblia Vulgata distinguía entre *populus* –lo que la Iglesia más adelante denominará *populus messianicus*<sup>16</sup>– y *pagani*, los extraños al pueblo<sup>17</sup>. En la edad media las *nationes* sirven para agrupar en las universidades o en los concilios a los originarios de una misma tierra. Todos son el mismo pueblo, aunque pertenezcan a naciones diferentes. Había una lengua común, el latín, y lenguas propias diferentes. Había tres comunidades esenciales: la *ekuméne* o *universitas* cristiana (el *orbis*), las ciudades (*civitates*) y los lugares de nacimiento (las *nationes*). Éste es el tiempo originario de un nacionalismo “natural”, basado en los hechos directos y primarios de la vinculación a una comunidad (*Gemeinschaft*) y reconocido por el derecho natural. Éste es un nacionalismo particularista, pero no excluyente, pues es compatible con el universalismo cristiano, superador del particularismo de Israel: de pueblo elegido a pueblo peregrino convocante de todos. Hay dos patrias: la patria universal y común (celestial o ecuménica: *civitas christiana, res publica christiana*) y la patria propia: la patria *minor*, la *terra pa-*

<sup>16</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II (1964) Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (21-XI-1964), nn 9 y 13.

<sup>17</sup> Una presentación clara en J. A. GONZÁLEZ CASANOVA (1981) “Pàtria, nació, poble”: *Qüestions de vida cristiana*, n° 109 (sobre “L’Església i la nacionalitat catalana”) 8–15.

*trum* (*fatherland*), el país (el *pagus*, le *pays*, il *paese*, la *terra*); la patria propia en la que se nace y se vive es la nación. Tomás de Aquino, y aún más la escolástica tardía, realizó una síntesis que preparaba el advenimiento de la fase siguiente, aunque todavía en el horizonte de una *universitas christiana*.

Con Tomás la nación, hasta entonces considerada una comunidad étnica o particular de una tierra, adquiere el carácter de *populus* a que antes me he referido y pasa a ser una comunidad política en el sentido legal romano. La nación se configura vocacionalmente como *civitas* o Estado. Toda nación es *populus*, es decir, toda realidad nacional natural tiende a ser una nación constituida con un régimen político regido por leyes basadas en el derecho natural: el pueblo natural o nacional es una comunidad política, libre y radicalmente democrática.

El gran cambio se dio con el comienzo de las monarquías territoriales (ya llamadas nacionales) en el siglo XV, que culminó en la configuración nacional-estatal fijada en Westfalia (1648): fueron más de dos siglos de progresivo desarrollo del nuevo concepto de nación. Las monarquías nacionales aceleraron y consolidaron, sobre todo en la Europa occidental (Inglaterra, Portugal, España, Francia), la politización de los naturales (los nacidos en los territorios respectivos) y con ello la politización de la nación o patria. A partir de ese siglo XV, quizá desde finales del anterior, en Europa hubo dos procesos paralelos: en el oeste triunfó el proceso de centralización política y territorialización administrativa, mientras en el centro y en el este europeos siguió existiendo un *estado de latencia nacional* en Estados compuestos plurinacionales u otras formas organizativas existentes (hasta los procesos de *risorgimento* de la nacionalidad latente, unos triunfantes en la segunda mitad del siglo XIX (principio de las nacionalidades) o principios del s. XX (doctrina de W. Wilson en el discurso de 8-I-1918 y hechos posteriores, al final de la primera guerra mundial, incluida la independencia de Irlanda en 1922), y otros bloqueados hasta mucho más tarde (1991 y posteriores: repúblicas bálticas, repúblicas yugoslavas, etc.).

Una persona es de una nación por nacimiento (natural) o por pertenencia (decidida o convenida). Este proceso se ha configurado en la Europa moderna en tres momentos que expongo a continuación. Según el historiador italo-austriaco Federico Chabod, ser parte o miembro de una nación no era en la edad media todavía el factor estructurante de una pertenencia, sino tan sólo la afirmación de una lengua, unas costumbres, unos usos cívicos o unas instituciones comunes (primer momento), a partir del nuevo orden europeo derivado de las guerras de religión y de Westfalia, pero ya desde los siglos XVIII y XIX se afirmó el deseo de pertenencia como voluntad de existencia, como decisión de ser juntos (segundo momento).

En el siglo XVIII surgió un *nuevo nacionalismo*, totalmente diferente al nacionalismo “natural y cultural” anterior, que se fue afianzando a lo largo del siglo XIX. Este nacionalismo era “artificial”, pues se “construyó” por una decisión, vinculada a un “espíritu”, actúa en el supuesto estado de *latencia* nacional impulsando un resurgimiento, una *renaixença*, una verdadera resurrección (fiesta cristiana en la que, por ejemplo, se celebra el día de la patria vasca), un *risorgimento* de algo que estaba camuflado, olvidado, oculto; la referencia fundamental no es ya la tierra de origen, ni tampoco muchas veces la lengua o la raza, aunque ambos factores sigan teniendo un papel importante en la configuración del nacionalismo artificial, sino el nacionalismo de la decisión, el nacionalismo político. Este nacionalismo aunque tiene un pretendido origen natural, se concibe a sí mismo y en relación a otros como una forma indirecta y secundaria de vinculación, como sociedad (*Gesellschaft*). Con los hermanos von Schlegel, Fichte y sobre todo con Herder (*Volkgeist*), todos ellos alemanes<sup>18</sup>, como es sobradamente conocido, pero también con la famosa conferencia de E. Renan, *Qu'est ce qu'une nation?* (1882)<sup>19</sup>, se va dando forma acabada a la concepción de nación como *realidad electiva*. La concepción idealista alemana, no racionalista, y romántica, la que tuvo un influjo duradero en todos los nacionalismos europeos del Ochocientos, pretende que el pueblo realiza un proyecto divino encarnado en el mundo y tiene un destino sobrenatural y supra-temporal. Es el tiempo de Wagner y de su invención de la mitología germánica de los mitos fundadores de la nación alemana. Este nacionalismo, tan diferente del nacionalismo francés, expresa un espiritualismo místico y mítico frente al laicismo secularizado y racionalista de un Estado del pueblo soberano de individuos libres. Son las dos formas de nacionalismo decimonónico.

Alguien, una persona o un grupo familiar, étnico, etc., es parte de una nación porque ejerce (o puede ejercer cuando quiera) el derecho a pertenecer, vinculado y arraigado en un sentimiento diferencial, el derecho a decidir serlo. Alguien es

<sup>18</sup> Cfr. L. GONZALO DIEZ (2018), *El viaje de la impaciencia. En torno a los orígenes intelectuales de la utopía nacionalista*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

<sup>19</sup> Es cierto que Renan en su famosa conferencia de 11-III-1882 en Sorbona subrayaba elementos más propios de la concepción francesa basada en la vinculación a una ley republicana y laica (de pueblo, *laós*), mientras que la concepción alemana partía de una identificación étnica. En un sentido respondían al mismo segundo momento del nacionalismo, aunque el modelo francés divergiese del alemán. Decía Renan:

*Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que, a decir verdad, no son sino una, constituyen esta alma, este principio espiritual. Una está en el pasado, la otra en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de seguir haciendo valer la herencia indivisible recibida.*

“nacional” de alguna comunidad no por haber nacido en ella, en un lugar, al menos no sólo por eso, sino porque “decide” serlo. Una nación es nación porque “decide” ser nación. Esta forma peculiar de “decisionismo”<sup>20</sup> forma parte del proceso de construcción (*nation building*) de los Estados–nación, inclusivos y excluyentes a su vez, del que derivan los dos modelos actualmente vigentes: las naciones étnico–genealógicas y las naciones cívico–territoriales<sup>21</sup>. A su vez, E. Passerin d’Entreves, jurista italo–aostano, ha subrayado que a partir de este momento se pasa de una concepción de la nación desde el *sentimiento* de pertenencia al del *control de la pertenencia* (tercer momento). Cuando, como en Francia, el nacionalismo en lugar de ser “espiritual” (*Volkgeist*) sea racional se alcanzará una concepción jurídico–política de la nación (la que expresa Sièyes, en la que el pueblo, diferenciado de las élites nobiliarias, de los extranjeros ocupantes) es el sujeto histórico que libera de un orden irracional. Es el nacionalismo de un pueblo.

Las naciones étnico–genealógicas encuentran su razón de ser en la protección de la subjetividad nacional, la de las personas y la colectiva, puesto que éste se basa en la relación de unas personas con otras por medio de los *vínculos culturales e históricos* que aportan su identidad humana (valores, usos cívicos, costumbres, instituciones comunes, lengua, derecho propio, etc.). Esta concepción de la nación étnico–genealógica incluye a todos los que deciden ser parte de esa nación a partir de su sentimiento de pertenencia, y excluye obviamente que esas personas puedan compartir otra genealogía de pertenencia y que esa realidad nacional pueda identificarse, subsumirse o diluirse en otra Nación (en este caso nación política, de donde la mayúscula).

Estas naciones–sin–Estado están en proceso de constitución como sujeto político para ejercer y controlar el deseo de pertenencia y, en su momento, independizarse

---

<sup>20</sup> Pio XII (1943) *Con sempre*, criticaba la pretendida superioridad del nacionalismo sobre el ordenamiento jurídico, al convertir a aquél en la raíz última del instinto jurídico y considerar las decisiones como último imperativo e inapelable norma de los gobernantes.

<sup>21</sup> Cf A. D. SMITH (1997) *La Identidad Nacional (National Identity)*, 1991), Madrid, Trama. Desde su escrito fundamental *Theories of Nationalism* (1971, <sup>2</sup>1983), el profesor Anthony Smith (Oxford y LSE, Londres) ha publicado importantes estudios por los que es considerado el politólogo de referencia en cuestiones sobre nacionalismo: *The Ethnic Origins of Nations* (1986), *Nations and Nationalism in a Global Era* (1995), *Nationalism and Modernism* (1998), *Myths and Memories of the Nation* (1999), *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism* (2000), *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity* (2003), *The Antiquity of Nations* (2004), *Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant and Republic* (2008) y *Ethno–symbolism and Nationalism: A Cultural Approach* (2009). Del título de 2000 hay una edición italiana revisada *La nazione. Storia di un’idea* (A. Campi, ed.), Soveria Mannelli, Rubbettino, 54+123. La nota preliminar de 2018 (pp. vii–xxxviii) y la introducción de 2007 (pp. xxxix–liv), ambas de Campi.

de otra Nación que hasta ahora la ha sometido, controlado o intentado exterminar. También podríamos llamarlas en origen *nación cultural* con tendencia a ser *Nación política*. Antes del siglo XVII, en un primer tiempo estas naciones étnico-genealógicas se han comprendido a sí mismas como *naciones culturales*, aunque más tarde, sobre todo desde finales del siglo XIX y en el primer tercio del siglo XX, al afirmarse el llamado “principio de las nacionalidades” se fue afirmando también el carácter de “sujeto político” de esas naciones culturales, de naciones sin Estado que deben llegar a ser Naciones identificadas con un poder político soberanos y la correspondiente administración.

Las naciones cívico-territoriales se configuran a sí mismas como Naciones-Estado<sup>22</sup>, inclusivas de todos los que son ciudadanos de un territorio. La nación cívico-territorial excluye inicialmente cualquier otra formulación o pretensión de nación: ésa es su forma de control de pertenencia. Ser ciudadano equivale a ser miembro de la nación. El genérico “nación” que antes valiera para incluir en sí a las realidades nacionales culturales, a las realidades nacionales cívicas y a las naciones-Estado políticas, ahora conlleva irremediabilmente, pero a veces también abriendo procesos sempiternamente irredentistas, la “necesidad” de ser Nación o verse abocadas a no ser nada.

Esta concepción es aplicable tanto en Estados con varias pertenencias nacionales (sentimentales, culturales), Estados pluri-nacionales, como la mayoría de los actuales, como en Estados uni-nacionales, que son la excepción, aún más ahora en que aumenta el mestizaje de población a causa de las fuertes corrientes migratorias inter-nacionales. La nación cívico-territorial tiene una única fuente de legitimidad, de la que procede una legalidad unitaria, y equivale a la *nación política*.

En resumen, podemos sintetizar tres concepciones de nación y tres tiempos de desarrollo de la misma:

- naturalista, que también podríamos llamar *iusnaturalista* (nación étnico-genealógica o *nación cultural*);
- positivista-política (nación cívico-territorial o *nación política*);
- espiritualista-idealista (nación como proyecto de pertenencia por decisión –nacionalista no nacional).

---

<sup>22</sup> Uso deliberadamente la mayúscula para nación cuando pretendo diferenciarla como nación política y nación en minúscula en casi todos los otros casos, como en “nación” cultural.

Los tiempos son: afirmación de unos vínculos comunes; deseo de pertenencia y afirmación de una realidad electiva que es resultado de una decisión y que otorga identidad; control de pertenencia. El siguiente cuadro puede leerse de forma diacrónica lo que explicaría una evolución en la que a cada momento correspondería una concepción, o de forma compleja por medio de la que se explicarían situaciones diferentes que pueden coexistir dentro de una misma concepción.

**CUADRO I. Concepciones y tiempos de la nación**

<b>Concepciones</b>	<b>lusnaturalista</b>	<b>Positivista-política</b>	<b>Idealista-nacionalista</b>
		Pueblo	
<b>Tiempos</b>			
Vínculos comunes	Nación étnico-genealógica Nación cultural - País		
Decisión de pertenencia		Nación cívico-territorial Nación política	Nación inclusiva / excluyente Nación "decisionista-identitaria"
Control de pertenencia		Pueblo de ciudadanos (bajo ley)	Pueblo como sujeto político

Elaboración propia.

### 2.3. La comunidad nacional: la insoslayable realidad social de la nación

Las ideas políticas de Jacques Maritain pueden aportar el marco conceptual para una interpretación de la realidad social de la nación<sup>23</sup>. Para el "filósofo en la ciudad", como ha sido conocido, vivir juntos no significa simplemente ocupar el mismo lugar en un territorio, vivir juntos significa participar como personas, en virtud de una libre aceptación, "en unos sufrimientos comunes y en una tarea co-

<sup>23</sup> Cf J. MARITAIN (1953) *L'Homme et l'État* (Chicago 1949), París, Cerf. Cita de J. y R. MARITAIN (1990) *Oeuvres complètes* 9 [1947-1951], 471-736; cf J.-D. DURAND (2013) "Jacques Maritain et la nation": *Cahiers Jacques Maritain* n° 67 (diciembre) 44-55. Entre nosotros ha tratado a fondo y con rigor este tema J. GIRÓ I PARÍS (1995) *El pensament polític de Carles Cardó i de Jacques Maritain*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans.

mún, [pues en el actual momento] el mejor sinónimo de vivir juntos es sufrir juntos". Esta aceptación de sufrir juntos no nace del amor de unos ciudadanos por otros, sino por el amor común por la tarea común y el bien común. "¿Qué sufrimientos estamos dispuestos a aceptar?", se pregunta Maritain, a lo que responde: "los debidos a la solidaridad".

Maritain escribió sobre este tema sobre todo en *l'Homme et l'État*, publicado primero en inglés, cuando, siendo profesor de Princeton (1949), residía en los Estados Unidos. La obra fue traducida más tarde al francés (París 1953), edición ésta que se suele considerar definitiva. Es su gran escrito de filosofía política. Desde 1945, hubo intensas reflexiones sobre la nación durante la inmediata postguerra y tras la noche de los totalitarismos, los fascismos y la guerra civil europea. Conviene retener este contexto.

En él la propuesta maritainiana tiene relación directa con el iusnaturalismo, siendo muy distante del jacobinismo francés, pero que sobre todo se comprende en el contexto de un nuevo federalismo europeo postnacional que es una síntesis constitucional de paz y de justicia.

La identificación y confusión sistemáticas entre estado, nación y soberano es "una plaga de la historia moderna". Para Maritain, aunque no haga referencia explícita a la distinción establecida ya en 1887 por Ferdinand Tönnies entre comunidad y sociedad (*Gemeinschaft, Gesellschaft*), la nación es una comunidad, no una sociedad, la nación es quizá la más completa y una de las más complejas comunidades de la civilización. Maritain aporta una definición sobre nación:

*Una nación es una comunidad de personas que toman conciencia de ellas mismas tal como la historia les ha hecho, se adhieren al tesoro de su pasado y se estiman tal como se reconocen o imaginan ser*<sup>24</sup>.

Esta concepción de nación manifiesta una vocación histórica que identifica el "alma de un pueblo" con un territorio. La geografía y la historia se unen en esta manera de entender la nación, una vocación histórica común que privilegia el *ius soli* frente al *ius sanguinis*.

Maritain distingue entre ejemplos de nación-Estado y afirma que algunos de estos en el fondo no son naciones en sentido auténtico, sino conglomerados, o Estados

---

<sup>24</sup> Cf. J. MARITAIN, *l'Homme et l'État*, en J. y R. MARITAIN (1990) *Oeuvres complètes*, Friburgo Suiza – París, Universitaires – Saint Paul, 9 [1947–1951], 486 (cf. J. MARITAIN (1983) *El Hombre y el Estado*, Madrid, Encuentro – Fundación Humanismo y Democracia, 19).

sin nación. Francia responde al modelo de nación-Estado que tiene como base la libertad de los ciudadanos en la constitución del *cuerpo político* que ha ido auto-engendrándose a lo largo del tiempo, tras un conjunto de pruebas y en respuesta a ellas desde esta historia de libertad. No obstante, también en Francia y en otras naciones-Estado, el concepto de nación y el de Estado llegaron a confundirse y se mezclaron *de manera explosiva y desastrosa*<sup>25</sup> tras lo que Maritain pudo afirmar que *el Estado-nación no es sino la forma exasperada de nación*<sup>26</sup>. La identificación entre el cuerpo social (la comunidad), el territorio y el Estado llevaron a una uniformidad que hizo enormemente rígida la forma nación.

A partir de esta reflexión crítica, Maritain denuncia la confusión entre nación y Estado, el mito del Estado nacional y el así llamado principio de las nacionalidades por el que cada grupo nacional debe constituirse en Estado separado<sup>27</sup>, y llega a la conclusión sobre la deriva de una exasperada *voluntad de poder* del Estado, pretendiendo imponer por la fuerza de la ley un pretendido tipo de "genio nacional".

La nación se diviniza y el nacionalismo la pervierte. La nación es agredida por el nacionalismo, pues se trata de una ilusión, contraria al derecho natural ya que según éste las comunidades políticas tienden a ser configuradas por lo que son y no deben configurarse por lo que ideológicamente son constreñidas a ser. Este nacionalismo es destructor de la civilización y de la nación como cuerpo político. El nacionalismo, según Maritain, acaba desembocado en el culto ciego a la patria, el culto nacional, a veces racista, que toma la función superior de la moral o de la religión. En términos más actuales y hoy suficientemente estudiados, contrastados y debatidos, el nacionalismo se convierte en una *religión de sustitución*<sup>28</sup>.

El patriotismo, el amor a la patria, es una de las formas más elevadas de la caridad colectiva que es la caridad política<sup>29</sup>. En otro contexto, Pío XI ponía como

---

<sup>25</sup> Ibid. 486; cf. J. MARITAIN (1983) *op. cit.*, 19-20.

<sup>26</sup> Id.

<sup>27</sup> Ibid. 488; cf. J. MARITAIN (1983) *op. cit.*, 21.

<sup>28</sup> La expresión fue propuesta por I. SÁEZ DE LA FUENTE (2002), aunque entre nosotros la realidad ha sido analizada, no con el mismo rigor en todos los casos, por Elorza, Juaristi o Llobera siguiendo la senda abierta por los estudios de Emilo Gentile sobre el fascismo italiano y otros movimientos como "religión política"; cfr. *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma 2001, Laterza (traducción inglesa: *Politics as Religion*, Princeton University Press 2006).

<sup>29</sup> Expresión usada por Pío XI en un discurso a los dirigentes de la Federación Universitaria Católica de

ejemplo a santa Juana de Arco, patrona de Francia desde 1922, a la que la Iglesia canonizó en 1929. Hay un verdadero patriotismo católico que se opone al espíritu de violencia del nacionalismo que absolutiza el interés y, aún más, el “mito” de la nación. Hay un amor natural por la patria que desemboca en un amor por la humanidad (*caritas humano generis*). Maritain denunciaba el error “nacionalitario”<sup>30</sup>. En *l’Homme et l’État* lo expresaba así:

Sabemos que un sentimiento nacional profundo y potente es una base normal y sana para la misión que deben realizar los pueblos, como sabemos que el nacionalismo es un peligro grave para ese sentimiento nacional en sí mismo, así como para la paz en el mundo, puesto que el nacionalismo no es más que un sustituto irracional que oculta la ausencia de ideal constructivo y de auténtica fuerza nacional<sup>31</sup>.

Esta identificación indebida, la exasperación de la nación, lleva a Maritain a criticar el concepto de soberanía que tiene su origen en Jean Bodin y Thomas Hobbes, por tanto un concepto relativamente reciente, por el que se llegó a justificar y a divinizar el poder absoluto de los reyes. Cuando tras la revolución francesa, y los ensayos de Sièyes, esta noción ha pasado a ser atributo del pueblo, el “pueblo soberano”, considerado como gobernándose a sí mismo, separadamente y por encima de sí mismo, se ha llegado a una afirmación falsa, aunque aparentemente clara.

El pueblo soberano elimina en realidad la *auctoritas* del pueblo, reificándola en un poder soberano que concede al Estado. Éste se convierte así en destructor del cuerpo político. La noción de soberanía, escribía Maritain, debería ser sustituida por la de autoridad, como por otra parte desarrolló enérgicamente Gaston Fessard.<sup>32</sup> El Estado moderno y soberano se basa en una ficción: es una persona.

---

Italia (FUCI), aludida en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy *Gaudium et spes* (7–XII–1965) del Concilio Vaticano II, n 75.

<sup>30</sup> En esto coincide con una larga tradición en el pensamiento político cristiano de la que es muestra esta frase de un tratadista de finales del siglo XVI: “ante todas cosas digo que hay razón de estado (...) pero que esta razón de estado no es una sola, sino dos: una falsa y aparente y otra sólida y verdadera, (...) una que del estado hace religión, otra que de la religión hace estado”; cf. P. DE RIBADENEYRA (1595) *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan* (edición de Vicente DE LA FUENTE), Madrid, 1868, Biblioteca de autores españoles (BAE, 60), 456.

<sup>31</sup> Cf. J. MARTAIN, *l’Homme et l’État*, en J. y R. MARTAIN (1990) *Oeuvres complètes* 9 [1947–1951]

<sup>32</sup> Cf. G. FESSARD (2015) *Autorité et bien commun* (1944), Nanterre (Francia), Ad solem, 255. La obra, redactada en 1941–1942 debió esperar para su publicación al final de la guerra; más tarde fue revisada varias veces por Fessard.

La noción de Estado soberano parte de la concepción de éste como una persona supra-humana, que goza de un derecho de soberanía absoluta, en la pretensión confusa de ser una persona superior al cuerpo político al que domina o absorbe en sí mismo. Pero, como de hecho, el Estado no es una persona, sino un mecanismo impersonal de leyes abstractas y poderes concretos, ese mecanismo, cuando la idea falsa llegue a desarrollar todas sus potencialidades, y el orden natural de la realidad sea alterado, va convertirse en algo inhumano por ser suprahumano: el Estado ya no estará al servicio de las personas, sino éstas al servicio de los fines particulares del Estado, un poder impersonal.

Para Maritain, tan sólo si mantenemos la *distinción entre nación, Estado y cuerpo político* es posible el *pluralismo democrático*, así como el respeto de la persona humana que debe estar en el corazón de toda construcción social de la realidad y de búsqueda del bien común. El cuerpo político, para Maritain, integra en una unidad superior a los grupos familiares, los grupos sociales intermedios, una multiplicidad de sociedades particulares que proceden de la libre iniciativa social y deben ser tan autónomos como sea posible. Toda sociedad política debe ser pluralista para que el cuerpo político sea viable y vital y ni éste, ni la vida social en su complejidad, queden absorbidos por el Estado.

El Estado es menos que el cuerpo político, pues éste responde a la complejidad de relaciones subsidiarias entre autoridades *parciales y particulares*, articuladas con la autoridad suprema del Estado. Maritain es, según Durand, el antitotalitario por excelencia que denuncia la noción hegeliana despótica y absolutista del *Estado totalitario y divinizado*<sup>33</sup>. El Estado ciertamente es superior a los otros órganos del cuerpo político según Maritain, pero eso no significa que sea superior al cuerpo político o que esté por encima de él: *el Estado es inferior al cuerpo político en tanto que todo, y está al servicio del cuerpo político en tanto que todo*<sup>34</sup>.

De estas convicciones, acrecentadas y asentadas en su experiencia norteamericana (de 1939 a 1944 y desde retorno en 1948 hasta 1969), surgió la propuesta maritainiana de la federación de pueblos como la mejor organización para superar la competencia entre las naciones, la lucha de intereses nacionales y finalmente las guerras que "usan a las naciones como instrumentos", exasperando los *nacionalismos rivales*<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Cf. J. MARITAIN, *L'Homme et l'État*, en *Œuvres complètes* 9 [1947-1951], 495.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Cf. "L'idée de fédération n'est pas une idée simple", en J. y R. MARITAIN (1990) *Œuvres complètes* 8

Ya al comienzo de su presencia en los Estados Unidos (1940) Maritain había desarrollado esta proposición en la conferencia "Europa and the Federal idea". La federación había de ser la ocasión de una refundación del Estado moderno, así como de las relaciones entre los Estados, libres del riesgo de los totalitarismos y de la estatolatría. Maritain "veía" así una Europa federal, en cuyo núcleo estará una Alemania federal, libre de la "pasión pangermanista" y del "imperialismo prusiano". La idea federal europea podría servir de inspiración para una concepción del gobierno mundial desde una organización fundada sobre la libre adhesión y cooperación de las naciones, una organización de la comunidad internacional conforme a la justicia y a la amistad.

Esta idea de Maritain coincidía con la expresión que Alcide De Gasperi en 1954 ante la Conferencia Parlamentaria Europea, quien, poco antes de su muerte, se declaraba preocupado por *el bien común de las patrias europeas, de la patria europea*. Para De Gasperi, como para Maritain, Europa y las naciones europeas no se excluían, sino que la Europa democrática se enriquecía en la diversidad de las naciones porque se abría a la alteridad. El proyecto "degasperiano" se basaba en la propuesta maritainiana, en la dialéctica entre nación y Europa, "de la nación hacia Europa, más allá de la nación para Europa"<sup>36</sup>.

### 3. Evolución del Pensamiento social cristiano ante la cuestión nacional

En esta parte trataré de presentar *la evolución (...) de la doctrina social de la Iglesia* sobre la cuestión nacional, así como de analizar cuáles han sido las *nuevas aportaciones* de esa doctrina *sobre el tema de las nacionalidades*, siguiendo esas dos indicaciones del texto citado anteriormente de Josep M. Soler. Las tomas de posición del PSC sobre la cuestión nacional (la nación y el nacionalismo) no son frecuentes ni abundantes, salvo las del comienzo del pontificado de Pío XI (1922), las de los años inmediatamente anteriores a la segunda guerra mundial (1938-1939) del mismo Papa y las más conocidas de Juan Pablo II en 1980 y 1995, en el contexto del fin de la guerra fría que reabría cuestiones que quedaron

---

[1944-1946], 470-471 y "L'Europe et l'idée fédérale", en J. y R. MARITAIN (1990) *Œuvres complètes* 7 [1939-1943], 995-1016.

<sup>36</sup> Cf J.-D. DURAND (2013) "Jacques Maritain et la nation": *Cahiers Jacques Maritain* n° 67 (diciembre) 44-55 (55).

sin resolver en 1918 y en 1945, es decir en las dos postguerras mundiales. No podemos, pues, afirmar que sobre esta cuestión se haya ido creando un cuerpo de pensamiento sólido y contrastado,<sup>37</sup> si bien es cierto que a partir de la intervención de Juan Pablo II ante la UNESCO (París 1980) hubo un giro importante del PSC ante la cuestión nacional. Hasta los tiempos más recientes, el PSC siempre ha tratado de la *nación* como realidad *cultural* (o socio-cultural) más que como realidad *política*. Como veremos, ni siquiera la irrupción "nacional" de Juan Pablo II en 1980 supuso un cambio radical de paradigma, antes bien el papa polaco, apelando a su experiencia personal (sentimientos) y su pertenencia a una nación, subrayó la identidad cultural subyacente a la subjetividad personal y a la subjetividad nacional-cultural, en la medida en que ésta es creadora y fundamento de las identidades personal y comunitaria.

En el recorrido que sigue, trataremos en primer lugar de los pronunciamientos y reflexiones sobre el nacionalismo inmoderado, anteriores al fin de la guerra fría, después ensayaremos una comprensión de la posición del papa Wojtyła y, con él, del PSC entre 1980 y 1995.<sup>38</sup>

### 3.1. El patriotismo universalista frente al nacionalismo inmoderado

León XIII (encíclica *Libertas*, 1888) comenzó a referirse a la nación en términos morales y espirituales, línea de pensamiento en que siguió Pío XI, quien se pronunció en diversas ocasiones frente a lo que él llamó "nacionalismo inmoderado", "exacerbado" o "exagerado", según las traducciones, que otros han llamado *hipertrofia del patriotismo*<sup>39</sup>. Ya en la encíclica programática del pontificado *Ubi arcano*, escribió:

---

<sup>37</sup> Una visión bastante completa, lógicamente sólo hasta la fecha de su aparición como libro, puede encontrarse en J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA (1971) *Conceptos fundamentales en la Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, III, pp. 161-170 ("nación"), 170-175 ("nacionalismo"), 351-356 ("patria") y 545-550 ("pueblo"). El autor sostiene que hay precedentes inmediatos sobre el tema en León XIII y Pío XI y un tratamiento más moderno en Pío XII y Juan XXIII, que refleja las mutaciones de la nación como realidad "en esta época de progresiva continentalización y aun mundialización" (op. cit., III, 161). El diccionario abreviado de J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA (1973) *La concepción cristiana del orden social*, Madrid, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, 404, recoge en la voz "Nación" (236-242) lo esencial sobre la cuestión con referencias que alcanzan a *Octogesima adveniens* (1971).

<sup>38</sup> Una visión historiográfica completa puede encontrarse en COMPTE GRAU, M.T. (2005) "El nacionalismo en la Doctrina Social de la Iglesia", citado en bibliografía, pp. 361-442.

<sup>39</sup> Pío XI (1932) encíclica *Caritate Christi compulsi*.

*Este mismo amor [bajo el velo de bien público y de patriotismo] de la patria y de la raza, fuente potente de múltiples virtudes y de actos de heroísmo cuando está regulado por la ley cristiana, no deja de contener un germen de injusticia y de numerosas iniquidades, si transgrediendo las reglas de la justicia y del derecho, degenera en un nacionalismo inmoderado<sup>40</sup>.*

Las víctimas de ese nacionalismo inmoderado olvidan que todos los pueblos, en tanto que parte de la familia humana universal, están unidos en la fraternidad, pues, como recuerda el Papa citando el libro de los Proverbios: *la justicia eleva a las naciones, el pecado es la vergüenza de los pueblos* (Prov 14: 34), ya que, como advierte sabiamente san Agustín, los logros de un pueblo no está definitivamente adquiridos ni excluyen amenazas de ruina:

*Porque en esta tierra, el reinado de los buenos no es beneficioso tanto para ellos cuanto para las empresas humanas. Al contrario, el reinado de los malos es pernicioso sobre todo para los que ostentan el poder, puesto que arruinan su alma por una mayor posibilidad de cometer crímenes. En cambio, aquellos que les prestan sus servicios sólo quedan dañados por la propia iniquidad. En efecto, los sufrimientos que les vienen de señores injustos no constituyen un castigo de algún delito, sino una prueba de su virtud. Consiguientemente, el hombre honrado, aunque esté sometido a servidumbre, es libre. En cambio, el malvado, aunque sea rey, es esclavo, y no de un hombre, sino de tantos dueños como vicios tenga<sup>41</sup>.*

El nacionalismo exagerado hacía olvidar, según afirmaba Pío XI, en ese mismo documento, la “fraternidad universal”,<sup>42</sup> algo parecido a lo que ocho años más tarde, en el contexto de los entonces recientes Pactos lateranenses y de la también reciente crisis bursátil de Nueva York con repercusiones mundiales, ambos de 1929, decía el Papa en su discurso a los cardenales en la Navidad de 1930:

*(...) aún es más difícil que dure la paz entre los pueblos y entre los Estados, si en lugar del verdadero y genuino amor patrio reina y se impone un egoísta y duro nacionalismo, lo que es decir odio y envidia del mutuo deseo de bien, desconfianza y sospecha en lugar de confianza fraterna, competencia y lucha en lugar de cooperación concorde, ambición de hegemonía, de predominio en lugar de respeto y de tutela de todos los derechos, especialmente los de los débiles y los pequeños<sup>43</sup>.*

<sup>40</sup> Pío XI (1922) encíclica *Ubi arcano*, n. 20: AAS 14 (1922) 682.

<sup>41</sup> Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, IV: 3.

<sup>42</sup> Pío XI, *Ubi arcano*, loc. cit.

<sup>43</sup> Discurso *La condizione della vera pace* a los cardenales y a la curia (24-XII-1930); cf. Bertetto, cit., II, 456-464 (461). El texto, “questo importante (según Bertetto) discorso” no aparece en [www.vatican.va](http://www.vatican.va) (consulta 10-VIII-2016).

Reconocía Pío XI cuatro años después, en *Mit brennender Sorge*, como sus antecesores, la existencia de un nacionalismo *justo, moderado, templado*, aunque ponía la atención sobre todo en el creciente *nacionalismo exacerbado*. Ese mismo año, el Santo oficio condenó el libro de Alfred Rosenberg *El mito del siglo XX (Der Mythos des 20. Jahrhunderts)*, incluyéndolo en el Índice y criticando la proclamación de una nueva fe mítica, nacional, una nueva religión, en ese caso alemana, condenación reiterada un año después<sup>44</sup>. El papa Pío XI aprobó la resolución de condena el 9 de febrero de 1934, es decir, dos semanas después de que Hitler nombrara a Rosenberg jefe ideológico del partido (NSDP) y promotor de la *Weltanschauung* nazi. Así decía el documento del Santo oficio:

*Este libro desprecia y rechaza completamente todos los dogmas de la Iglesia católica, e incluso los mismos fundamentos de la religión cristiana. Defiende la necesidad de fundar una nueva religión y una nueva Iglesia alemana. Enuncia el principio, según el cual, hoy es necesario que haya una nueva fe mítica de la sangre, una fe en la que se cree que la naturaleza divina del hombre puede ser defendida a través de la sangre, una fe apoyada por una ciencia que establece que la sangre nórdica representa ese misterio que supera y que se sustituye a los antiguos sacramentos.*<sup>45</sup>

En 1937, en la encíclica dirigida a la Iglesia católica alemana, *Mit brennender Sorge* (14-III-1937), se hacía una crítica de toda absolutización del pueblo –o nación– y del estatismo como idolatría:

*Si la raza o el pueblo, si el Estado o una forma determinada del mismo, si los representantes del poder estatal u otros elementos fundamentales de la sociedad humana tienen en el orden natural un puesto esencial y digno de respeto, con todo, quien los arranca de esta escala de valores terrenales elevándolos a suprema norma de todo, aun de los valores religiosos, y, divinizándolos con culto idolátrico, pervierte y falsifica el orden creado e impuesto por Dios, está lejos de la verdadera fe y de una concepción de la vida conforme a ésta*<sup>46</sup>.

La Pascua del año 1937, la llamada por Hilari Raguer “Pascua de las tres encíclicas”, en la que finalmente no hubo una sobre la guerra de España, dio a la luz estos documentos sobre las situaciones de Alemania, sobre el comunismo ateo, especialmente en la URSS, y sobre México: *Mit brennender Sorge, Divini Redemp-*

---

<sup>44</sup> Cfr. F. GUERRERO (dir.) *El magisterio pontificio contemporáneo*, cit., 562, n° 9.

<sup>45</sup> AAS 26 [1934] 93. Un año después, por un decreto de 19 de julio de 1935 fue condenado también el libro de Rosenberg *An die Dunkelmänner unserer Zeit. Eine Antwort auf die Angriffe gegen den “Mythos des 20. Jahrhunderts”* (AAS 28 [1935] 304–305).

<sup>46</sup> N. 12, AAS 29 (1937) 145–167. Puede consultarse en [www.vatican.va](http://www.vatican.va) y en F. GUERRERO (dir.) *El magisterio pontificio contemporáneo*, Madrid 1992, BAC, II, 556–574.

*toris* y *Firmissimam constantiam* (*Nos es muy*), respectivamente. Desde la firma del Concordato de 1933 el gobierno nazi había iniciado una progresiva lucha –el 26-VII-1935, *l'Osservatore romano* hablaba de *Kulturkampf*– y persecución contra los católicos alemanes, como por otra parte contra los judíos, con medidas totalitarias. Los obispos alemanes, entre ellos Karl J. Schulte, Michael von Faulhaber y Clemens A. G. von Galen, protestaron con claridad y fuerza frente al mito de la sangre y de la raza y Pío XI condenó una moral utilitaria de carácter colectivo puramente subjetivista, que identificase el derecho con la utilidad nacional.

Un año más tarde, en la primavera de 1938, se seguían desarrollando en toda Europa movimientos de “nacionalización de las masas” (*Mosse*) que generaban el rechazo, si no el odio, de unas naciones contra otras; nos encontrábamos en vísperas del comienzo de la segunda guerra mundial, al poco tiempo del Pacto de Múnich entre Hitler y Chamberlain. El Papa condenó el nacionalismo exagerado o malentendido (*esagerato, malinteso*) anunciando la primicia de un “*ineditum*”: la invitación a los superiores generales religiosos, a través de sus respectivos procuradores, de que se guardaran *de aquella maldición que es el nacionalismo exagerado, en contraste evidente con la doctrina católica, pues su espíritu es contrario a la fe*.<sup>47</sup>

Ese nacionalismo, entre otras, tuvo consecuencias pastorales pues provoca la esterilidad apostólica, al levantar barreras entre las personas. Papa Ratti dirigiéndose al Capítulo general de unas religiosas de origen francés les advierte ante un nacionalismo exagerado con estos términos: *idea equivocada, erróneo, peligroso, en la que todo su espíritu es contrario a la doctrina cristiana, una verdadera forma de apostasía*.<sup>48</sup> Pocos días después vuelve a pronunciarse contra el espíritu particularmente detestable de separatismo y nacionalismo exagerado, que, por no ser religioso ni cristiano, acaba por no ser ni siquiera humano: *católico quiere decir universal, no racista, nacionalista, separatista, a lo que añade: Hay algo peor que el racismo y el nacionalismo, [...que es] el espíritu que lo dicta*.<sup>49</sup>

Unos días después, todavía en el verano de 1938, papa Ratti se dirigió otras dos veces a los estudiantes del colegio *De propaganda Fide*, donde había alumnos de

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Pío XI (1961) *Discorsi* (ed. D. BERTETTO), Roma, Editrice Vaticana, 769–770: “Alle suore de Nostra Signora del Cenacolo” (15–VII–1938).

<sup>49</sup> Pío XI (1938) *Discorsi* (ed. D. BERTETTO), Roma 1961 (<sup>2</sup>1985), Editrice Vaticana, 775: “Agli assistenti ecclesiastici della Gioventù di Azione Cattolica” (21–VII–1938).

treinta y siete naciones distintas, y más tarde a los profesores de Acción católica, subrayando en los tres momentos la "catolicidad" (universalidad) de la Iglesia. Si en el discurso a los asistentes eclesiásticos de la Juventud de AC había criticado las tendencias racistas, en el segundo de los encuentros con los estudiantes de *Propaganda fide*, Pío XI se refirió al "nacionalismo exagerado". El Papa diferenciaba entre tipos de "nacionalismo", uno "moderado" y otro "exagerado" que era criticado; marcaba la distinción entre la nación (y el nacionalismo moderado) y afirmaba que Dios ha hecho a las naciones. *Hay lugar para un nacionalismo justo, moderado, templado, asociado a todas las virtudes, pero hay que protegerse del "nacionalismo exagerado" como de una verdadera maldición de divisiones y de guerras: Ci sono le nazioni e c'è anche il nazionalismo, e le nazioni le ha fatte Iddio*<sup>50</sup>. Dirigiéndose, ya en otoño de 1938, a los profesores de Acción católica, rechazó el racismo ("grosso e grave errore"), sin confundirlo con el nacionalismo exagerado que, sin embargo, es mencionado otra vez como aquel nacionalismo que no hermana a los pueblos sino que los arroja a los unos contra los otros<sup>51</sup>.

Ante ese nacionalismo conviene ejercer el discernimiento permanente *con claridad entre la verdad y la apariencia engañosa*, abrir el juicio a la voz de la razón *guste o no guste* y rechazar *la huera retórica del error*, tomando en serio las exigencias del derecho y la justicia no sólo cuando se trata de exigir los propios derechos, sino la justas exigencias de los demás pueblos, dijo Pío XII tan sólo dos años después (*Grazie*, 1940). El papa Pacelli siguió hablando de la nación en términos morales y espirituales, como sus predecesores León XIII y Pío XI, proponiendo su reflexión lejos de la inspiración positivista, anti-intelectualista, basada en *los impulsos instintivos y las pasiones gregarias que oscurecen los caracteres racionales, jurídicos y morales de toda verdadera sociedad*<sup>52</sup>, también advertía de aquel nacionalismo que niega todo al país ajeno y lo reivindica todo para el propio<sup>53</sup> o que atribuye una *pseudomajestad a la legislación positiva, a la producción jurídica totalitaria, pisoteando los derechos naturales de las personas físicas y morales*<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Pío XI (1938) *Discorsi* (ed. D. BERTETTO), Roma 1961 (21985), Editrice Vaticana, 786: "Agli alunni del Collegio di *Propaganda Fide*" (28-VII-1938): *Una cosa son las naciones y otra cosa el nacionalismo*.

<sup>51</sup> Pío XI (1938) *Discorsi* (ed. D. BERTETTO), Roma 1961 (21985), Editrice Vaticana, 796: "Ad insegnanti di Azione cattolica" (6-IX-1938).

<sup>52</sup> Pío XII (1946) *C'est un geste*.

<sup>53</sup> Pío XII (1952) *Nous vous souhaitons*.

<sup>54</sup> Pío XII (1950) *L'importance*.

Pío XII partía de esa misma concepción cuando dos años más tarde decía en el radiomensaje *Ecce ego* de la Navidad de 1954, hablando también sobre la guerra fría, la construcción europea, el mercado, la guerra y el trabajo por la paz, se refería al nacionalismo con estas palabras:

*La sustancia del error [nacionalista] consiste en confundir la vida nacional en sentido propio con la política nacionalista: la primera, derecho y gloria de un pueblo, puede y debe ser promovida; la segunda, germen de infinitos males, nunca será suficientemente rechazada. La vida nacional es, en sí misma, el complejo operante de todos aquellos valores de civilización que son propios y característicos de un determinado grupo, de cuya unidad espiritual constituyen como el vínculo. (...) En su esencia, la vida nacional no es algo político. Esto es tan cierto que, como demuestran la historia y la praxis, la vida nacional puede desarrollarse junto a otras [naciones] dentro del mismo Estado, como también puede extenderse más allá de los confines políticos de éste. La vida nacional fue un principio de disolución de la comunidad de los pueblos cuando comenzó a ser aprovechada como medio para fines políticos, esto es cuando el Estado dominador y centralizador hizo de la nacionalidad la base de su fuerza de expansión. Entonces nació el Estado nacionalista, germen de rivalidades e incentivo de discordias<sup>55</sup>.*

Con Juan XXIII y el Concilio Vaticano II se impuso un tratamiento de las naciones desde la perspectiva de las relaciones internacionales. A partir de ese momento, el uso que haga el PSC de la palabra nación se identificará con “comunidad política independiente”. Así pues, Juan XXIII en su encíclica social sobre la paz en la tierra hizo varias afirmaciones sobre las comunidades políticas que podemos sintetizar<sup>56</sup>:

- A. Tienen derecho a la existencia (medios necesarios y orientación de su propio desarrollo) deber de asegurar y proteger este derecho.
- B. No han de procurar un aumento de riquezas que constituya injuria u opresión injusta de las demás naciones<sup>57</sup>.
- C. No deben zanjar las diferencias económicas con las armas, el fraude o el engaño, sino por la razonable comprensión recíproca, el examen cuidadoso y objetivo de la realidad y un compromiso equitativo de los pareceres contrarios.

<sup>55</sup> Pío XII (1954) *Ecce ego*.

<sup>56</sup> JUAN XXIII (1963) Encíclica *Pacem in terris*, n. 91–93.

<sup>57</sup> JUAN XXIII (1963) Encíclica *Pacem in terris*, n. 42–43, se refiere a aquella independencia económica que no siempre está conseguida con la independencia política, lo que cuatro años más tarde fue subrayado por PABLO VI (1967) Encíclica *Populorum progressio*, nn 6 y 65.

Pablo VI también se refirió al nacionalismo como un obstáculo a superar para el desarrollo de los pueblos. Si tanto las naciones jóvenes como las de vieja cultura pueden estar celosas de su identidad u orgullosas de su patrimonio histórico, esos sentimientos legítimos deben ser sublimados por la caridad universal, que engloba a toda la familia humana<sup>58</sup>: *El nacionalismo aísla los pueblos en contra de lo que es su verdadero bien*<sup>59</sup> y es enemigo de la solidaridad universal y fuente de discriminaciones injustas<sup>60</sup>.

Coherentemente con estas posiciones, el Concilio Vaticano II reiteraba con estos términos la doctrina más consolidada: es necesario ampliar la mente humana

*más allá de las fronteras de la propia nación, renunciar al egoísmo nacional y a la ambición de dominar a otras naciones*<sup>61</sup>, *acabar con (...) las ambiciones nacionalistas*<sup>62</sup> *y cultivar como buenos ciudadanos verdadera y eficazmente el amor a la patria, evitando (...) el nacionalismo exagerado*<sup>63</sup>.

### 3.2. Verdadero alcance del “giro cultural–nacional” de Juan Pablo II

Ya al comienzo de su pontificado Juan Pablo II trató del tema de la nación. Su discurso a la UNESCO en París (2–VI–1980) se tituló “La humanidad integral del hombre se expresa en la cultura”.<sup>64</sup> En ese discurso y en ese contexto, después de subrayar la misión y función de la UNESCO y de tratar de la significación esencial de la cultura como modo de existencia y como expresión de un humanismo inspirado religiosamente que implica conclusiones entre otros aspectos (educación,

---

<sup>58</sup> Pío XI había hablado de la *fraternidad universal* y de la *familia humana* (*Ubi arcano*, 1922: nn 22, 20), así como Pío XII lo hizo de *solidaridad*; en contraste declaraba que la política *nacionalista* [era] como el *individualismo estatal de los últimos siglos* (*Negli ultimi* 1946, *Nous vous adressons* 1950) y criticaba la *mentalidad egocéntrica* de los Estados (*Gravi*, 1949).

<sup>59</sup> PABLO VI (1967) Encíclica *Populorum progressio*, n 62.

<sup>60</sup> PABLO VI (1971) Carta *Octogesima adveniens*, n 17.

<sup>61</sup> CONCILIO VATICANO II (1965) Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n 82.

<sup>62</sup> *Ibid*, n 85.

<sup>63</sup> CONCILIO VATICANO II (1965) Declaración *Ad gentes*, n 15.

<sup>64</sup> Cf. JUAN PABLO II (1980) *Insegnamenti*, Roma, Lib. Ed. Vaticana, III.1 (1980, enero–junio) 1636–1655, consultable también en [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

familia, comprensión antropológica) sobre realidad de la nación, el Papa hacía la intervención que supuso un giro significativo en el PSC, pues afirmó y subrayó la misión cultural de la nación.

El derecho a la nación está en la base del derecho a la cultura y a la educación. El derecho del hombre y de la mujer a “ser” más no sólo exigen el primado de la familia, sino “en la misma línea”, el “derecho de la nación”.<sup>65</sup> A continuación Juan Pablo II dijo:

*La nación es, en efecto, la gran comunidad de personas unidas por diversos vínculos, pero sobre todo, precisamente, por la cultura. La nación existe “por” y “para” la cultura, y así es ella la gran educadora de los hombres para que puedan “ser más” en la comunidad. La nación es esta comunidad que posee una historia que supera la historia del individuo y de la familia. En esta comunidad, en función de la cual educa toda familia, la familia comienza su obra de educación por lo más simple, la lengua, haciendo posible de este modo que el hombre aprenda a hablar y llegue a ser miembro de la comunidad, que es su familia y su nación*<sup>66</sup>.

Cinco afirmaciones destacan en este texto que, por su importancia y significación, marca un verdadero giro en el PSC. El mismo Papa reconocía que sus ideas y convicciones nacían de su experiencia personal, como testigo y como hijo de una nación que ha sufrido diversas vicisitudes y experiencias históricas, de que aquélla conservó su identidad y su soberanía nacional apoyándose únicamente en su cultura<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> JUAN PABLO II (1980) *Insegnamenti*, cit., n. 14, 1647: “dans l’ensemble de l’œuvre de l’éducation de l’homme à une véritable humanité, il faut aussi situer dans la même ligne *le droit de la Nation*; il faut le placer lui aussi à la base de la culture et de l’éducation” (original en francés; en cursiva en el original). Como se puede comprobar ésta no es una definición tan distinta de la anteriormente citada de Jacques Maritain: *Una nación es una comunidad de personas que toman conciencia de ellos mismas tal como la historia les ha hecho, se adhieren al tesoro de su pasado y se estiman tal como se reconocen o imaginan ser*.

<sup>66</sup> JUAN PABLO II (1980) *Insegnamenti*, cit., nn. 14–15, 1647–1649.

<sup>67</sup> Declaraba papa Wojtyła:

*mis palabras traducen una experiencia particular, un testimonio particular en su género. Soy hijo de una nación que ha vivido las mayores experiencias de la historia, que ha sido condenada a muerte por sus vecinos en varias ocasiones, pero que ha sobrevivido y que ha seguido siendo ella misma. Ha conservado su identidad y, a pesar de haber sido dividida y ocupada por extranjeros, ha conservado su soberanía nacional, no porque se apoyara en los recursos de la fuerza física, sino apoyándose exclusivamente en su cultura.*

En el discurso ante la ONU (Nueva York 1995) reiteró la misma referencia: *La historia demuestra que en circunstancias extremas (como aquellas que se han visto en la tierra donde he nacido)...*

1. La nación es un hecho sobre todo cultural: existe a partir y en función de la cultura.
2. El derecho de la nación no tiene relación con ningún "nacionalismo", sino con un conjunto estable de experiencias y de perspectivas de desarrollo humano.
3. La soberanía fundamental nacional se expresa culturalmente, pues parte de la soberanía antropológica como fundamento.<sup>68</sup>
4. Existen en Europa naciones con soberanía histórica basada en su cultura, que no tienen plenamente reconocida su soberanía [política].
5. La soberanía cultural debe orientar la actuación responsable de los medios de comunicación social y de la educación, junto a la misión esencial de la familia.

Además de esta inicial afirmación de 1980, ha habido a lo largo de todo el ejercicio ministerial petrino de Juan Pablo II otras ocasiones en que se refirió a la cuestión nacional, entre ellas dos más destacadas, el Discurso al Cuerpo diplomático en 1988 y el Discurso ante la ONU en 1995. Intentaré presentar brevemente las sucesivas intervenciones de ese pontificado.

También en su primera encíclica social *Laborem exercens* sobre el trabajo humano (14-IX-1981), después de tratar sobre la dimensión personal del trabajo, lo hizo sobre las dimensiones familiar y social y en ésta se refirió a la nación como aquella

*gran sociedad a la que pertenece el hombre sobre la base de particulares vínculos culturales e históricos. [...] aunque no haya asumido todavía la forma madura de una nación es (...) una gran encarnación histórica y social del trabajo de todas las generaciones. Todo esto hace que el hombre concilie su más profunda identidad humana*

---

<sup>68</sup> Mientras que Juan Pablo II dijo "Il existe une souveraineté fondamentale de la société qui se manifeste dans la culture de la Nation. Il s'agit de la souveraineté par laquelle, en même temps, l'homme est suprêmement souverain", el texto es citado en el documento de los obispos de Cataluña, *Al servei del nostre poble* (27-12-1985) de esta manera: [L'Església (...) considera que] "hi ha una sobirania fonamental de la societat que es manifesta en la cultura de la nació. Es tracta de la sobirania per la qual l'home és, al mateix temps, sobirà suprem" (n. 14 del Discurso citado de Juan Pablo II, 2-VI-1980). Si la última afirmación podría entenderse desde una soberanía absoluta originaria de la persona humana, nos parece que el original francés del discurso indica más bien que el origen de la soberanía cultural reside en la misma fuente que la soberanía original, sin ser absolutamente soberano en sí mismo. No es lo mismo ser "supremamente soberano" que "soberano supremo". La primera es la concepción clásica sostenida por muchos pensadores cristianos como Tomás de Aquino o Francisco Suárez, la segunda sería con diferencias la sostenida por los contractualistas barrocos de la soberanía a partir de los enunciados de Jean Bodin. En el citado discurso (n. 8) el Papa había dicho: "On ne peut penser une culture sans subjectivité humaine et sans causalité humaine; mais dans le domaine culturel, l'homme est toujours le fait premier: l'homme est le fait primordial et fondamental de la culture" (las cursivas son del original).

*con la pertenencia a la nación y entienda también su trabajo como incremento del bien común elaborado juntamente con sus compatriotas, dándose así cuenta de que por este camino el trabajo sirve para multiplicar el patrimonio de toda la familia humana, de todos los hombres que viven en el mundo (n. 10).*

Finalmente, en un importante discurso ante Naciones Unidas en 1995, papa Wojtyła dedicó una parte a los derechos de las naciones y al respeto por las diferencias, no sólo entre las naciones. Es la última gran intervención papal sobre esta cuestión.

Cuatro son las grandes afirmaciones que deben subrayarse antes de comentar a continuación los silencios y los cambios de perspectiva entre el discurso de 1980 y el de 1995.

1. *Derechos de las naciones.* La Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) en 1995 todavía no tiene un *análogo acuerdo internacional que afronte los derechos de las naciones*. En el origen de las guerras están la violación de esos derechos, la ignorancia *por la única razón de ser consideradas [las naciones] "otras", en nombre de doctrinas nefastas que predicán la "inferioridad" de algunas naciones y culturas*. Existe un "derecho a la existencia" de la nación, que no puede ser negado por ninguna instancia, aunque *no exige necesariamente una soberanía estatal, siendo posibles diversas formas de agregación jurídica entre diferentes naciones, que deben ser realizadas desde la libertad de la garantía del ejercicio de la autodeterminación*. El derecho fundamental a la existencia implica para cada nación el derecho a la propia lengua y cultura, mediante las que *un pueblo expresa y promueve lo que llamaría su originaria "soberanía" espiritual*, que consigue que una nación sobreviva aun tras la pérdida de la propia independencia política y económica.
2. *El patriotismo, amor a la nación propia, y el nacionalismo exacerbado.* En este contexto hay que diferenciar entre *una forma peligrosa de nacionalismo exacerbado (desprecio por las otras naciones o culturas) y el patriotismo (el justo amor por el propio país de origen, que nunca trata de promover el bien propio en perjuicio de otras naciones)*. El nacionalismo, especialmente el más radical, se opone por tanto al verdadero patriotismo, y puede derivar en formas nuevas de totalitarismo.
3. *Tensión entre particular y universal.* *El problema de las nacionalidades se sitúa hoy en un nuevo horizonte mundial, caracterizado por una fuerte "movilidad", que hace los mismos confines étnico-culturales de los diversos pueblos cada vez menos definidos, debido al impulso de múltiples dinamisismos como las migraciones, los medios de comunicación social y la mundialización de la economía.*

En este horizonte, el surgimiento de los particularismos étnico-culturales es *una especie de contrapeso a las tendencias homologadoras*, lo que se debe valorar desde una reflexión profunda antropológica y ético-jurídica. Hay tres reflexiones urgentes a realizar en este horizonte: entender los “derechos de las naciones” como “derechos humanos” referidos específicamente a este aspecto *de la vida comunitaria* y reflexionar sobre estos derechos para evitar errores y orientarse hacia un orden mundial más justo; pero también es urgente una definición del concepto de “nación”, así como en tercer lugar, tener en cuenta las exigencias de universalidad: la conciencia de los deberes de unas naciones con otras y con la humanidad entera, el deber de vivir con una actitud de paz, de respeto y de solidaridad y el fecundo “intercambio de dones” que refuerza la unidad entre todos los hombres y la conciencia de la diferencia.

4. *Reconocimiento del “otro” y de su diferencia.* En el mismo discurso subrayó la comprensión de la dimensión esencial de la diferencia del “otro”. El miedo a la “diferencia”, alimentado por resentimientos “históricos” y acrecentado por diversas manipulaciones, puede llevar a la negación de la humanidad misma del “otro”, con “una espiral de violencia” de la que nadie queda libre. El miedo a la “diferencia”, *cuando se expresa mediante un reductivo y excluyente nacionalismo que niega cualquier derecho al “otro”, puede conducir a una verdadera pesadilla de violencia y de terror.* Ignorar o anular la realidad de la diversidad excluye la posibilidad de acceder a las profundidades del misterio de la vida humana: la verdad sobre el hombre es el criterio inmutable con el que todas las culturas son juzgadas, pero cada cultura tiene algo que enseñar acerca de una u otra dimensión de aquella compleja verdad. *La “diferencia”, para algunos amenazadora, mediante un diálogo respetuoso, puede ser fuente de una comprensión más profunda del misterio de la existencia humana*<sup>69</sup>.

Nueve años más tarde, ya muy al final del pontificado de Juan Pablo II, llama, no obstante, la atención que el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* de 2005 sólo le dedicase un párrafo, aunque importante (n. 157: “derechos de los pueblos y de las naciones”).

Resumiendo las posiciones expresadas por Juan Pablo II, el *Compendio* afirma

*El campo de los derechos del hombre se ha extendido a los derechos de los pueblos y de las Naciones, pues «lo que es verdad para el hombre lo es también para los pueblos». El Magisterio recuerda que el derecho internacional «se basa sobre el principio del igual respeto, por parte de los Estados, del derecho a la autodeterminación de cada*

---

<sup>69</sup> JUAN PABLO II (1995) *Discurso a la quincuagésima asamblea general, ONU, Nueva York, 5-X-1995.*

pueblo y de su libre cooperación en vistas del bien común superior de la humanidad». La paz se funda no sólo en el respeto de los derechos del hombre, sino también en el de los derechos de los pueblos, particularmente el derecho a la independencia. // Los derechos de las Naciones no son sino «los “derechos humanos” considerados a este específico nivel de la vida comunitaria». La Nación tiene «un derecho fundamental a la existencia»; a la «propia lengua y cultura, mediante las cuales un pueblo expresa y promueve su “soberanía” espiritual»; a «modelar su vida según las propias tradiciones, excluyendo, naturalmente, toda violación de los derechos humanos fundamentales y, en particular, la opresión de las minorías»; a «construir el propio futuro proporcionando a las generaciones más jóvenes una educación adecuada». El orden internacional exige un equilibrio entre particularidad y universalidad, a cuya realización están llamadas todas las Naciones, para las cuales el primer deber sigue siendo el de vivir en paz, respeto y solidaridad con las demás Naciones.<sup>70</sup>

Tres perspectivas, pues, resultan de este recorrido del pensamiento de Juan Pablo II: el derecho cultural para afirmar y preservar la subjetividad de un pueblo (“soberanía cultural”, 1980; “soberanía espiritual”, 1995), el derecho político para resolver la tensión entre patriotismo (amor a la propia nación) y nacionalismo exacerbado (absolutización de la propia nación) y el derecho internacional para garantizar las relaciones equilibradas entre universalidad y particularidad lo que implica interpretar el derecho a la independencia en el conjunto de tensiones binarias señaladas.

#### 4. Conclusión

A lo largo del estudio creemos haber mostrado que el PSC no legitima ni ampara las pretensiones nacionalistas. Desde una prolongada atención a la realidad antropológica y cultural de la nación, el magisterio social pontificio contemporáneo se ha pronunciado de forma crítica y atenta sobre el fenómeno del nacionalismo. El estudio pretende mostrar la complejidad de la cuestión y la necesidad de una hermenéutica explícita para tratar de la nación y del nacionalismo. La nación como realidad natural no es identificable con el nacionalismo político. Por ello, la defensa de términos y de conceptos desde el punto de vista filosófico-político y

<sup>70</sup> El citado *Compendio* alude sucesivamente a textos de JUAN PABLO II (1988) *Sollicitudo rei socialis*, n. 33: AAS 80, 557–559; (1991) *Centesimus annus*, n. 21: AAS 83, 818–819; (1990) *Carta con ocasión del 50º aniversario del comienzo de la Segunda Guerra mundial*, n. 8: AAS 82, 56; (1988), *Discurso al Cuerpo Diplomático* (9–I–1988), nn. 7–8: AAS 80, 1139; y (1995) *Discurso a la Asamblea general de las Naciones Unidas* (5–X–1995), n. 8. Los cinco documentos pertenecen a un período bastante corto –siete años, sobre veintisiete– de su pontificado; significativamente no es citado el discurso ante la UNESCO de 1980.

jurídico es esenciales. La clarificadora reflexión que proviene de Jacques Maritain, sobre todo en su obra *El hombre y el Estado* (1949 en su primera versión inglesa, y 1953 en su definitiva edición francesa) permite una aproximación crítica al nacionalismo. Los conceptos equívocos necesitan una cuidadosa y crítica labor hermenéutica, si no se quiere derivar hacia posiciones excluyentes, arbitrarias o exageradas, en ningún caso fundamentadas. La posición crítica del PSC siempre ha considerado el llamado nacionalismo exagerado como una proposición no aceptable y ha valorado sin embargo el patriotismo, el verdadero amor a la patria. En la encíclica *Pacem in terris* (nn. 91–93) de Juan XXIII se afirma el derecho de las naciones a la existencia, sobre todo en aquel contexto de independencia de los llamados pueblos del “tercer mundo”.

En 1980, tras el importante discurso en la UNESCO de París Juan Pablo II dejó abiertas interpretaciones más favorables a cierto nacionalismo, sobre todo de matriz cultural. Podríamos hablar de tres períodos diferenciados en el magisterio pontificio: el de los papas entre la primera guerra mundial y la segunda posguerra (1914–1958: Benito XV, Pío XI y Pío XII), la consideración de las naciones en el contexto de las relaciones internacionales y de la emergencia de los pueblos hasta entonces sometidos al nacionalismo (Juan XXIII) y la incorporación de la subjetividad antropológica colectiva como factor de afirmación nacional (Juan Pablo II) que es el que hemos llamado “giro cultural–nacional que el Papa vinculó también a su experiencia personal y social de una nación –Polonia– que había subsistido más de dos siglos sin ser Estado y, sin embargo, había conservado su subjetividad como pueblo. Este discurso supuso cambios no sólo semánticos sobre la nación, sino que abrió nuevas perspectivas, profundizando en la dimensión antropológico–cultural de la nación. Los sucesivamente matizados pronunciamientos de Juan Pablo II pueden legitimar posiciones nacionalistas políticas; tampoco se han producido cambios significativos en el magisterio posterior.

Podemos proponer como conclusiones del trabajo las siguientes afirmaciones e hipótesis para seguir avanzando: a lo largo de más de un siglo la evolución del PSC ha sido muy moderada; el patriotismo universalista es la proposición coherente del magisterio social que reconoce la tensión entre identidad cultural con una tradición (nacionalismo cultural) y vocación de pertenencia a una comunidad universal; el alcance del “giro nacional–cultural” de los años finales del siglo XX fue limitado y no modificó en lo esencial la posición anterior constante, aunque abrió nuevas perspectivas. Por último, es necesario subrayar el interés de una metodología hermenéutica que sustituya a una doctrina afirmada de forma abstracta para la que se aducen oportuna –o inoportunamente– argumentos de autoridad para justificar previamente posiciones adoptadas; por el contrario, una hermenéutica

crítica tendrá en cuenta el deslizamiento conceptual y los efectos negativos no pretendidos en cada una de las posiciones antes de argumentar sobre las mismas, y por ello hará un cuidadoso estudio del sentido de las palabras usadas y de los posibles límites de su utilización.

Como conclusión general, podemos afirmar que el PSC acepta el valor de la nación como realidad histórica-cultural, no siempre identificable con un Estado soberano. El magisterio pontificio subraya el valor del patriotismo, del amor a la tierra patria, a la vez que subraya los límites de éste cuando se convierte en un nacionalismo inmoderado que desvirtúa ese valor y absolutiza la nación como sujeto político autónomo, independiente de su configuración. Por último, el magisterio pontificio, aun reconociendo, el papel central de la nación como sujeto histórico, nunca ha pretendido legitimar las posiciones de los nacionalismos que reclaman para la nación una configuración política como Estado independiente y soberano.

## 5. Bibliografía

AUX, CH. (1962) *Le Saint-Siège et le nationalisme en Europe (1870–1960)*, París 1962, Sirey.

BONET y BALTÀ, J., MANENT, A. y MARTÍ, C. (1981) “Contribució de l’Església catalana a la conformació de la nacionalitat catalana als segles XIX i XX”: *Qüestions de vida cristiana*, n° 109 (sobre L’Església i la nacionalitat catalana), 29–42.

CALSINA, M. (2013) [Entrevista a Joan Rigol] “La responsabilitat democràtica que et dona el país fa que el teu interlocutor no tingui dret de veto”: *Qüestions de vida cristiana*, n° 247 (sobre La independència), 53–68.

CARDÚS, S. (2013) “L’Església catalana i el procés independentista. Una fotografia fixa i, per tant, moguda”: *Qüestions de vida cristiana*, n° 247 (sobre La independència) 33–40.

CARRASCO y CALVO, S. (1981) “Neotomisme, nacionalisme i catolicisme social”: *Qüestions de vida cristiana*, n° 109 (sobre L’Església i la nacionalitat catalana), 64–88.

CARRERA y CARRERA, J. (2015) “¿Independencia o independencias?”: *Razón y Fe* 273 [n. 1407], 39–48.

CASTIÑEIRA, À. (2013) "Com transitar per terreny deconegut": *Qüestions de vida cristiana*, n° 247 (sobre La independència), 9–17.

CENTRO PIGNATELLI (1994) *Los nacionalismos*, Zaragoza, Gobierno de Aragón – Departamento de Educación y Cultura.

CHABOD, F. (2002) *L'idea di nazione*, Bari, Laterza.

COMPTE GRAU, M.T. (2005) "El nacionalismo en la Doctrina Social de la Iglesia", en RICO PAVÉS, J. y PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J. (dirs.) *Terrorismo y nacionalismo. Comentario a la Instrucción Pastoral de la Conferencia Episcopal Española. Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias*, Madrid, Católica – Biblioteca Autores Cristianos (BAC), 361–442. Disponible también para consulta electrónica en Instituto Social León XIII; <http://www.instituto-social-leonxiii.org/index.php/estudios/>

— (2002) "La nación y los derechos de las comunidades nacionales", en SOUTO COELHO, J., *Doctrina social de la Iglesia. Manual abreviado*, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos (BAC) – Fundación Pablo VI, 459–478.

CONSEJO DE REDACCIÓN (2016) "España y Cataluña: la reconstrucción de un pacto": *Revista de Fomento Social* 71 (2016), 5–53.

COSTA y BOU, J. (2000) *Nació i nacionalismes. Una reflexió en el marc del Magisteri pontifici contemporani*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya (en castellano: Madrid 2000, AEDOS-Unión).

— (2013) "Nació i nacionalismes: principals aportacions del Papa Joan Pau II": *Qüestions de vida cristiana*, n° 247 (sobre La independència), 41–51.

COTELLESA, S. (2004) "Nazione": *Dizionario di Dottrina Sociale della Chiesa. Scienze sociale e Magistero*, Milán, Vita e Pensiero (Università Cattolica del Sacro Cuore – CRSDSCH), 945.

DUCH, Ll. (1981) "Perspectiva político-teològica de la nació catalana": *Qüestions de vida cristiana*, n° 109 (sobre L'Església i la nacionalitat catalana), 16–28.

— (2011) "Consideraciones antropológicas sobre identidad y tradición, a partir del documento episcopal *Raíces cristianas de Cataluña* (1985)": *Revista de Fomento Social* 66, 73–85.

- EGGER, J. (1998) *Iglesia y minorías étnicas*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- FORNÉ, J. M. (2013) "La independència (de Catalunya) i l'universal": *Qüestions de vida cristiana*, n° 247 (sobre La independència), 19–31.
- GONZÁLEZ CASANOVA, J. A. (1981) "Pàtria, nació, poble": *Qüestions de vida cristiana*, n° 109 (sobre L'Església i la nacionalitat catalana), 8–15.
- GUTIÉRREZ GARCÍA, J. L. (1971) *Conceptos fundamentales en la Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, III, 161–175, 351–356 y 545–550.
- GUTIÉRREZ GARCÍA J. L. (1973) *La concepción cristiana del orden social*, Madrid, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, (236–242).
- HAYES, C. (1960) *Nationalism: a religion*, Nueva York, McMillan.
- HERMET, G. (1996) *Histoire des nations et du nationalisme en Europe*, París, Seuil.
- JOBLIN, J. (1994) *Los pueblos autóctonos. La enseñanza de Juan Pablo II*, Bogotá, CELAM.
- LLOBERA, J. R. (1996) *El Dios de la modernidad: el desarrollo del nacionalismo en la Europa occidental*, Barcelona, Anagrama.
- MARITAIN, J. (1988) *L'Homme et l'État* (Chicago 1949, París 1953), en J. y R. MARITAIN (1990) *Œuvres complètes (1947–1951)* 9, 471–736.
- MASNOU BOIXEDA, R. (1996) *Carta sobre nacionalismos*, Barcelona, Península.
- (1999) *El problema catalán. "Reflexiones para el diálogo"*, Madrid, Encuentro.
- MASSOT y MUNTANER, J. (1981) "El Vaticà i Catalunya": *Qüestions de vida cristiana*, n° 109 (sobre L'Església i la nacionalitat catalana), 43–62.
- DE OBIETA CHALBAUD, J. A. (1985) *El derecho de autodeterminación de los pueblos*, Madrid, Tecnos.
- ORIOI TATARET, A. M. y COSTA, J. (2003) *Fet nacional i magisteri social de l'Església*, Barcelona, Proa (en castellano: Barcelona, Tibidabo).

PRAT y PONS, R. (2013) "Autonomia. Independència. Interdependència": *Qüestions de vida cristiana*, n° 247 (sobre La independència), 133–153.

RAGUER, H. (2016) *Ser independentista no és cap pecat. L'Església i el nacionalisme català*, Claret, Barcelona.

RECALDE, J. R. (1982) *La construcción de las naciones*, Madrid, Siglo XXI.

SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA, I. (2002) *El movimiento de liberación nacional vasco, una religión de sustitución*, Bilbao, IDTP y Desclée de Brouwer.

SOLER, J. M. (2013) "Els valors del catalanisme, com a factor de cohesió social": *Qüestions de vida cristiana*, n° 247 (sobre La independència), 155–163.

SOLEY CLIMENT, J. (2014) "Las distorsiones nacionalistas de la doctrina social de la Iglesia y la secularización de Cataluña": *Cristiandad*, 1–I–2014.

STURZO, L. (1960) *Nacionalismo e internazionalismo* (Opera omnia, I–10, Roma 1946, Istituto Luigi Sturzo; reedición, Soveria Manelli (Italia) 2007, il Rubbetino); trad. castellana, Buenos Aires, Del Atlántico.

## **Anexo: tomas de posición de la Doctrina social de la Iglesia tras el giro en la cuestión nacional (1870)**

a. Encíclicas de León XIII (papa 1878–1903).

1. *Inscrutabili Dei consilio* (programa pontificio), 21–IV–1878, n. 19.
2. *Quod apostolici muneris* (sobre el socialismo), 28–XII–1878 (28–XI), n. 5–6.
3. *Grande munus* (sobre países eslavos), 30–IX–1880 (12–II–1880).
4. *Diuturnum illud* (sobre la autoridad civil), 29–VI–1881, nn. 3–4, 8 y 19: AL 2, 272.
5. *Licet multa* (sobre Iglesia en Bélgica), 3–VIII–1881.
6. *Etsi Nos* (sobre política en Italia), 15–II–1882.
7. *Cum multa sint* (sobre Iglesia en España), 8–XII–1882, nn. 1, 4 y 7.
8. *Nobilissima gallorum gens* (sobre la Iglesia en Francia), 8–II–1884, n. 1.

9. *Humanum genus* (sobre el relativismo y la masonería), 20-III-1884, n. 15.
10. *Immortale Dei* (sobre los católicos en el Estado), 1-I-1885, nn. 2, 8, 10 y 13-15.
11. *Iampridem* (sobre la Iglesia en Alemania), 6-I-1886.
12. *Pergrata nobis* (sobre la Iglesia en Portugal), 14-IX-1886.
13. *Officio Sanctissimo* (sobre la Iglesia en Baviera), 22-XII-1887.
14. *Libertas praestantissimum* (sobre libertad y liberalismo), 20-VI-1888, nn. 17 y 31-32.
15. *Saepe Nos* (sobre Irlanda), 24-VI-1888.
16. *Etsi cunctas* (sobre la Iglesia en Irlanda), 21-XII-1888.
17. *Sapientiae christianae* (sobre los cristianos como ciudadanos), 19-I-1890, n. 3-4, 6-13.
18. *Dall'alto dell'Apostolico Seggio* (sobre masonería en Italia), 15-X-1890.
19. *Au milieu des sollicitudes* (sobre Iglesia y Estado en Francia), 16-II-1892, nn. 15-16.
20. *Notre consolation*, 3-V-1892.
21. *Inimica vis* (sobre masonería), 8-XII-1892.
22. *Custodi di quella fede* (sobre la masonería), 8-XII-1892.
23. *Constanti Hungarorum* (sobre la Iglesia en Hungría), 2-IX-1893.
24. *Caritatis providentiaeque nostrae* (sobre la Iglesia en Polonia), 19-III-1894.
25. *Inter graves*, sobre la situación de la Iglesia católica en Perú (1-V-1894).
26. *Praeclara gratulationis*, 20-VI-1894.
27. *Longinqua* (sobre la Iglesia Estados Unidos de América), 6-I-1895.
28. *Caritatis studium* (sobre la Iglesia en Escocia), 25-VII-1898.
29. *Spesse volte* (sobre algunas instituciones católicas), 5-VIII-1898.
30. *Graves de communi re* (sobre la democracia cristiana, 18-I-1901).
31. *Gravissimas* (sobre las órdenes religiosas en Portugal), 16-V-1901.
32. *Reputantibus* (sobre Bohemia), 20-VIII-1901.
33. *Annum ingressi*, 19-III-1902.

34. *In amplissimo* (sobre la Iglesia en Estados Unidos de América), 15-IV-1902.
  35. *Quae ad Nos* (sobre la Iglesia en Bohemia y en Moravia), 22-XI-1902.
- b. Pío X (papa 1903-1914)
1. *Vehementer nos* (sobre la situación en Francia), 11-II-1906.
  2. *Notre charge apostolique* (sobre relaciones Iglesia-Estado), 23-IX-1910.
- c. Benito XV (papa 1914-1922)
1. Exhortación *Allorchè fummo*, 28-VII-1915.
  2. Nota *Dès le debut*, proponiendo la paz, 1-VII-1915.
  3. *Diuturni* (carta al episcopado alemán), 15-VII-1919.
  4. *Amor ille singularis* (carta al episcopado francés), 7-X-1919.
  5. Carta al cardenal Gasparri, 3-XI-1919.
  6. *Pacem Dei munus*, 23-V-1920.
- d. Pío XI (papa 1922-1939)
1. Encíclica *Ubi arcano*, 23-XII-1922: AAS 14 (1922) 673-700 (682).
  2. Encíclica *Quas primas*, 11-XII-1925: AAS 14 (1922) 673-700.
  3. Carta al cardenal Andrieu *Nous avons lu*, 5-IX-1926.
  4. Encíclica *Divini illius magistri*, 31-XII-1929: AAS 22 (1930).
  5. Discurso a los cardenales y a la curia (24-XII-1930): Bertetto II, 456-464.
  6. Encíclica *Quadragesimo anno*, 15-V-1931: AAS 23 (1931) 177-228 (207, 212).
  7. Encíclica *Non abbiamo bisogno*, 29-VI-1931.
  8. Encíclica *Caritate Christi compulsi*, 3-V-1932: AAS 24 (1932) 177-194 (179-180).
  9. Encíclica *Mit brennender Sorge*, 14-III-1937, nn. 8, 12-14, 34-38: AAS 29 (1937) 145-167 (149, 152).<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Texto oficial en alemán; en pp. 168-188 texto italiano.

10. Alle suore di Nostra Signora del Cenacolo, 15-7-1938, Bertetto III, 766-772.
  11. Agli Assistenti ecclesiastici dei Giovani dell'Azione Cattolica, 21-7-1938, ib. 772-775.
  12. Agli alunni del Collegio di *Propaganda Fide*, 28-7-1938, ib. 777-784.
  13. Agli alunni di *Propaganda Fide*, 21-8-1938, ib. 784-787.
  14. Ad insegnanti di Azione cattolica, 6-9-1938, ib. 793-798.
- e. Pío XII (1939-1958)
1. Encíclica *Summi pontificatus* 20-X-1939: AAS 31 (1939) 413-453 (428-429, 440).<sup>72</sup>
  2. Radiomensaje *In questo giorno* 24-XII-1939: AAS 32 (1940) 5-13.
  3. Alocución *Grazie vi diciamo*, 24-XII-1940: AAS 33 (1941) 5-14 (11-12).
  4. Radiomensaje *La solennità della Pentecoste*: AAS 33 (1941) 195-205 (202).
  5. Alocución *In questo giorno solemne*, 27-X-1941: AAS 33 (1941) 10-11.
  6. Radiomensaje *Con sempre* 1942: AAS 35 (1943) 9-24 (11, 14, 21).
  7. Alocución *La vostra gradita presenza* 13-VI-1943: AAS 35 (1943) 171-179 (174).
  8. Alocución *E ormai passato* 1944: AAS 36 (1944) 166-175 (174).
  9. Radiomensaje *Oggi, al compiersi* 1-IX-1944: AAS 36 (1944) 249-258 (250).
  10. *Benignitas et humanitas* 7-10, 15-16, 18, 24, 41-42 (AAS 37 (1945) 11-16, 21).
  11. *Nell'accogliere* 34-36: AAS 37 (1945) 166.
  12. *Dacche piacque* 16 (AAS 37 (1945) 259).
  13. *Negli ultimi* 13, 18-19: AAS 38 (1946) 19-21.
  14. *C'est un geste* nn 3, 4, 5, 7: AAS 38 (1946) 262, 316-317.
  15. *La festività* 12-13 (AAS 40 (1948) 10).

---

<sup>72</sup> A continuación se publican las traducciones en italiano, francés, castellano, inglés y alemán.

16. *Nous sommes* 4: AAS 40 (1948) 508.
  17. *Gravi* 18, 20, 25: AAS 41 (1949) 10–12.
  18. Radiomensaje al pueblo 21–IX–1949.<sup>73</sup>
  19. *L'importance* 20: AAS 42 (1950) 225–226.
  20. *Nous vous adressons* 6: AAS 42 (1950) 486.
  21. *Nous vous souhaitons* 8–10, 12–13: AAS 44 (1952) 820–821.
  22. *Ci riesce* 5: AAS 45 (1953) 795.
  23. Radiomensaje *Ecce ego* 24–XII–1954, 12, 25–27, 29, 33: AAS 47 (1955) 18, 22–25.
  24. *Il programma* 6–8, 16–17: AAS 47 (1955) 765–766, 770–771.
  25. *Col cuore aperto* 17: AAS 48 (1956) 40.
  26. Alocución a la Colonia de Le Marche, Roma, 23–3–1958.
- f. Juan XXIII (1958–1963)
1. Encíclica *Pacem in terris*, 3–VI–1963: AAS 55 (1963).<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> No está en *Discorsi e radiomessaggi*.

<sup>74</sup> N 37: los ciudadanos de un Estado autónomo o independiente.  
Nn 42–43: la independencia política no siempre coincide con la independencia económica.  
N 55: el bien común íntegro.  
N 61: la estructura de los poderes públicos no es definitiva.  
N 80: la ley natural debe regular las relaciones entre Estados.  
N 86: relaciones internacionales.  
N 89: vitalidad y desarrollo de las minorías, diferencias entre comunidades políticas.  
N 90: mutuo conocimiento de los pueblos.  
N 92: derecho de las comunidades políticas al desarrollo.  
N 94: minorías étnicas: independencia o sometimiento .  
N 119: controversias y negociaciones.  
N 120: relaciones internacionales en libertad.  
N 123: ayuda en libertad.  
Nn 130–131: ningún país aislado puede garantizar su progreso.  
N 135: insuficiencia de los Estados para promover el bien común.  
N 136: reconocimiento de derechos para todos los pueblos y naciones.  
N 138: igualdad y dignidad jurídica de las naciones.

g. Concilio Vaticano II (1962–1965)

1. Constitución pastoral *Gaudium et spes* (7–XII–1965), nn. 30, 42–43, 74, 75, 82, 85: AAS 58 (1966) 1060–1063, 1106–1108.
2. Decreto *Ad gentes* (7–XII–1965), n. 15: AS 58 (1966) 962.

h. Pablo VI (1963–1978)

1. Encíclica *Populorum progressio* sobre el desarrollo de los pueblos, 24–III–1967, nn. 6, 10, 62, 65, 77: AAS 59 (1967) 260, 262, 287–289, 295.
2. Carta apostólica *Octogesima adveniens* 14–V–1971, n. 17: AAS 63 (1971) 413.

i. Juan Pablo II (1978–2005).

1. Encíclica *Redemptor Hominis* (1979) n 17: AAS 71.
2. Discurso ante la UNESCO, París (2–VI–1980) AAS 72.
3. Discurso al Cuepro diplomático (14–I–1984).
4. Encíclica *Laborem exercens* sobre el trabajo humano (14–IX–1981) n 10: AAS 73.
5. Discurso al Cuerpo diplomático (9–I–1988), nn. 7–8: AAS 80, 1139.
6. Encíclica *Sollicitudo rei socialis* sobre el desarrollo de los pueblos (27–XII–1987), n 33, 39: AAS 80 (1988) 557–559.
7. Mensaje en 50° aniversario del comienzo de la segunda guerra mundial, (26–VIII–1989), nn. 2 y 8: AAS 82 (1990) 51 y 56.
8. Encíclica *Centesimus annus* (1–V–1991), n. 21, 27, 58: AAS 83 (1991) 818–819.
9. Mensaje en 50° aniversario del final de la segunda guerra mundial (8–V–1995).
10. Discurso ante la ONU en 1995 *Discurso a la Asamblea general de las Naciones Unidas* (5–X–1995), n. 8: AAS 87 (1995).

j. Benito XVI (2005–2013)

1. *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* 2005 (n. 157: “derechos de los pueblos y de las naciones”).

k. Francisco (2013–)

1. Discurso en el Encuentro con los estudiantes y el mundo académico. Bolonia, Italia, (1–X–2017).
2. Discurso a la Conferencia *Repensando Europa (Re-Thinking Europe)*, organizada por la COMECE en colaboración con la Secretaría de Estado. Roma (28–X–2017).
3. Discurso en el encuentro con autoridades, sociedad civil y cuerpo diplomático. Vilnius, Lituania (22–IX–2018).

## ESTUDIOS

---

### Resisting burnout: Correctional staff spirituality and resilience

George Williams, S. I.<sup>1</sup>

**Abstract:** This document summarizes the author's research on how spirituality helps correctional workers avoid burnout and maintain emotional resilience in their work.

The mixed methods design used an online survey to collect data from COs and correctional chaplains from the Departments of Correction of Oregon and Nevada, measuring their levels of burnout, resilience and spirituality. Qualitative data were collected in follow-up interviews. Findings supported the theoretical premise that COs' resilience and resistance to burnout are socially learned behaviors and these socially learned behaviors are the result of a dynamic interaction with their prison work environments. COs who score higher on indices of spirituality also scored higher in resilience and lower in burnout measures than COs working in the same environment who did not report spirituality as important to their daily lives.

**Key words:** *Resilience and spirituality, religion in American prisons.*

**Fecha de recepción:** 10 de abril de 2018.

**Fecha de admisión definitiva:** 19 de julio de 2018.

---

<sup>1</sup> Northeastern University, The College of Social Sciences and Humanities Criminology and Criminal Justice. Boston, Massachusetts, April 2017.

### **Cómo combatir el desgaste profesional: espiritualidad y resiliencia de los trabajadores penitenciarios**

**Resumen:** Este trabajo resume la investigación del autor sobre cómo los trabajadores penitenciarios evitan el desgaste profesional y mantienen la resiliencia emocional en el trabajo con ayuda de la espiritualidad. El diseño de métodos mixtos utilizó una encuesta online para recopilar datos de funcionarios de prisiones y capellanes de los Departamentos Correccionales de Oregón y Nevada. Se midieron sus niveles de desgaste laboral, resiliencia y espiritualidad. Se recopilaron datos cualitativos en entrevistas de seguimiento. Los hallazgos apoyaron la premisa teórica que enunciaba que la resiliencia y la resistencia al desgaste profesional de los funcionarios de prisiones son comportamientos sociales aprendidos y que estos comportamientos son el resultado de una interacción dinámica del profesional con su entorno de trabajo en la prisión. Los funcionarios de prisiones que obtuvieron una puntuación alta en índices de espiritualidad también obtuvieron una puntuación más alta en resiliencia y más baja en mediciones de desgaste profesional que aquellos funcionarios de prisiones que manifestaron que la espiritualidad no era tan importante en su vida cotidiana.

**Palabras clave:** *Resiliencia y espiritualidad, religión en prisiones estadounidenses.*

### **Résister à l'épuisement professionnel: spiritualité et résilience du personnel correctionnel**

**Résumé:** Ce document résume la recherche de l'auteur sur la façon dont la spiritualité aide les surveillants pénitentiaires à éviter l'épuisement professionnel et à maintenir la résilience émotionnelle dans leur travail. En recourant à une conception de méthodes mixtes, un sondage en ligne a été utilisé pour recueillir des données auprès des surveillants pénitentiaires et des aumôniers correctionnels des ministères de la Correction de l'Oregon et du Nevada, afin de mesurer leur niveau d'épuisement, leur résilience et leur spiritualité. Des données qualitatives ont été recueillies lors d'entrevues de suivi. Les résultats appuient la prémisse théorique selon laquelle la résilience et la résistance des surveillants pénitentiaires à l'épuisement professionnel sont des comportements socialement acquis et que ces comportements socialement acquis sont le résultat d'une interaction dynamique avec leur milieu de travail en prison. Les surveillants pénitentiaires qui ont obtenu de meilleurs résultats aux indices de spiritualité ont également obtenu de meilleurs résultats au chapitre de la résilience et de moins bons résultats par rapport à l'épuisement professionnel que les surveillants pénitentiaires travaillant dans le même milieu qui n'ont pas déclaré que la spiritualité était importante pour leur vie quotidienne.

**Mots clé:** *Résilience et spiritualité, religion dans les prisons américaines.*

## **I. Introduction**

### *1.1. The purpose of the study*

Stress in prison is an occupational hazard. Current research shows work stress among COs is significantly correlated with physical and mental health problems, including depression, hypertension, substance abuse, emotional burnout and an elevated risk of suicide.

My work as a prison chaplain for over 20 years led me to research how CO's might avoid burnout and maintain better levels of emotional resilience. I hypothesized that those COs who score higher on indices of spirituality would be more emotionally resilient and less likely to suffer burnout than COs working in the same environment who do not have professional religious training, spirituality or a connection to supportive faith communities. Correctional chaplains were included in the study because in order to qualify for their position, chaplains must have training in some aspect of spirituality, unlike any other correctional employees. I hypothesized that correctional chaplains by virtue of their professional religious training, spirituality and connection to supportive faith communities, are more emotionally resilient and less likely to suffer workplace stress and burnout than COs working in the same environment.

The goal of this research was to explore how spirituality might help neutralize some of the stressful effects of the prison environment on corrections staff and hopefully benefit all correctional employees' ability to avoid the debilitating effects of stress and burnout.

### *1.2. Religion and American Prisons*

Religion has played an important role in the evolution of American prisons since the founding of the Republic. The first wave of reform in the American criminal justice system came on the heels of the American Revolution with the establishment of two new models of penitentiaries; one at Eastern State in Philadelphia, the other in Auburn, New York. Each represented competing Christian theological and philosophical understandings of human nature.

The Pennsylvania system was based on the Quaker theological view of human beings' basic goodness. Eastern State Penitentiary opened in 1829 and was designed

to create an environment of total solitude for the convicts. Those imprisoned were confined to their cells day and night both to facilitate their conversion and to protect them from the sinful and corrupting influence of their fellow prisoners.

The other model of penitentiary at Auburn State Prison opened in 1821. Its design was influenced by Protestant Calvinist theology that had a far less optimistic view of human nature than the Quakers. It was thought that while some criminals might not be able to be reformed, they could all be controlled and put to work – hard work being a key virtue in Calvinist thought. In Auburn, the inmates were locked up in solitude at night but were required to work together in enforced silence during the day.

However, as in many efforts to reform corrections, the results were far from the original intentions. Within a short period of the new prisons' celebrated openings it became clear that the strict separation and solitude was leading to unacceptable levels of madness and suicide among the inmates.

Chaplains played an important role in the correctional ideology of these first prisons. They were seen as facilitators of repentance and conversion in the Eastern State model, and as both pastors *and* agents of penal control in the Auburn model, the latter perhaps a foreshadowing of the role conflicts that would continue to bedevil chaplains.

In the years following the Civil War, virtually every prison in the United States had a chaplain; yet correctional chaplains were becoming increasingly peripheral members of the prison workforce as wardens began to introduce educators, social workers and psychologists into the prison to bring about reform of the inmates.

The end of the era of rehabilitation in the 1970s created a new challenge for prison chaplains: space. By 1990, in the U.S. a new prison or jail was being opened at the rate of one per week. New prison construction could barely keep pace with the increases in incarceration. The new prison designs were functional and Spartan, emphasizing economy of operation. Space was at a premium, so these new prisons had instead of chapels, "multi-purpose" rooms shared by all religious and non-religious programs.

In 2000, the U.S. Congress passed the "Religious Land Use and Institutionalized Persons Act" (RLUIPA), which required prison administrators to provide equal access to religious services to any inmate claiming any religion. Since enactment of RLUIPA there has been a significant increase in the number of religious groups recognized

by departments of correction throughout the US. In California alone, there are over 150 faith groups recognized by the California Department of Corrections and Rehabilitation. As a result, the traditional denomination-based pastoral role of chaplains continues to erode and the trend of hiring non-clergy religious program managers is increasing.

### *1.3. The Legacy of Mass Incarceration*

Beginning in the 1970s, capitalizing on public anxiety about crime, U.S. policy makers, on both state and federal levels, vied to outdo one another to appear “tough on crime”. Draconian punishment policies were implemented, including restrictions on judicial discretion, mandatory minimum sentences, three strike laws, and harsher penalties for illegal drug sale and use.

The prison system grew on a scale never before seen in the United States, from less than 200,000 inmates in state and federal prisons in 1970 to over 2 million people in American prisons and jails by 2016. Forty years ago, this scenario would have been unimaginable. In fact, in the early 1970s, some criminologists believed prisons were on the verge of obsolescence. They could not have been more mistaken. Where previously, government efforts to intervene in the lives of the poor were viewed as helpful and necessary, historical events such as the Vietnam War and the Watergate scandal undermined Americans’ trust in their government’s ability to correct social problems.

At the same time a conservative backlash to the liberal great society experiments in social engineering begun in the 1960s as a “war on poverty” resulted in a political narrative constructed around the metaphor of a “war on crime”, and a “war on drugs”. This “war on drugs” disproportionately targeted the poor and minority urban population of the United States. During this period, beginning in the late 1970s as construction of new prisons in the United States accelerated, greater numbers of COs were needed to guard the growing number of prisoners. In 1971 there were less than 60,000 COs employed in U.S. jails and prisons. By 2012, the total number of Correctional Officers in the U.S. (in both state prisons and local jails) was 469,500. (US Bureau of Labor Statistics, 2014).

#### *1.4. Correctional Officers*

As long as there have been prisoners there has been a need for someone to guard them and prevent their escape. Most studies in prison have focused on the effects of prison on prisoners. Much less research has been devoted to Correctional Officers.

COs are primarily responsible for keeping prisons safe and secure for inmates, staff and visitors, and for supervising the activities of the inmate population. They are in continuous physical contact with men and women confined against their will, who often challenge their authority, continue in criminal activities and act out in socially inappropriate, often violent ways.

COs must closely monitor and supervise these inmates and manage potentially life-threatening situations with interpersonal and verbal skills. Their daily working conditions can be unpredictable, combining boring routine with ever-present danger. Correctional officers share with prisoners the constant fear of violence in the prison. Working directly with prisoners means they regularly encounter people in crisis and are unavoidably exposed to trauma and suffering. Simply being exposed to traumatized people can affect those who themselves are not directly traumatized.

Officers with little or no training in psychology and human behavior are expected to monitor, control and protect incarcerated individuals. These prisoners often suffer from the effects of past physical and emotional trauma, mental illness and addictions. At the same time, corrections officers are expected to “correct” as their title implies, teaching inmates better coping and behavioral skills and to comply with prison rules. This creates an inherently stressful conflict between the goals of custody and the goals of treatment. COs are forced to use communication skills and behavior control strategies that, while useful in the prison environment may be quite damaging to family functioning at home. Several of the officers interviewed in this study described this tension in their own lives.

Until the 1980s, there was a cultural assumption (reinforced by the negative image of prison guards in media and entertainment) that people were drawn to corrections work because of some innate authoritarian or sadistic impulses or were transformed by the prison environment into aggressive and cruel actors. The public perception of COs in American prisons has changed and evolved over time, reflecting the changes occurring in the criminal justice system in the US. For example, the professional term “Correctional Officer” was not adopted until the 1970s by the U.S. Department of Labor, replacing the commonly used terms “guards”.

A more compassionate view of COs has since emerged, especially as researchers began to study police officer stress and traumatization. In recent years, organizations such as Desert Waters, a Colorado non-profit group have been founded to provide wellness resources and support for corrections personnel. COs today are viewed more as victims themselves of the dehumanizing effects of the prison environment. Denhoff and Spenaris (2013) report Correctional officers have a 39% higher suicide rate than any other occupation in the United States. COs on average are seriously assaulted at least twice during a 20-year career. The life expectancy of an American CO is 59 years, compared to the current US average of 78.8 years. Spinaris and Denhof also found that nearly all surveyed (99%) witnessed violence at work and nearly 60% of CO's surveyed experienced the criteria of Post-Traumatic Stress Disorder.

### *1.5. Correctional Chaplains*

As with COs, historically little attention has been given by the academy to the work of correctional chaplains. Correctional chaplains, like COs are front line staff in prison whose work requires them to interact directly with prisoners in all areas of the institution. Correctional chaplains spend much of their work time in the same recreation and living space as inmates. In fact, they are the only personnel other than corrections officers and medical staff who regularly interact with inmates in all areas of the prison. Chaplains are exposed to repeated traumatic experiences – either directly through their witnessing of violence at work or by vicarious traumatization listening to prisoner's accounts of their own histories of abuse and accounts of their crimes.

There is an inevitable tension between pastoral care and the custody role of the prison. Chaplains' work, based on religious beliefs and commitments, is not always in synch with institutional correctional goals of safety and security. Though bound by the same institutional rules, correctional chaplains engage with inmates in a different way than security staff. Just as COs experience the tension between custody and treatment, so too do chaplains.

In this study, correctional chaplains were hypothesized to be more emotionally resilient and less likely to suffer workplace stress and burnout than COs working in the same environment who do not have professional religious training, spirituality or a connection to supportive faith communities.

## 2. Theory

### 2.1 Bandura's Social Cognitive Theory

The Cognitive Learning Theory of social psychologist Albert Bandura is the theoretical foundation of this study. A key insight of Bandura is that behavior, cognitive and other personal factors and environmental influences all operate dynamically and interactively. In other words, environment influences behavior and behavior influences environment.

Another aspect of Bandura's thought germane to this study is his notion of self-efficacy. Self-efficacy presumes that an individual has personal agency and some ability to exert control over events in his/her life. Bandura's conception of self-efficacy suggests that emotional and psychological resilience as well as behavior can be enhanced by improving the workplace environment.

It would follow based on Bandura's theory, that the socially learned behaviors of correctional officers are molded and altered by both the environment of the prison as well as the personal characteristics of the COs themselves. Bandura's contends the environment is both the product of human choices as well as a force for shaping those choices.

The basic premise of this research is that COs' resilience and resistance to burnout is socially learned behavior in the context of a dynamic and reciprocal interaction with the prison environment, inmates and fellow-workers. It is hypothesized that spirituality might provide socially-learned values and beliefs that could help COs better cope with their challenging work.

Bandura accounts for spirituality in his cognitive learning theory noting, "Most people acknowledge a spiritual aspect to their lives, in the sense of seeking meaning and social connectedness to something greater than oneself without being tied to a formal religion or deity" (Bandura, 2003: 170). For Bandura, our capacity for spiritual life depends on social modeling from other people.

### 2.2. Spirituality Theory

Spirituality as operationalized in this study is not to be confused with confessional religious faith. Religious beliefs were not the focus and were not measured. Wres-

ting with the relationship of religion and empirical science is at least as old as the field of sociology itself. Durkheim writes in his meticulous study of the phenomenon of religion "this entire study rests on the postulate that the unanimous feelings of believers down the ages cannot be mere illusion... the fundamental categories of thought, and thus science itself, have religious origins" (Durkheim: 420).

While a small number of researchers have looked at the role of spirituality in corrections, most of the work in criminology studying spirituality has focused on offenders.

For example, looking at the historical use of physical punishment in American penitentiaries, and reflecting on the use of prison architecture to constrain human interaction, Jeffries describes the spiritual damage that high security prisons inflict on the human spirit (Jeffries, 2013:53). Jeffries' study focuses on the effects of prison on inmates' spiritual lives; this research attempts to study the effects of spirituality on the work lives of COs.

Peacemaking criminologist Quinney defines crime as suffering and suggests the solution to this suffering is of a spiritual nature (Pepinsky & Quinney, 1991). Ironically, some of the best definitions of spirituality in relation to the problems of coping with stress, trauma and violence come not from peacemaking criminology, but from the American military. Recent groundbreaking work by U.S. military chaplains has provided a way to operationalize spirituality. The definition of spirituality employed by the U.S. Army chaplains is: "[Spirituality] is a process transcending self and society that empowers the human spirit with purpose, identity and meaning" (Wester, 2010:8).

### 2.3. *Wellness Theory*

Victor Frankl, a concentration camp prisoner of the Nazis wrote in his celebrated book, "Man's Search for Meaning" (Frankl, 1959) that the search for meaning is a core psychological motivation in life, and only the individual can discover the meaning of his or her own life Maslow describes this growth in awareness and meaning as a process of "self-actualization" (Maslow, 1968). Wellness or well-being is associated with spirituality insofar as it is identified as a process of searching for meaning or purpose in one's life.

The concept of wellness as a holistic model of physical and psychological health emerged as a subject of empirical social science study in the 1970s as American medical practitioners began to consider wellness as the maintenance of health and

not simply a reactive solution to pathology. Current research approaches wellness as a multidimensional phenomenon including spirituality.

Police and firefighting agencies were quick to adopt wellness programs for their employees. Researchers have consistently found police officers are more vulnerable to suicide, alcoholism, drug use, depression, anxiety, internal stress, PTSD, marital problems and domestic violence compared with the general population.

Despite the stressful nature of the work and similarities to other public safety agencies, corrections departments were slow to implement wellness programs for correctional workers.

Many correctional agencies have begun introducing CO safety and wellness policies and programs with the intention of enhancing CO well being. This study is an attempt to contribute to our understanding by adding to the scant literature on CO wellness in order to suggest policy choices for correctional agencies to improve the well-being of their officers.

### **3. Methods**

Conducting exploratory research in American correctional facilities is very difficult. The Departments of Correction of California, Washington State, Maryland and Massachusetts were all approached by this researcher and all refused access to their employees. Typically, lack of resources to dedicate to the research was cited as the reason for denying access.

This study surveyed correctional officers and correctional chaplains selected by their respective departments from the state prison systems of Oregon and Nevada. Due to privacy concerns, the OR and NV Departments of Correction insisted that they be the ones to select and contact their employees. These employees were randomly selected by their departments from their DOC employee databases, using a random number generator.

Once the COs and chaplains were selected, their respective departments forwarded them an email from this researcher inviting them to participate in an online survey. The email contained an introduction, an online consent form and a link to the online survey. On average, the survey took respondents 12 minutes to complete. The subjects indicated their consent by going to the online link provided and completing the online questionnaire.

A total of 700 randomly selected corrections officers, (400 from the Oregon Department of Correction and 300 from the Nevada DOC) and 25 chaplains (21 from OR and 4 from NV) were contacted by their departments via email inviting them to participate in an online survey.

Because the number of corrections chaplains in each state is much smaller than the number of COs, the entire chaplain population in each state was surveyed: 21 chaplains in Oregon and 4 chaplains in Nevada.

This cross-sectional study used an online survey incorporating three existing, well-validated scales. The survey included demographic information such as gender, age, and years of service (in corrections). Stata 14<sup>®</sup> software was used to organize and analyze the quantitative data. Qualitative data were collected from 12 intensive interviews with correctional employees randomly selected from those who indicated in their survey response that they were willing to participate in a follow up interview. Of the original 134 respondents, 45 COs and 17 chaplains expressed their willingness to be interviewed. The qualitative component provided a richer context for understanding the work environment and challenges encountered by correctional workers. Atlas.ti<sup>®</sup> software was used to manage, organize and analyze the qualitative data.

### *Operational Definitions:*

#### Independent variable: Spirituality

The objective was to measure if and how much the independent variable, Spirituality can predict levels of burnout and resilience among prison workers. The Spirituality Scale, developed by US Army Chaplains during the U.S. military engagement in Iraq in 2008 has three subscales: Connection to Others, Religious Identification and Hopeful Outlook. A factor analysis of the Spirituality Index, using this study's data revealed a robust inter-correlation of all items. Reliability analysis of the combined spirituality index yielded a Cronbach's Alpha score of .90.

#### Dependent Variable I: Burnout

Burnout was operationalized for this study using the Maslach Burnout Inventory –General Scale (GS) (Maslach, 1986). This instrument was developed to meet the need for a scale measuring burnout in occupational groups that did not see them-

selves primarily as human service workers. The focus of this survey is to measure burnout as a crisis in one's relationship with work, and not necessarily as a crisis in one's relationship with people at work. The MBI-GS has three subscales: Emotional Exhaustion, Cynicism, and Professional Efficacy. A high degree of burnout is reflected in high scores on Exhaustion and Cynicism and low scores of Professional Efficacy.

As with the spirituality index, this researcher conducted a factor analysis of the MBI index portion of the study's survey data. Cronbach's method for reliability analysis of the combined burnout index yielded an alpha score of .91, well above an acceptable 0.8 threshold for scales.

#### Dependent variable 2: Resilience

Resilience was operationalized for this study using the 25-item Resilience Scale for Adults. (Wagnild & Young). In this scale, resilience is measured as a sum of its (5) subscales: Self-reliance, Meaning, Perseverance, Equanimity and Existential Aloneness. Both the MBI and The Resilience Scale have been well-validated in many studies. As with the Burnout and Spirituality Indices, a factor analysis of the Resilience Scale using the study's survey data was conducted. Reliability was high, particularly with the combined indices of resilience. Analysis of the combined resilience index yielded a Cronbach's Alpha score of .86.

#### Demographic variables used as control variables

In addition to the dependent variables burnout and resilience, four demographic variables were included as control variables in the final analysis of the data: Gender, Age, Years in Service and Work Role (CO or chaplain). These variables were included because they showed statistically significant effects. This researcher chose not to include either race or ethnicity as variables because extant literature has not shown that race or ethnicity correlated significantly with correctional work stress.

## 4. Analysis

By holding constant all the other predictor variables in multiple regression models, the researcher was better able to identify changes in predictors without confusing the effects of the other predictor variables. The outcomes of each nested model were measured by examining the coefficients for each predictor, with a p-value

of  $<0.05$  as the criterion for significance. Stata 14<sup>®</sup> software was used to analyze this data.

Qualitative data were obtained through intensive interviews conducted either by phone or Skype and were recorded with the permission of the interviewees. The researcher employed a graduate student assistant to code the transcribed interviews. Confidentiality of the subject interviewees was safeguarded by the researcher removing any identifying information from the interview transcripts prior to providing them to the student coder. Having another coder who did not work in prisons reduced the risk of imposing the researcher's bias into the data as much as possible.

The graduate student assistant assigned both labels for the codes, based on words used by the interviewees (in vivo codes), as well as the analytic memos based on the coded data. The researcher then used Atlas.ti<sup>®</sup> software to analyze the data codes and memos, developing the second level of coding using 'axial codes' – which pulled together into families or patterns the codes that the graduate student had identified from the raw data.

The student, who had no experience working in prisons and was not familiar with the quantitative data in this study, organized the codes into 5 basic themes; Stress and Burnout, Resilience, Spirituality, Work Environment, and CO Culture.

## 5. Findings

There is consistent and statistically significant evidence that for the data collected in this study, spirituality predicts both burnout and resilience scores, once all other relevant variables are controlled.

### 5.1. Descriptive Statistics

Of the COs sampled, .68 were male, and .32 were female out of a total OR DOC employee population where .83 of the COs are male and .16 are female. Survey data reveal that chaplains tended to be older than the CO respondents. The median age range of all CO respondents to the survey was between 30–40 years old. The median age range for all chaplains responding to the survey was considerably older – in the 50–60 year age range. Chaplains were considerably more educated than COs, 88% of all the chaplains surveyed had a BA or higher,

and of these, 22% had doctoral degrees. Among COs, 31% of all surveyed had Bachelors' degrees and 5% had Master's degrees. None of the COs surveyed had completed doctoral studies.

## 5.2. Multivariate Results

### Spirituality and Burnout

The reader is reminded that it was hypothesized that correctional workers who score high on indices of spirituality would demonstrate less burnout than correctional staff that do not score high on spirituality.

There were three multivariate regression models for each of the three Burnout Subscales (Cynicism, Emotional Exhaustion and Professional Efficacy). In the subsequent nested models, each subscale of the independent variable spirituality (Connection to others, Hopeful Outlook and Religious Identification) was regressed one at a time.

Connection to Others and Hopeful Outlook were the stronger predictors of decreased cynicism, lower emotional exhaustion and a greater sense of professional efficacy. In other words, the more a person reports having a hopeful outlook and feeling connected to others, the more effective they report they are in their work. The models also predicted that the more a person is identified with a religious faith group, the less cynicism they report. On every subscale of spirituality, each model predicted a statistically significant decrease in the cynicism and emotional exhaustion scores, after controlling for gender, age, years of service in corrections and occupational role (CO or chaplains). The hypothesis that a higher spirituality score would predict a lower level burnout was supported by this data. Across all three models of the burnout subscales, Religious Identification had the weakest predictive power, suggesting that Connection to Others and Hopeful Outlook are better predictors of burnout than Religious Identification.

### Multivariate Results: Spirituality and Resilience

The second research questions posed in this study asked if there is a correlation between spirituality and resilience among correctional workers. It was hypothesized that correctional workers who score high on indices of spirituality would demonstrate greater resilience than correctional staff that do not score high on spirituality.

A series of nested models were conducted to predict resilience scores from the spirituality scores. Analysis revealed that on every subscale of spirituality, each model predicted a statistically significant increase in the Total Resilience score, after controlling for all other variables.

The data was clear that Hopeful Outlook is the best overall predictor for resilience. Connection to Others is the next best predictor for resilience. Across all models, Religious Identification had the weakest predictive power for resilience.

### Control Variables

#### Gender, Age, Years of Service

There were no statistically significant differences due to gender in regard to burnout. In this study, gender did not significantly predict burnout scores. However the data predicted female (COs and chaplains) would be more resilient than males in regard to finding their work meaningful. This is consistent with other research showing female correctional workers experience higher levels of personal achievement and accomplishment than their male counterparts (Carlson et al. 2003).

There were no statistically significant differences due to age in any of the predictors of burnout or resilience. This suggests that for the sample respondents, their age was not a factor in their self-reported sense of burnout or in their reported levels of resilience.

There were two statistically significant predictors of burnout and resilience based on the years of service. These were the burnout subscale Emotional and the resilience subscale, Existential Aloneness. Data predicted that as years of service increase, so will the score for Emotional Exhaustion. This makes sense intuitively and is borne out in the qualitative data. As one progresses in one's career in correction with years of service, one would expect to find a greater amount of emotional exhaustion. COs were also shown to score higher on Cynicism than chaplains.

### 5.3. Qualitative Findings

Coding each interview line by line resulted in about 350 codes or units of information. The interviewees' words and phrases were then organized into categories. Organizing the qualitative data in this manner allowed for discernable patterns and themes to emerge from the interviews.

The interview results proved helpful in highlighting some of the relationships between spirituality, burnout and resilience that the quantitative analysis demonstrated. The qualitative data substantially support the quantitative data collected in the survey process.

The coding data categories are:

1. Stress and Burnout
2. Resilience
3. Spirituality
4. Work environment
5. CO Culture

### 5.3.1. Stress and Burnout

All interviewees spoke about the difficulty of not bringing their work home with them and feeling that their families did not fully understand the stressful nature of their work. For example,

*Sometimes we have a sort of gallows humor. We do a lot of making fun of things that maybe other people might find strange. It's our way of dealing with what goes on inside, but other people don't understand that. OR Chaplain 1*

*If you haven't ever worked in a prison, people don't understand what it is like. NV CO 1*

While all acknowledged that they find their prison work stressful, all also described coping mechanisms centered around feeling supported and connected to peers family and/or a spiritual community. Some described how they see themselves as a source of support for their peers:

*I like to support my coworkers in ways that they find helpful so if they're trying to work through something and that's the only tool they have then I do my best to support them. OR CO 1*

Many mentioned their feelings of connection with inmates in their care:

*There are inmates that I've known over 30 years and over the years we have taught each other different things so that interaction is rewarding because we have come to an understanding with each other and there is a certain amount of respect. OR CO 3*

COs described their principle sources of stress came from fears for personal safety, the lack of predictability of each work day, negative co-workers and a feeling that they are not supported by their supervisors:

*I don't let it get to me as much as when I first started, but the negative attitudes of staff members and their lack of work ethic is troubling. NV CO 1*

Consistent with the MBI inventory results, a common complaint of both chaplains and COs interviewed was a feeling of emotional exhaustion. One CO describes it poignantly:

*There's kind of a profound sadness in seeing people at their absolute worst.*

*They're so far down that they're not really who they are. And you know that, and so there's a profound sadness associated with that for me – it doesn't last a long time, but when I'm in it with them, I'm in it with them. OR CO 1*

Both chaplains and COs described becoming desensitized to violence, a phenomenon that became manifest in the kind of gallows humor used by both groups of prison workers:

*I guess you kind of get a sick sense of humor in this line of work, it's just stuff that would be disgusting to most people, we end up finding a way to joke about it among ourselves and the best way for me to explain it is that it's a way for us to uh, downplay the fears of what just happened to us. NV CO 2*

The COs and chaplains interviewed all acknowledge some degree of feeling burned out at times:

*You just dread going in, you just sit in your car and you just kind of drop your head and you say, "I just need 5 more minutes before I go in". Everything is a chore, it's difficult to go to meetings, you feel that you have nothing more to give but everybody wants something from you, so you just go home and you are exhausted and fall on the couch. OR CO 2*

### 5.3.2. Resilience

The responses of the interviewees painted a rich description of men and women who have managed to thrive in their work despite the stresses and dangers of prison work:

*I like the um, it sounds weird, but I like the starkness of the trauma, I mean, like everyone was bleeding and you couldn't deny it, you can't hide it when you're in prison, at least in my experience, I just enjoy the environment I enjoy the intensity of conversation, the type of conversations I get to have. OR Chaplain 3*

*There have been many times in the several places I've worked where I've felt I have walked through the valley of the shadow of death, however, I know I don't fear any evil because I believe God is with me, so I carry that every day. NV CO 3*

The student coder who analyzed the interview data was not privy to the quantitative findings of this study. Nevertheless, her coding revealed a structure of responses that closely mirrored the elements of resilience scale used earlier in the study. For example some respondents described their own experiences of self-reliance in terms of their making conscious efforts to avoid becoming cynical, setting clear work goals for themselves, and recognizing their own limitations:

*I went through some phase here – there were times when I carried anger with me, but over time in dealing with inmates and counseling them, I've learned from my own words trying to counsel them that some of this stuff affects me the same way and I no longer carry anger with me, I can be angry at a situation, but generally within twenty to thirty minutes that is totally gone. NV CO 1*

Respondents spoke about how they coped with daily stressors. One described the work of maintaining physical and emotional balance vividly:

*We call it pulling the pedals off a flower (Makes gesture of outline of a large daisy or sunflower) – pulling the pedals off a flower. When you start working in corrections your flower is full, but by the time you get done, if you don't work at keeping it full, you're gonna [sic] be without relationships, without much of anything. OR Chaplain 3*

Both chaplains and COs interviewed recognized the need to maintain balance and equanimity in their work and their lives outside of work.

*I convinced myself that if I don't care for somebody or care for what they did, it's a terrible waste of energy because it takes a lot of energy to carry anger with you. And I, to me, if I feel negatively about somebody, they're not worth that much energy. OR CO 4*

As noted earlier, meaning, as measured in the resilience scale is the realization that life has a purpose and recognition that there is something for which to live. The phenomenon of existential aloneness is the realization that one's life path is unique and that there are some experiences in life that must be faced alone.

### 5.3.3. Spirituality

The responses of the chaplain interviewees indicated the centrality of spirituality in their lives. Many expressed feelings of gratitude for their work. For example, one chaplain stated,

*I am glad I was able to be used by the Lord for this good purpose. I have a certain background, in training and education and personal experiences with God that equip me for this moment right now. But I'm not the answer and I don't provide all the answers, what I try to do is create an environment in which they can find answers for themselves through their own spiritual path. OR Chaplain 6*

Spirituality is the key independent variable in this study and was operationalized with three subscales: "connection to others", "religious identification" and "hopeful outlook". These subscales were mirrored in the qualitative data where interviewees reported feelings of being connected to others both at work and at home and having a hopeful outlook toward both work and life outside of work.

The theme of the importance of connection to others was strongly reinforced in the interview responses. Predictably, all the chaplains interviewed belong to a specific faith group. They all expressed a sense of calling to their work. They described this calling not merely as religious identification based on denominational affiliation, but as a living spirituality that includes a sense of connection with others and a hopeful outlook.

The majority of the COs interviewed for this study (3 of the 5) reported having no faith group affiliation. This is consistent with the overall survey results showing 60% of CO respondents claim "none" as their faith group affiliation.

Religious Identification does not appear to be a significant predictor of the subjects' sense of professional efficacy. Professional efficacy measures the subjects' sense of or expectations about their effectiveness at work. None of the interviewees cited denominational religious affiliation as an essential aspect of their sense of their own accomplishments or effectiveness in their work. One CO, who did not belong to a specific faith group stated,

*I don't think that there isn't a God, you know I do pray, but it's not like a traditional prayer or anything, It's just something I say to create a little bit of calm over a bad situation. I'll say something in my head, I don't really say anything out loud, um and I wear a correctional officer's prayer tag every day I go to work, I put it on, it's sort of like superstition, but it's not just a superstition. NV CO 2*

Some of the COs interviewed however did explicitly mention the importance of spirituality in their lives. For example, one CO stated:

*I think the everyday sort of little earthquakes, the shocks that you go through... I think for me, uh, definitely my belief, my faith, my ability to go to Church. I think that has definitely been my crutch". NV CO 1*

As hypothesized, chaplains by virtue of their training and the nature of their work, expressed the value of their spirituality in terms of helping them cope with workplace stressors:

*I think the biggest piece that I struggle is with cynicism and despair. And if it wasn't for connection to a religious community and my connection to a religious practice, um, I*

*mean those are my primary coping strategies, I mean that's why I'm in ministry I guess because religious experience is how I cope with life. OR Chaplain 2*

The responses of the interviewees affirm the importance of feeling hopeful and feeling connected to others. All the respondents in this study expressed their pride in their work and in terms of integrity, compassion, and service.

*The thing I like the most is just being able to see and be a catalyst for people to change their lives. OR Chaplain 1*

*In the grand scheme of things I think God has a plan for me and once I get past this chapter of my life, whatever that is, but whatever, when I leave the earth, I'd like people to say that I helped somebody. OR CO 5*

The chaplains and COs interviewed affirmed Bandura's contention that most people acknowledge a spiritual aspect to their lives, in the sense of seeking meaning and social connectedness to something greater than oneself without (necessarily) being tied to a formal religion.

#### 5.3.4. Workplace Environment

Both COs and chaplains described themselves as concerned for the welfare of others (both inmates and peers) and all expressed empathy for the suffering they observe in prison work.

*The interaction, I think that's the draw to coming to this place every day, It's the interaction with people, it's always different, you know. NV CO 1*

*Having to deal with things that aren't easy, having the chance to deal with the stories of some of these guys who have made great changes in their lives, makes you step back and realize all the blessings you have had and appreciate them. OR Chaplain 3*

While COs described themselves as more cynical than chaplains, both groups interviewed expressed similar desires to find meaning in their work and to make their workplaces safer and better for both inmates and staff. This is consistent with the quantitative data that showed that while COs scored higher in cynicism than chaplains after controlling for all other variables, work roles (CO or chaplain) had less of an effect on predicting cynicism than did the respondents' spirituality scores.

A common concern voiced among COs was that chaplains did not really understand the security aspect of prison work:

*I don't always know if the chaplains view the situation from the standpoint of security. Security has a job to do in order to keep the inmates safe, the chaplain has a job to do*

*from the standpoint of spirituality, sometimes from the spiritual side of things they might see security as a conflict cuz [sic] they're looking at it specifically from the spiritual side. OR CO 1*

The chaplains interviewed all expressed awareness of the importance of security yet all but one spoke of concerns that at times security was overbearing:

*For the most part I'm lucky, our officers are a pretty professional, well-trained appropriate... but there's always one, there's always one asshole, and sometimes, it's the abuse that this officer can continue to get away with, or what appears to be.... And the staff know that this officer is like this and the inmates know and management knows and they do what they can but she continues to abuse inmates. And it's just, maddening. OR Chaplain 1*

All of the interviewees described difficulties and challenges they experienced working in prisons. The interviews reinforced the idea that prison work is stressful. Respondents identified bureaucracy (in the form of administrative paperwork for both COs and chaplains) as a constant source of stress and anxiety. For example, two chaplains described the burden of paperwork in the context of feeling burned out at times:

*It's the overwhelming grind of paperwork that you never get done with, ever. You can never come to the end of your day and think, wow, that was great and I'm all done. It just never gets done. OR Chaplain 1*

*I probably spend 60% of my time on the computer doing administrative stuff and 40% of my time actually with people doing people stuff. OR Chaplain 2*

In addition to the administrative/bureaucratic work, all the chaplains describe the emotionally difficult aspects of their work:

*I just had to tell a guy that three of his kids died in a fire, and he had never been able to even meet the youngest one. OR Chaplain 3*

*We had a woman in our facility who just passed away from lung cancer and she was three months from the gate and they denied her early release – Why? Why the fuck [sic] did they do that? Three months. Really? She's on hospice! Really, she's a danger to society? It's things like that. And sometimes it's just the reality of the terrible things that people do to each other and the terrible things that have been done to them. OR Chaplain 1*

The COs interviewed also described their work as emotionally difficult at times. All the COs reported two competing sources of difficulty. One is working with difficult inmates, particularly those suffering mental illnesses. For example, one CO stated,

*We've got a lot of mentally ill people that do some of the weirdest things to themselves that the only way you can look at it – I mean, you can look at it and be completely repulsed by it, shocked and quit the job. NV CO 2*

The other complaint was a perceived lack of support on the part of the COs interviewed from their correctional supervisors and administrators. This complaint was unique to the COs interviewed as all the chaplains interviewed report feeling supported and appreciated by their administrators.

*I have all the confidence in the world that I would be supported by my peers. Now, administration and management, um, now that's a loaded question, but most of the time, no, I don't, honestly I don't feel supported by them. NV CO 1*

All but one of the chaplains reported feeling supported by their administrators, the one who did not felt that his administrations talked about support, but did not follow through with needed training,

*"The department needs to do more with trauma and burnout. I feel like they want to talk good talk, "staff wellness" is a big thing, but I don't feel it is trickling down, not to the level we need. The department won't spend money on the kind of treatment we really need. OR Chaplain 3*

A common complaint of the COs interviewed was that administrators often are promoted from non-custody positions and thus do not fully understand the COs' work:

*Over the years, the way that they've hired administrators has changed, uh dramatically. It used to be that you worked your way up through the ranks and um now it isn't so much that way. We have people that um came from education, there are doctors; they don't understand the impact of the decisions they make. OR CO 5*

Four of the five COs interviewed expressed the difficulties they encounter working with large numbers of often anti-authority and "anti-rule" inmates in situations that often require lightning-speed judgment and physical reactions. All spoke of the inherent dangers they feel each day:

*When you walk into a place like this where you know if you make a mistake, or if someone else makes a mistake, it could possibly cost them their lives or their welfare – or possibly your own life. NV CO 1*

*The CO who fired the shot has fired shots at other institutions and wounded inmates before. He did what he had to do, he followed protocol and what are you supposed to do, stand by and watch them beat someone to death? So there were some staff, the ones who had the most difficulty dealing with it were the non-security staff who witnessed the blood spurting everywhere. OR CO 2*

Both chaplain and CO interviewees also described how their work environment shapes their own behavior, both in terms of stress reactions and in coping mechanisms. This is consistent with the central theory behind this research: that environment shapes behavior and behavior shapes the environment and that these socially learned

behaviors are the result of a dynamic interaction with the prison environment. For example, one chaplain observes,

*You're dealing with officers whose job is 90% boredom and 10% fear and I've had them react at me, I've been at the state pen where we had 75 guys fighting on the yard, we've had major lockdowns for two weeks at a time, where at gunpoint every inmate was pulled out of his cell, the cell searched, the inmate strip searched, and I've seen several staff suicides, I've been to their funerals. I listen to their denial talk like "we're just doing our job" – like Bullshit, you're doing your job and you're going home drinking and you're taking drugs and you're beating your wives, and it's not affecting you? It is bullshit ... it's all denial, no one wants to face the reality of it. OR Chaplain 4*

The phenomenon described by Bandura as "social verification by peers" where behavior and attitudes are reinforced by co-workers is evident in some of the responses of the interviewees. For example, even if individuals began work as corrections officers with benign attitudes toward prisoners, it is likely their peers will shape their workplace views to fit the institutional mold (which may not be benign at all). Both chaplains and COs interviewed describe this workplace socialization:

*I realized I was headed down the road to being negative like a lot of the other officers that I was seeing that I didn't like but I was turning in to them ... it kind of made me grow up when I was 23 or 24 years old. And I just stopped letting those little things that the inmates do that they're gonna [sic] do for the rest of my career get to me because they're not important – I just started, you know changing myself slowly, my supervisors noticed it and started acting different towards me and one of my supervisors in particular he gave me the chance to become [a CO trainer] and once I got that certification, I just flourished because you don't get very many, you know, good jobs, in this career. NV CO 2*

*I have a network of other chaplains – some more than others, that I do meet with for support. I see them on a consistent basis – I still study with my teachers so I see them regularly, and that helps a lot. OR Chaplain 5*

### 5.3.5. CO Culture

All the chaplains and COs interviewed agree that there is a culture among COs. Chaplains tend to be more critical of what they perceive to be the CO culture they observe:

*There's a culture in this prison, and not just here, particularly among correctional officers that probably are burned out after a few years dealing with inmates and they end up not engaging purposefully with the idea of helping them become better human beings. OR Chaplain 3*

While two of the COs complain the most difficult part of their work is dealing with other officers, all of the COs express a measure of camaraderie and pride among their peers. One CO describes her perception of COs as:

*They have to carry that tough guy image on the outside, but when they get outside the doors, most corrections officers are totally different, they're very soft, they're softer spoken, um they're loving and caring towards their families. OR CO 2*

Two of the COs spoke with some empathy toward prisoners:

*I think once you really get down to the nitty-gritty of it, people are people, no matter what their sentence is, no matter what crime they committed, people are people. They made some really really bad choices, along the way, but people are people. NV CO 3*

*No matter what people say about their fears about dealing with inmates and being behind the wall, inmates are just people who made bad decisions at one time or another – as we all have at one time or another. OR CO 4*

The other COs describe more the dangers they perceive in the inmates.

*When I was working in the SHU the guys who were in the SHU were throwing urine and feces on our staff and, threatening to kill us every day. And so, the thought process or cynicism that I carried was that these guys out here walking around at any given moment these guys have the potential and the capacity to cause all this harm and chaos. NV CO 1*

*There are some inmates here –all they know is trying to get over which is either gaining the upper hand or acting in such a way to get the best results– and they couldn't tell you the truth if they wanted to (laughs) because that wouldn't be in their best interest. OR CO 3*

The COs interviewed for this study all indicated that they respected inmates who treated them with respect. One CO described a rather chilling incident where an inmate's behavior elicited fear:

*There was an inmate who was pretty well known as one of the most dangerous individuals who walked through these walls. I got to know him and we talked and there'd be a little pause in the conversation and he'd kind of smile a little bit and he'd tell me "by the way, you know that if I get the chance I've got to kill you!" And I told him "Yeah, I know that". OR CO 3*

Another aspect of COs' and chaplains' work that creates stress is the inherent role conflict they encounter in their daily work. This conflict can be summarized as the tension between the need to maintain control, custody and security of the institution while at the same time "correcting" or participating in the rehabilitation of offenders. This conflict was echoed in the responses of several of the CO's interviewed in this study.

*In my work, I want to make it a better place, a better place for the officers. The inmates, I really don't care about them. As far as I'm concerned their lives are too liberal as it is...NV CO 1*

*You may have, the day before had a decent conversation with the guy, you may have recommended him for a program but he wakes up on the wrong side of the bed and*

*he's a different guy and then you have to deal with him as a different guy. I think that's probably the most challenging parts of working in a place like this. OR CO 3*

## **6. Ways forward, conclusions**

The major findings and contribution to the literature from this study are:

- Higher spirituality scores predict lower levels of burnout reported by participants in this study.
- Higher spirituality score predict greater resilience as reported by participants in this study.
- Correctional chaplains report less burnout and greater resilience than correctional officers surveyed in this study.
- Correctional workers who feel connected to others in both their personal and professional lives report in this study a greater ability to resist the effects of burnout from work stress than those workers who feel alone or isolated in their personal and professional lives.
- Having a hopeful outlook provides the best overall predictor for resilience in this study.
- Among those participating in this study, religious preference is less important in predicting either burnout or resilience than having a hopeful outlook and feeling connected to others.

### *6.1. Limitations*

While large enough to provide the statistical power needed for analysis, the sample size is admittedly very small. The major challenge of this project was gaining access to an adequate population of correctional officers. Collecting data in prisons is difficult. The two departments that did provide generous access were Oregon and Nevada, however these states have relatively small corrections departments and both are the western part of the United States. This limitation poses a challenge to any attempt to draw generalizable conclusions from this study.

Since this study was a one-time cross sectional study of a specific population, it did not provide an opportunity to test for changes. While the correlation of the

variables suggests a relationship between spirituality, burnout and resilience, without more data, preferably longitudinal data, it is not possible to demonstrate causality.

Related to this is another limitation caused by the lack of ability to differentiate between workplace stress and stressors occurring outside of work. More data about specific sources of stress – would be helpful to determine if the stress is work related or from some other cause not related to working conditions.

Another limitation is that in order to get access to the whole population of COs in each corrections department, it was necessary to survey across each state's institutions. Respondents worked in a variety of institutional settings, with differing security levels, different inmate populations (male or female inmates) and different ethnicities. No one prison is the same as another and each depends to a great degree on the quality and policies of the administrators managing each institution. Given the small sample size and the geographically limited area of the survey population, as well as the variations in prison security and inmate populations, the results of this study must be interpreted with these limitations in mind.

Feeling isolated and unappreciated were common themes in the CO interviews. A feeling expressed by all of the COs interviewed can be summed up in the observation of one interviewee:

*You know, in law enforcement, in corrections, we never get the spotlight. NV CO*

One of the chaplains and three of the COs interviewed also spoke of feeling tired out or depleted from their work and did not anticipate staying in the work much longer. For example,

*I have my VA pension so I plan on just cashing out my pension so I'll just be done. I can't do this for 20 years – I'm not even sure I can do it for another 6 years. NV CO 2*

Despite a common perception of the lack of social recognition, the COs interviewed all expressed pride, meaning and purpose in their work.

The interviewees expressed a lack of social recognition and social status as contributing to a lack of feeling accomplishment (professional efficacy) with work. This is consistent with Bandura's theory that people are more likely to exhibit modeled behavior if it results in valued outcomes than if it has unrewarding or punishing effects.

This is also consistent with Bandura's notion of self-efficacy. As noted earlier, self-efficacy presumes that an individual has personal agency and some ability to exert control over events in his/her life. Self-efficacy gives people the per-

severance to remain focused on their goals even when challenged with severe difficulties.

The quantitative data suggest one's religious identification is not a predictor of one's level of professional efficacy. This is also borne out by the fact that only 40% of COs reported a religious affiliation or identification with a faith group. This was echoed in the interviews of COs whose sense of professional accomplishment working in a prison environment did not appear to be affected by whether one considers him/herself "religious" or not. It suggests that the construct of spirituality used in this study is able to distinguish between spirituality as operationalized and religion in the lives of the respondents.

There is always the problem of bias. Given the small population and the difficulties inherent in obtaining responses to online surveys, there is likely a process of self-selection that occurs. Those COs who are most interested in the area of wellness and stress are more likely to respond to such a survey than COs who are already burned out and stressed by their work. There is also the problem of researcher bias in that this researcher has many years of experience as a professional correctional employee. In designing the research, methods to reduce bias were introduced, such as having another trained person do the qualitative coding of the data, but it is not possible to guarantee complete objectivity.

## 6.2. Strengths

Despite these methodological imitations, there are a number of strengths in this research. This study addresses an aspect of the correctional system that has been given little attention in the field to date. This study is unique in that it compares correctional officers and correctional chaplains; two professional groups that share an intimate access to prisoners' daily lives. It helps fill a continuing gap in our understanding of correctional workplace challenges.

While the methodological limitations pose a challenge to any attempt to draw generalizable conclusions from this study, the results of the analysis provide compelling evidence to warrant future research. The data support aspects of Bandura's social learning theory and thus contribute to this theoretical dimension of criminology.

The use of mixed methods in both a survey instrument and qualitative interviews lent strength to the findings. The online survey proved effective in reaching a large number of correctional personnel quickly and efficiently

The use of in-depth interviews added to the base knowledge generated by the survey data by offering the rich descriptions of lived experiences of correctional personnel.

### 6.3. Recommendations for future research

The cross-sectional nature of the survey and the small sample size should be addressed in future research by using a much larger population to draw from, in prisons across the United States. Future research should also include cross-cultural study of correctional systems in countries other than the U.S.

A longitudinal study would be useful to study how the traits that a correctional officer brings to the job (age, gender, race, education) are shaped by the prison environment itself over time. While obviously the prison environment is not going to change immutable qualities such as age, and gender, it would be expected that the effect of the prison environment would have different effects on individuals depending upon their age and gender. Ideally, a study using both quantitative and qualitative data together would follow the careers of new correctional officers starting from the time they apply for the job. Data from their qualifying exams might be very helpful to establish baseline characteristics and abilities. The experiences of the recruits as they go through the training academy would be important to observe and document. This could best be accomplished as a participant observer. With the permission of the department of correction, the researcher could accompany a class through the twelve-week training academy. Ethnographic research involving conversations with recruits and perhaps their own written or oral narratives of their experience would enhance such a study.

Future research might also begin with a clearer understanding of the interactive effects of the environment on different types of people hired as correctional officers. If not already used, the Minnesota Multiphasic Personality Inventory (MMPI-2) would be a useful tool for evaluating the personality characteristics of potential correctional officers. The MMPI-2 can provide insights on several work-related aspects of personality such as openness to evaluation, social facility, addiction potential, and stress tolerance.

Additional study of spirituality is needed. The data suggests in this study that spirituality, particularly operationalized as connection to others and hopeful outlook may serve to promote increased resilience and greater resistance to burnout among correctional workers. As Bandura theorizes, "To alter how people behave, one must alter how they think" (1985:519). Further study of this phenomenon might suggest

ways of enhancing CO wellness by helping them develop a more hopeful outlook and strengthen their sense of connectedness to others.

#### 6.4. Policy implications and Recommendations

While much attention has been given to the socialization of inmates and “inmate culture” within prisons, surprisingly little has been added to the literature of corrections theory regarding prison managers or corrections officers. Any attempt to reform the prison system will likely fail if it does not address the concerns of the correctional officers.

The results of this research support the hypothesis that spirituality can play a significant role in both resisting burnout and in increasing the resilience of correctional workers. This has some important policy implications for correctional officials tasked with the well being of correctional employees. One change could involve a recognition of the role spirituality can play in helping COs. It is generally accepted that spirituality is employed to help change inmates’ behavior. It would follow, based on the results of this research, that spirituality can also change CO’s behavior, and in so doing, change the environment of the prison in a positive way.

One does not have to look very far to find recent and disturbing prison environments such as Abu Ghraib prison in Iraq and the detention center in Guantanamo Bay, Cuba. Understanding how dysfunctional and cruel attitudes are formed might indicate ways they can be corrected and prevented in the future. This would serve not only the benefit of prisoners, but also would help those who work every day in the prisons to ensure safety and security for staff as well by creating a more humane work environment.

The findings suggest some concrete steps policy makers can take to assist their correctional workers on the job. For example, one CO in Oregon observed,

*We don’t have a quiet place to go where we feel safe, you know, hanging out where there’s a comfortable place to talk about what’s going on... like in situations where something comes up at home, like someone calls you to tell you there’s been a death. That’s happened to me, and I couldn’t cry in front of the inmates, so all I could do was go and sit in a cubicle – in the back of the control point. I really just need someplace where I can go and spend a few minutes to deal with my emotions. OR CO 2*

At nearly every correctional facility there is some sort of room set aside for inmates to attend religious services. With either dedicated chapels or more commonly, multi-faith, multi-purpose rooms, correctional departments provide for the consti-

tutionally protected religious/spiritual needs of prisoners. What is telling however is that as two COs complained, there is no comparable go-to place for correctional staff to have their spiritual and religious needs met in the same prison environment:

*I wish we had a meditation room for the staff, because we provide it for the inmates. OR CO 2*

*You know, as much as they have support groups for ex-offenders outside, that's what officers definitely need too—the same thing. NV CO 1*

Providing a safe space for correctional employees to go to during stressful moments at work when they do not have the ability to leave the institution would be one recommendation for policy makers to consider.

Policy makers could consider ways to enhance CO perceptions of social support through various programs designed to develop camaraderie and trust among COs.

Another recommendation based on the evidence in this study that demonstrates the positive effects of spirituality on resisting burnout and increased resilience, would be to establish a volunteer-based interfaith chaplaincy within each prison dedicated specifically to the spiritual needs and wellness of the staff. Such a chaplain would need to be clearly differentiated from those chaplains who minister to the inmate population. The CO chaplain/spiritual advisor would ideally have both law enforcement and ministerial training. Using volunteers from the community (as is the practice in most police and fire departments in the U.S.) would not require diversion of resources from the corrections departments.

## 6.5. Conclusion

Social learning theory, with its behavioral, cognitive and social–interaction components has been applied to treatment programs in prisons to bring about behavioral change in both juvenile and adult offenders. The results of this study suggest that social learning theory could also be used to bring about positive, stress–reducing changes in the work lives of correctional personnel. Correctional officers must cope with both the tedium of daily prison life and the ever–present potential of violence. It is hoped that this research, in some way might contribute to the well being of Correctional Officers and thus contribute to the creation of more humane correctional institutions for all who live and work in them.

## 7. References

- BANDURA, A. (1986) *Social Foundations of Thought and Action – a Social Cognitive Theory*. Upper Saddle River, NJ: Prentice–Hall.
- BANDURA, A. (2003) “On the Psychosocial Impact and Mechanisms of Spiritual Modeling”. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 13(3), 167–173.
- CARLSON, J., ANSON, R. & THOMAS, G. (2003) “Correctional officer burnout and stress: Does gender matter?” *The Prison Journal*, 83:227–288).
- DENHOF, M. D., SPINARIS, C. G. (2013) *Depression, PTSD, and Comorbidity in United States Corrections Professionals: Prevalence and Impact on Health and Functioning*. Florence: CO Desert Waters Correctional Outreach.
- DURKHEIM, E. (1912) *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by FIELDS, K., & FIELDS, K. E. (1995), New York: Free Press.
- FRANKL, V. E. (1959, 1985) *Man’s search for meaning*. Simon and Schuster.
- JEFFREYS, D. (2013) *Spirituality in Dark Places: the ethics of solitary confinement*. Palgrave MacMillan.
- MASLACH, C., JACKSON, S. E., & LEITER, M. P. (1981) *Maslach Burnout Inventory: MBI*. Consulting. Psychologists Press.
- MASLOW, A. H. (1968) *Toward a psychology of being*. New York: Van Reinhold.
- PEPINSKY, H. & QUINNEY, R. (1991) *Criminology as Peacemaking*. Bloomington, Indiana: University Press.
- UNITED STATES DEPARTMENT OF COMMERCE, THE U.S. CENSUS BUREAU (2016) Washington, DC. Retrieved 2/8/2916 from <http://www.census.gov/programs-surveys/cps.html>
- WAGNILD, G. M. (2011) *The resilience scale user’s guide: For the US English version of the Resilience Scale and the 14-item Resilience Scale (RS-14)*. P. E. Guinn (Ed.). Resilience Center.
- WESTER, F. E. (2010) Soldier Spirituality in a Combat Zone: Preliminary Findings About Correlations with Ethics and Resiliency. *Journal of Healthcare, Science and the Humanities*, 1, 67–86.



# aggiornamenti sociali

orientarsi nel mondo che cambia

GENNAIO  
2019

01



**Liberi e forti, cent'anni dopo**

**Decreto sicurezza:  
Italia respingente?**

**Scarpe sportive:  
ma quanto ci costano?**

**Lo sguardo sull'Unione Europea  
degli addetti ai lavori**

**Vicini di strada: le social street**

**Intervista a Christian Greco,  
direttore del Museo Egizio di Torino**

## OPINIÓN

---

### El mundo de hoy, un diagnóstico geopolítico<sup>1</sup>

Javier SOLANA DE MADARIAGA<sup>2</sup>

Se me ha pedido hablar de un tema fácil, de cómo está el mundo hoy y cómo hemos llegado hasta aquí. Para ello, haré un pequeño recorrido histórico, remitiéndome única y exclusivamente al Siglo XXI. Estamos en el año 2017, llevamos pues tan sólo 17 años en el nuevo siglo, y, si yo les pidiera que echaran la vista atrás y se situaran el año 2000 y vieran lo que nos ha pasado a todos en estos 17 años, nos quedaríamos sorprendidos de que, prácticamente, no hay un solo día o semana que no será recordada por una u otra razón de manera profunda.

Por lo tanto, vamos a empezar por dónde estamos hoy, realizando a continuación un pequeño viaje a lo largo del Siglo XXI, atendiendo a lo que éste nos tiene que decir y llegando a la conclusión de por qué estamos donde estamos.

Actualmente, nos encontramos en una situación verdaderamente particular. El viejo orden liberal internacional –que ha sido el que nos ha gobernado desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta nuestros días– ha entrado en crisis. Y ha entrado en crisis, no porque países que pertenecieran a otro orden hayan tratado de que éste no funcionara. Si lo pensamos bien, este orden se quiebra por acontecimientos que suceden en países que pertenecen a este mismo orden liberal. La llegada del presidente Trump a Estados Unidos es la significación más clara de que el orden liberal no puede funcionar si la persona más importante del mundo –y represen-

---

<sup>1</sup> Transcripción autorizada por Barcelona Tribuna y realizada por Marta Isabel Campos Ríos, de la Conferencia de Javier Solana dictada el 18 de septiembre de 2017. Barcelona Tribuna es un foro de opinión y debate plural e internacional que se reúne periódicamente con destacadas personalidades del mundo económico, social, cultural y científico.

<sup>2</sup> Presidente del Centro de Economía y Geopolítica Global de ESADE.

tante de este viejo orden liberal del que hablamos— deja de ser liberal. Asimismo, el segundo país que históricamente ha sido representante del orden liberal global, Gran Bretaña, decide también romper con la Unión Europea y convertirse en un país liderado “no se sabe muy bien por quién” y en unas circunstancias cuanto menos difíciles, aunque por el momento su economía parezca que no se resiente al respecto (dentro de poco veremos cómo la realidad discrepa de la opinión general). Por lo tanto, estamos ante una situación muy compleja para aquellos países que pertenecen al viejo orden liberal global. En cuanto a los países que se encuentran fuera del orden liberal global, China está adquiriendo una posición de gran potencia, no sólo ya en el pacífico, donde posee numerosos recursos, sino que empieza a manifestarse como una potencia global.

Pero, ¿cómo hemos llegado hasta aquí? Hemos llegado hasta aquí porque los representantes del orden liberal global han perdido los papeles y quienes parecían que querrían hacerles la competencia, ya sea China o India, no son los que crean la dificultad sino que los obstáculos vienen desde dentro.

Como decía, empezaremos este viaje a lo largo del Siglo XXI desde el principio. El siglo empieza fundamentalmente con dos grandes cuestiones, una de carácter político y otra de carácter económico. La de carácter político sin ningún género de dudas es el 11 de Septiembre. El 11 de Septiembre, con el atentado de las Torres Gemelas, abre un período de tiempo desde el cual hoy todavía sufrimos sus consecuencias. En el orden económico, el momento más relevante tiene lugar en diciembre de ese mismo año, cuando la Organización Mundial del Comercio abre las puertas a China para ser miembro regular de la misma, siendo éste el instante más importante para la globalización del país.

Si avanzamos un poco más en el siglo estamos en seguida en la guerra de Afganistán y en una Guerra más importante si cabe, que es la Guerra de Irán-Irak. La Guerra de Afganistán es una guerra que surge por la respuesta a los sucesos acontecidos cuando la todavía Unión Soviética se encontraba en territorio afgano. Pero fijese usted que llevamos diecisiete años de guerra en Afganistán, y el presidente Trump, que había dicho que no enviaría más soldados a “guerras inútiles”, acaba de tomar la decisión de enviar más tropas a esa guerra que él mismo calificó como inservible. No obstante, y como decía anteriormente, merece la pena que hagamos un mayor inciso en el conflicto iraquí, ya que es en ese momento donde surge por primera vez un gesto o un símbolo de ruptura en el bloque occidental y entre el bloque occidental y el bloque no occidental.

Si recuerdan ustedes, el desarrollo de la Guerra de Irak tuvo un debate parlamentario en Naciones Unidas muy fuerte. Dicho conflicto rompió literalmente el

Consejo de Seguridad de Naciones Unidas en dos, rompió las instituciones, rompió la Unión Europea, rompió nuestro país... es decir, fue una de esas decisiones que, podríamos decir, no tuvieron los consensos nacionales o globales suficientes. Y quiero que quede claro que todavía sufrimos las consecuencias de esa guerra. Cuando decimos que estamos peleando contra el ISIS o contra el DAESH, éstos no son más ni nada menos que aquellos militares de Saddam Hussein que fueron expulsados por aquella idea genial de los americanos cuando decidieron que había que desmasificar el país y echar a todo aquel que había tenido algún contacto con Saddam Hussein fuera del sistema para el futuro. Por tanto, fíjense bien como las consecuencias de aquella guerra sucedida en 2003 son arrastradas y sufridas hasta el día de hoy, en el año 2017.

Dando un pequeño salto desde el 2003, nos centramos en el año 2008. En 2007 ocurre un acontecimiento muy importante energéticamente: es el momento en el que Estados Unidos empieza a utilizar esa palabra tan desagradable, el "*fracking*", pero que al mismo tiempo, alberga tantos recursos, ya que se trata al fin y al cabo de una nueva técnica para generar energía del subsuelo, provocando así poco a poco la autonomización de los americanos con respecto a sus principales proveedores de gas y petróleo. Esto supuso un cambio estratégico global muy importante, y del cual derivaron consecuencias geopolíticas que analizaremos posteriormente.

En 2008, pasaron a mi juicio varias cuestiones tanto de carácter político como económico que no debemos de olvidar. De carácter político la más importante es que, por primera vez, Rusia toma la decisión tras la caída del muro de Berlín de atacar militarmente a la antigua República Soviética, dando lugar así a la batalla entre Rusia y Georgia durante los Juegos Olímpicos de Pekín. Precisamente, tampoco fue cosa baladí la apertura de aquellos Juegos Olímpicos, el momento más glorioso de los últimos tiempos de China. En aquel instante, todos los ciudadanos del mundo pudieron darse cuenta desde las pantallas de sus televisores que había llegado una nueva potencia y que había llegado para quedarse.

El tercer suceso, que a mi parecer es quizás el más importante, es la noche de Septiembre en la que *Lehman Brothers* cae y el día en el que el secretario del Tesoro Henry Paulson y el presidente de la Reserva Federal Ben Bernanke se reúnen con la señora Pelosi, la en aquel momento presidenta del Congreso de los Estados Unidos, y le admitieron atemorizados: "si no hacemos algo en este momento, la economía mundial *melts down*" (aquella fue específicamente la terminología que emplearon). Al día siguiente, desayunando con el senador Dodd, buen amigo mío y amante de la cultura hispana, me confesó: "esto es terrible Javier, no sé cómo saldremos de esta... vamos a tener que hacer algo importante".

Además, en ese mismo año, los americanos eligen a un gran Presidente: Barack Obama ocupa la presidencia en las elecciones de 2008. Por tanto, resulta evidente decir que el octavo año del siglo estuvo cargado de momentos de gran relevancia histórica que conllevaron sin duda una innumerable cantidad de consecuencias globales.

De las cuestiones de aspecto económico hablaré poco, pues es bien conocido por todos lo que ocurrió. No obstante, de la parte política si veo conveniente realizar algunas puntualizaciones, puesto que la entrada en tensión entre Rusia y Georgia pone de manifiesto que la caída definitiva del muro de Berlín, la reunificación alemana y todo lo que ella traía consigo no estaba bien asentada. Por tanto, vemos un problema de consolidación entre Rusia y sus antiguas repúblicas y entre Rusia y el mundo occidental.

Recuerden que en 2007, en la Conferencia anual de Seguridad celebrada en Múnich, Putin ya hizo su primera declaración de disconformidad e insatisfacción con todo lo que estaba ocurriendo en el mundo tras la caída del muro. Aquellas fueron las primeras tensiones manifestadas por parte del país ruso, inesperadas, por supuesto, por el resto de los allí presentes. A partir de ese momento, la inestabilidad política y la crisis económica mundial hicieron resurgir el ahora tan conocido *Grupo de los 20 (G-20)*, una reunión de ministros de finanzas y de jefes de Estado, que serán los que final y verdaderamente frenen la caída del sistema financiero mundial.

Una vez mencionado lo anterior, demos un pequeño salto al año 2011. En 2011, quizás lo más importante es algo que también estamos sufriendo todavía: las Primaveras Árabes. Este fue un momento precioso, primaveral, vivido con mucho entusiasmo... pero que se ha convertido en algo especialmente doloroso. Tras la Revolución de la Primavera de Túnez, el movimiento se traslada a Libia, donde comienza la problemática real debido a su ruptura con el mundo occidental. El bombardeo a Libia fue aprobado por una resolución del Consejo de Seguridad apoyado por Rusia y China, quienes, en sus explicaciones de voto, especificaron que votarían a favor conjuntamente en esa decisión con la condición de que ninguno de los dos actuara más allá de los límites establecidos en la resolución. En el caso de que así fuera, y se incumpliera sustancialmente lo pactado, aquella sería la última vez que se apoyarían respectivamente. Y así ha sido.

La Primavera Árabe continúa por Egipto, provocando la caída de Mubarak con ella. Pero, sin duda, el punto más importante de este suceso es Siria, ya que allí los rebeldes de la zona se encuentran con una familia que lleva décadas gobernando el país y no está dispuesta bajo ningún concepto a dejar el poder. Ello conlleva el

inicio de una guerra que hoy todavía no tiene fin y que podemos categorizar como catastrófica, puesto que no sólo contiene los ingredientes de un conflicto clásico entre rebeldes y los partidarios de la familia Ásad, sino que además tiene en su seno una de las batallas más importantes del mundo islámico: la batalla entre los chiítas (descendientes del sobrino de Mahoma) y los sunitas (descendientes de Mahoma). Y aun teniendo en consideración este enfrentamiento religioso, debemos de hacer hincapié en el hecho de que esta guerra es de mucho peores características que la Guerra de los Treinta Años entre cristianos católicos y cristianos protestantes.

Por si fuera poco, además de todo lo anteriormente citado, aparece una nueva guerra entre las principales potencias islámicas, entrando también en ella Turquía y Rusia y, quedando por tanto a un lado el mundo occidental de la misma. Pero, ¿por qué se involucra Rusia en este conflicto? Porque Siria es el único lugar donde la Unión Soviética tenía una base militar fuera de sus territorios y Rusia estaba dispuesta a recuperarla para volver a convertirse en una potencia mediterránea.

Entonces, ¿cuáles son las posibles soluciones a nuestra situación actual? Pues veamos, tenemos un conflicto que lleva ocho años abierto (y del cual no vemos por el momento posibilidades de paz), la presencia del presidente Trump que dificulta las alternativas para llegar a acuerdos, una fuerte implicación de Rusia en la guerra y el apoyo fundamental de Irán al grupo chiíta en la guerra siria... En definitiva, tenemos entre manos una guerra en la que confluyen al mismo tiempo cuatro conflictos más, por lo que resulta tremendamente compleja la resolución de la problemática y el restablecimiento de la paz.

En cuanto a Europa, la situación ha sido especialmente dramática en el último año por la crisis de los refugiados derivada del conflicto sirio, transformando un problema de seguridad externo en una incertidumbre nacional. Es por ello por lo que, desde mi perspectiva, deberíamos de ser capaces de mirar con un mismo ojo la esfera internacional e interna en aras de recuperar nuestra propia seguridad.

Transportándonos al año 2016, caben resaltar dos sucesos históricos de extremada importancia: el triunfo del Brexit en Reino Unido y la llegada al poder de Trump en Estados Unidos.

En lo referente al Brexit, la situación actual de la separación del país inglés con respecto a la Unión Europea parece estancada a raíz de las últimas reuniones, en las que no se perciben nuevos avances en el diseño de la senda a seguir por los británicos. Todo parece indicar que no tienen nada claro cómo "mover ficha", arreglar todas sus cuentas pendientes con la Unión Europea y establecer sus propios criterios e ideas comunes entre ellos (hemos de tener presente en este sentido

la incoherencia y contradicciones entre las declaraciones de Theresa May desde Florencia y de su Ministro de Exteriores desde Londres). Los más optimistas piensan que se podría llegar a un acuerdo en 2019 –fecha prevista por la ley– y disponer de unos años de adaptación en los que el Reino Unido siguiera formando parte de la unión aduanera, continuando por tanto dentro del mercado común. No obstante, dada la inestabilidad y escasa progresión de la situación actual en los últimos dos años, cabe reflexionar sobre la baja probabilidad de que finalmente el proyecto separatista inglés culmine en la fecha preestablecida.

Por otro lado, desde Estados Unidos, vemos como el presidente Trump, quien por su cargo debería de caracterizarse por ser líder de cooperación internacional, hace un empeño constante en popularizar el ya tan famoso “America first”. Esto, como es evidente, resulta catastrófico para la primera potencia mundial –y por tanto para el mundo–, puesto que en un mundo globalizado, los problemas generalmente son internacionales y necesitan como es lógico de una solución global y diplomática cuanto menos.

Lamentablemente, he de confesar que no puedo ser optimista ante las dos temáticas anteriormente planteadas. Más aún cuando ambas están sucediendo en un mundo sin dirección política aparente, derivada entre otros factores de la mala o distinta concepción que tienen las distintas sociedades con respecto a los conceptos de paz, guerra, solidaridad, justicia...y que a su vez provocan un efecto considerable en la crisis económica y el auge de China.

Como saben, la crisis económica, aunque empieza a mostrar signos de recuperación, está dejando a su paso numerosas consecuencias para la clase media de los países desarrollados especialmente. Mientras que éstos apenas perciben un incremento en sus retribuciones, el 1% de los ricos sigue recuperándose y enriqueciéndose, lo que debería como mínimo de alertarnos, pues, o somos capaces de establecer un nuevo pacto social que pueda hacer que toda esta situación tan dinámica en la que nos encontramos se retrotraiga a otra forma de crecimiento y de generar la política, o los ciudadanos de nuestros países en sus propios parlamentos nos advertirán de que no están dispuestos a sacrificarse o a defender ciertos valores por unos dirigentes políticos a los que desprecian y profesan un profundo desacuerdo con sus medidas y propuestas.

Otro de los grandes problemas actuales es, sin duda alguna, Corea del Norte y aquella guerra entre el norte y el sur que nunca llegó a concluir realmente. En este asunto vemos altamente difícil divisar posibles soluciones, puesto que es conocido que el presidente de Corea no desea ir a la guerra y a los presidentes de los países

que le rodean no les interesa un cambio de régimen (cualquier cambio de régimen que no esté bien diseñado es una gran tragedia, ya que ello supondría acoger a norcoreanos con una diferencia de renta considerable por parte de Corea del Sur o por China, lo que en cualquier caso también es poco probable por la ambición de poder de Kim Jong-un). La única solución viable a mi juicio sería un pacto de cooperación internacional entre China y Estados Unidos –Japón y Corea del Sur tienen poco o nada que hacer en este asunto–, pero, como bien saben ustedes, las evasivas actitudes de Trump y Xi Jinping frente a esta problemática que no identifican como propia de los países que presiden, no aspiran a contribuir al desenlace esperado por todos. Por su parte, el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, con una férrea intención de castigar a Corea del Norte, ha firmado dos resoluciones destinadas a aplicar sanciones de tipo económico al pueblo coreano, de las que no albergo duda alguna de que provocarán el efecto deseado pero, en ningún caso remediarán verdaderamente problema.

Por otra parte, también es de extremada relevancia tener presente en este momento un acontecimiento singular en Europa: las elecciones alemanas del domingo que viene. En mi opinión, la victoria será claramente de Merkel, aunque no me atrevo a anticipar el partido con el que creará coalición: podrían ser los socialdemócratas, los liberales o los liberales manos verdes, pues no creo que la Alternativa Para Alemania consiga la suficiente fuerza o peso en los resultados de las próximas votaciones electorales.

Este último partido (Alternativa Para Alemania), de ideología de extrema derecha, tiene fundamentalmente su peso en la Alemania del Este, ganando en la ciudad de Dresde, curiosamente una de las más bombardeadas después de la Segunda Guerra Mundial. Ello nos debería de hacer reflexionar acerca de por qué es en Alemania del Este donde más extremismos o inestabilidad política surgen por nostalgias del pasado, cuando precisamente fue la parte del país más “estancada” frente a la avanzada Alemania Occidental.

Esta misma pregunta cabe cuestionarse con otros territorios europeos como Polonia o Hungría, que en su momento sentí gran satisfacción de darles entrada a la Unión y que, hoy, sin embargo, no me atrevería a integrarlos como miembros en la misma. Pero, ¿qué hemos hecho mal con aquellos países que procedían del frío pacto de Varsovia y que entraron en la OTAN y en la Unión Europea? ¿Por qué hoy sus esperanzas se han transformando en meras frustraciones? Es evidente que la crisis económica les ha afectado a sus economías, pero éste no puede haber sido el único factor que haya impedido su crecimiento con respecto al resto de países europeos.

Otro hecho preocupante es la tensa relación existente entre el señor Trump y la señora Merkel. Como se pueden imaginar, nunca fue del agrado de la Canciller alemana que el Presidente estadounidense le inculpara de obtener un superávit a su costa, reprochándole el robo de puestos de trabajo y el auge de su economía. Lo que es evidente, es que hasta que no se relajen las relaciones entre los dos líderes más importantes del mundo occidental, será altamente difícil llegar a soluciones comunes ante todos los problemas existentes de carácter transatlántico, europeo y americano. Y hoy más que nunca vemos como este requisito adquiere una relevancia sin precedentes, ya que por primera vez en mucho tiempo Europa parece estar creciendo por encima del Estados Unidos. No obstante, cabe resaltar que dichas relaciones transatlánticas no sólo deben tener un corte económico sino también de seguridad, pues resulta fundamental establecer y definir actualmente cual será papel en esta alianza de la OTAN y la Unión Europea en cuanto a defensa (tanto en ámbito de la *soft* como de la *hard security* –es decir, la seguridad militar–).

Por otro lado, también debemos de tener presentes unas elecciones importantísimas en China en el mes de octubre (recordemos que cada 4 años se celebra un congreso del partido donde se elige a las dos personas que van a dirigir el país durante los próximos 10 años). Por tanto, Xi Jinping, que se encuentra actualmente en la mitad de su mandato, deberá elegir en los próximos meses quiénes serán dentro de 4 años el Presidente y el Primer Ministro de China. En este sentido, hemos de atender a un hecho peculiar con respecto a la figura del actual Presidente chino: es el primer hombre en décadas en conseguir ser equiparado a Mao Zedong y Deng Xiaoping, obteniendo el mismo título por el partido. Esto quiere decir que indudablemente la presencia de Xi Jinping en el poder será tan duradera como la de sus homólogos antecesores mencionados, lo que supone un problema añadido para Estados Unidos, que deberá de solucionar la falta de encuentro estratégico entre ambas potencias.

Asimismo, frente a todos los problemas actuales anteriormente planteados sólo podemos permitirnos adoptar una posición optimista, ya que resulta fundamental llegar a soluciones comunes por parte de nuestros dirigentes tanto a largo como a corto plazo. Esto a su vez nos hace darnos cuenta de un último problema en el contexto internacional: estamos gobernando nuestros países de una forma fundamentalmente táctica, pero la mayoría de los problemas mundiales actuales son estratégicos. Por tanto, la conclusión es que nuestros líderes deberán de empezar a mirar más hacia el futuro a la hora de diseñar políticas o dirigir negociaciones –como sí es el caso del presidente chino o ruso–.

Pese a que nuestro horizonte más próximo es ciertamente impredecible y aún hemos de comprobar el alcance del poder Putin en los próximos 4 años, es cierto que podemos aventurarnos a pensar que el poder se debatirá entre el "G-3" de Rusia, Estados Unidos y China, principalmente.

Como dato, me parece relevante destacar que en el año 2008 –año en el que se reúne por primera vez el G-20–, China alcanzó un número similar de votos en el Fondo Monetario Internacional de los que obtuvo Bélgica, lo cual es bastante significativo teniendo en cuenta el nivel de importancia y el volumen de población de ambos países. Es decir, que pensar que con las estructuras globales surgidas a partir de la Segunda Guerra Mundial seremos capaces de enfrentar los retos actuales y adaptarnos a una nueva era de auges de otras economías que se encuentran fuera de esas instituciones originales es, prácticamente, una utopía. En este aspecto, las alternativas parecen ser claras: o adaptamos nuestras instituciones para dar cabida a las nuevas potencias emergentes o ellos empezarán a constituir las suyas.

Un ejemplo bastante claro de lo anterior vuelve a ser China. Hasta el momento, la potencia asiática ha ido aumentando progresivamente su número de votos, haciéndolo casi proporcional a su Producto Interior Bruto, y tan sólo ha creado una nueva organización propia: el Banco de Inversiones Industriales de China. No obstante, éste es un banco al cual se han adherido inmediatamente los países europeos, transformando una amenazadora iniciativa china en una organización que los europeos hemos dotado de carácter internacional. Por su parte, resulta llamativa la ausencia de los americanos en dicho organismo, una decisión que Obama lamentó gravemente en su momento por no haber sido capaz de pactar la entrada de los Estados Unidos en el mismo, evitando así que dicha institución tan potencialmente poderosa tuviera un carácter exclusivamente nacional.

En conclusión, como digo, resulta imprescindible llegar a soluciones comunes a través de instituciones efectivas –y por tanto adaptadas al nuevo contexto político económico– en las que todos podamos contribuir al alcance de medidas tanto estratégicas como tácticas que nos ayuden a afrontar adecuadamente todos los retos que actualmente nos amenazan.

# 112 REVISTA DE ESTUDIOS REGIONALES

2ª EPOCA Mayo-Agosto 2018

## SUMARIO

### *I. Artículos*

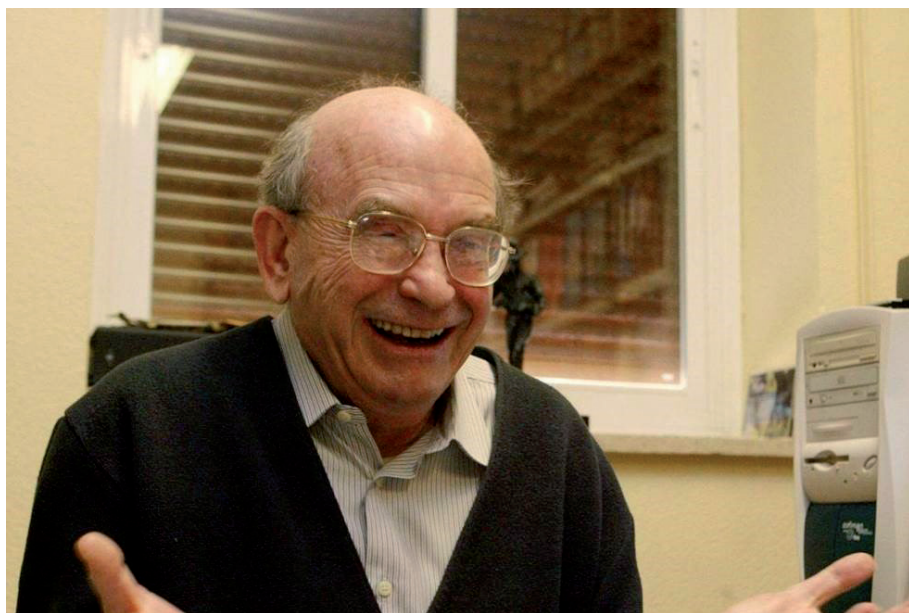
- Andrés Niembro** Globalización y desigualdades territoriales: una (re) visión integradora de los enfoques de cadenas globales de valor y redes globales de producción
- Antonio V. Lozano Peña, Felicidad García Bustos** Desequilibrios Verticales en la Financiación Autonómica: el caso de la Financiación de la Atención a la Dependencia
- Amaia Bañales-Mallo, María Leticia Santos Vijande, María Soledad Aguirre García** Aplicación de la Gestión de Calidad Total en el gobierno local y su repercusión en la Dirección Estratégica urbana: el caso de San Sebastián
- Emilio José de la Higuera-Molina, José Luis Zafrá-Gómez, Ana María Plata-Díaz** Ciclos políticos y factores explicativos de la externalización de servicios públicos en los gobiernos locales
- Moisés Simancas Cruz, María Pilar Peñarrubia Zaragoza, Rafael Temes Cordovez, Tamara Horcajada Herrera** La transformación de destinos turísticos en ciudades: análisis del impacto de los procesos de residencialización de las áreas turísticas de litoral de Canarias (España)
- Francisca Sánchez Sánchez, A. M. Sánchez, David Ruiz Muñoz** Análisis estadístico sociolaboral de los municipios en Andalucía
- Ángel L. Martín Román, Alfonso Moral de Blas, Javier Martín Román, Jaime Cuéllar Martín** Una evaluación de impacto del segundo Plan Regional de Empleo de Castilla y León

## **NOTA NECROLÓGICA**

---

**Jaime Loring Miró (1929–2019), fundador de ETEA (Córdoba): “un jesuita enorme para una labor infinita”**

**Josep M. Margenat<sup>1</sup>**



En 1959 Loring recibió una llamada del superior jesuita que le enviaba a Francia: “Visita escuelas de agricultura cercanas y anota ideas para un proyecto en Córdoba del que ya te daré más detalles”. Loring fue economista, humanista y profesor

---

<sup>1</sup> Universidad Loyola Andalucía.

universitario; madrileño de nacimiento y malagueño de origen, era descendiente de un emprendedor bostoniano de finales del siglo XVIII, capitán de navío para más señas, George Loring James, que se afincó en Málaga para el comercio de sus vinos y de la uva pasa.

Jaime Loring, que vivió casi toda su vida en Córdoba, falleció el pasado 11 de enero de 2019. “Marcó a toda una generación de alumnos. Era un hombre con un pensamiento propio y profundo, de fuertes convicciones, aún recuerdo como en los congresos llamaba la atención a los colegas de otras universidades por sus ideas sobre los principios contables y las finanzas. Ideas propias que no dejaban a nadie indiferente”, escribía una antigua estudiante de la Facultad fundada por Loring en Córdoba, la Escuela Técnica Superior Empresarial Agrícola, más conocida como ETEA. Tras quedar huérfano de padre, que fue ingeniero aeronáutico, empresario, inventor y pionero de la aviación civil en España y había sido asesinado en Madrid en septiembre de 1936, Jaime Loring marchó a Barcelona de donde era la familia materna. Allí estudió en la escuela catalanista de inspiración católica Blanquerna. Regresado a Málaga, se formó en el colegio jesuita de Miraflores del Palo.

Jaime Loring, que había nacido en Madrid el 16 de octubre de 1929, el mismo mes y año del “crac” de la bolsa neoyorquina, ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús en El Puerto de Santa María el 27 de agosto de 1945, donde siguió las etapas iniciales de formación como jesuita, el noviciado y el juniorado. Estudió Filosofía en la Facultad de Teología de Granada, así como en la de Filosofía de la Universidad de Granada, estudios que continuó más tarde en la Facultad de Filosofía de Chamartín en Madrid. Hizo un “stage” de práctica apostólica entre 1953 y 1956 en los colegios jesuitas de El Puerto de Santa María, continuando con el estudio de la Teología durante cuatro años en Granada, durante los cuales fue ordenado presbítero el 15 de julio de 1959 en Granada por el nuncio, monseñor Antoniutti; después hizo sus últimos votos como jesuita, recibidos por José Antonio de Sobrino en Córdoba, el 15 de agosto de 1963. Ya entonces había realizado estudios de Ingeniería Agronómica en la Escuela de los jesuitas de Purpan en Tolosa de Occitania (Francia) entre 1960 y 1962.

Loring fue un universitario estudioso del mundo rural andaluz, doctor con especialización en Geografía humana agraria, pionero en contabilidad agraria y de sociedades. Loring enseñó –e investigó sobre– Dirección financiera, Opciones y futuros, Economía de la empresa, Contabilidad o Gestión financiera.

El nombre de Jaime Loring se identifica con el de ETEA, la institución por él fundada junto a otros miembros del Equipo social de los jesuitas de Andalucía (R. Carbonell

de Massy, F. Contreras, A. M. García Gómez, M. A. Ibáñez Narváez, L. F. Mendieta y otros incorporados más adelante, como H. de la Campa, J. García de Leaniz o V. Theotonio). Durante esos años fue secretario general de la Comisión Nacional de Centros de Enseñanza Superior (COCESU) de los jesuitas españoles entre 1977 y 1985 y más tarde su presidente, entre 1985 y 1990. Desde septiembre de 2000 era profesor emérito de ETEA, más tarde de la Universidad Loyola Andalucía. Perteneció a los patronatos de la Universidad Fernando III y de la Fundación Hermida de la Chica y desde 2010 a la dirección de la Asociación Iemakaie para integración y promoción de discapacitados. Desde 2018 vivía en Málaga.

A finales de los años 1950 la familia cordobesa López Giménez puso a disposición de la Compañía de Jesús un legado para que crease un centro formativo y social, encargo que Loring recibió del entonces provincial jesuita, José Antonio de Sobrino; en 1963 puso en pie el Instituto Social Agrario con un centro superior agrícola de Ciencias Empresariales, ETEA, del que fue director dos veces, en 1963–1970 y en 1980–1989. ETEA fue más tarde Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales adscrita de la Universidad de Córdoba.

Esa institución, INSA–ETEA, se inscribía en el expansivo catolicismo social de aquella época, comprometido con la transformación de la realidad, aunque no siempre con acierto, para un desarrollo humano integral de una sociedad española rota, con fuertes desigualdades de renta entre el campo y la ciudad, entre la clase obrera y la burguesía agraria. La obra nació para la elevación espiritual y cultural del campesinado andaluz, para la promoción social de los trabajadores del campo. Una idea acompañó a Loring permanentemente: la mayor justicia social en el campo pasaba por la modernización empresarial de la agricultura.

A finales de los años 50, mientras estudiaba Teología en la Facultad granadina de Cartuja, había formado junto a otros compañeros jesuitas un Equipo social en que desplegar sus fuertes inquietudes sociales y apostólicas, al que nos hemos referido. La modernización del régimen dictatorial fue el contexto para impulsar aquel proyecto. Rafael Cavestany, ministro de Agricultura entre 1951 y 1957, impulsaba, a través del Instituto Nacional de Colonización, la concentración parcelaria y la mecanización del campo. Loring sabía que poner los medios para favorecer el paso de la agricultura tradicional a su modernización con la intensificación de los regadíos, la mecanización y la asunción por las empresas agrarias de técnicas de gestión empresarial era el camino a seguir para una mayor justicia en el reconocimiento de las capacidades de los campesinos; en una palabra: formar empresarios para modernizar técnicamente el campo y así avanzar socialmente. Los estudios agro–industriales –con prácticas de química en laboratorios y agrícolas

en granjas y fincas anejas como las que proporcionaba ETEA— eran entonces tan innovadores que en los primeros años el 90% de los estudiantes venía de fuera de Córdoba. ETEA fue un centro pionero con un plan de estudios en que había a partes iguales Economía y Agronomía. Esta institución universitaria jesuita nació en el contexto español en que surgieron otras similares, también jesuitas: EUTG (San Sebastian 1956), ICADE (Madrid, 1957) y ESADE (Barcelona 1958). Estos factores confluyentes explican el origen de la obra por la que Loring había de ser reconocido: ETEA. Por esta obra, que está en el origen y fundamento de la actual Universidad Loyola Andalucía, trabajó siempre Loring. Con la mediación del juez José Paniagua y del ministro Paco Fernández Ordoñez logró que se introdujera en la Ley de Reforma Universitaria (LRU de 1983) la figura de centros adscritos a universidades públicas para las instituciones universitarias de iniciativa social, entonces católicas en su mayoría.

Loring destacó también en su ejercicio de ciudadanía. Perteneció al grupo fundador del cordobés Círculo Juan XXIII, junto a José Aumente, Rafael Sarazá, Joaquín Martínez Bjorkman, Balbino Povedano y otros tantos, aglutinando a la oposición católica, la más variada de la izquierda, a los agnósticos y los católicos, todos unidos en una amistad cívica mantenedora del humus que hizo viable la transición democrática española. Loring fue amigo y protector de sindicalistas y opositores antifranquistas en el decenio final de la dictadura. Desde entonces hubo siempre un Jaime Loring comprometido con el avance de la sociedad de su tiempo, en la lucha contra la injusticia y contra la vulneración de los derechos humanos y a favor de la democracia en España. Su lucha permanente contra la pobreza y la desigualdad, así como su trabajo para la rehabilitación de drogodependientes y la ayuda a discapacitados han sido hasta el final una de las constantes en Loring, imposible de olvidar.

Ya en la transición y primeros años de la democracia, fue conciencia crítica de su tiempo en los medios de comunicación y en su actividad cívica diaria. Las raíces del compromiso social de Jaime Loring brotaban del evangelio leído como invitación al compromiso con lo real y su transformación, pues si es cierto que Dios sueña apasionadamente otro mundo posible, no lo es menos que ama radicalmente este mundo y su transformación hacia una sociedad más fraterna, fruto de la lógica de la Encarnación. Obviamente los pasos que la Compañía de Jesús, tras el concilio segundo del Vaticano, iba dando con el liderazgo del padre Arrupe confirmaban a Loring en este derrotero.

En 1979 ofrecieron a Loring encabezar la lista del PCE a la alcaldía de Córdoba como independiente, junto a otro independiente católico, el doctor Povedano. El

desistimiento de Loring, al no contar con la preceptiva autorización de sus superiores, abrió el paso a un más joven militante comunista que así llegó a ser el único alcalde de capital de provincia que obtuvo el PCE en España.

Mientras en la década de 1970–1980 Loring había creado uno de los primeros centros de cálculo y de computación e introducido el uso de ordenadores en la gestión empresarial en Andalucía a través de ETEA, que tuvo uno de los primeros ordenadores de Andalucía, desde mediados de los años 1980, cuando viajó a Argentina, la actuación de Jaime Loring se ensanchó hasta América latina, compromiso que mantuvo hasta pocos meses antes de su muerte, con frecuentes viajes y largas estancias docentes colaborando con las universidades centroamericanas de los jesuitas, las UCA de Nicaragua y El Salvador.

“Ha fallecido un genio, un maestro, un enorme compañero, un hombre extraordinario” ha declarado la alcaldesa de Córdoba. El Ayuntamiento de Córdoba concedió a Loring el título de Hijo adoptivo de la ciudad en 1994 y, un año más tarde, su Medalla de oro; más tarde fue reconocido como Hijo predilecto de Andalucía. Loring tuvo otros reconocimientos, de los que el último quizá fue uno de los más solemnes y significativos. El 28 de febrero de 2016 fue distinguido por la Presidencia de la Junta con la Medalla de oro de Andalucía. Este jesuita profesor universitario fue muestra cabal de la triple convergencia entre el catolicismo social, la capacidad empresarial innovadora y la conciencia cívica.

“Empresa y universidad unidas por una sociedad más justa”, frase que Loring dejó inscrita en una bodega montillana, puede resumir su trayectoria vital, caracterizada también por un firme compromiso político en la lucha contra las desigualdades. Éste fue el asunto que más le preocupó en sus últimos años y sobre el que tuvimos ocasión de conversar más de una vez y de pedirle sus reflexiones escritas para la *Revista de Fomento Social*: la necesaria humanización de la globalización de la solidaridad a través de la lucha contra las desigualdades. A esta misión consagró su vida entera este “jesuita enorme”. Jaime Loring

*es un mito, un visionario, animoso y creativo, inasequible al desaliento, exigente, resolutivo, un líder carismático de un grupo de entusiastas que lo complementó haciendo posible el desarrollo de ETEA, su nacimiento en un primer momento y su primera gran expansión.*

Así se expresaba un antiguo estudiante de ETEA y hoy rector de universidad

*Jaime tenía varias familias; ésa fue una de sus grandes riquezas –recordó el Rector de la Universidad Loyola Andalucía y se repitió en la homilía de la eucaristía en Córdoba a los ocho días–: su extensa familia de sangre, de la que se sentía orgulloso, los quería mucho y le querían. La numerosa familia de ETEA y de la Universidad Loyola Andalucía, con*

*una historia común intensa y retadora; colegas, profesores, personal, antiguos alumnos. La familia de sus amistades en Centroamérica y sobre todo en las UCA de Managua y San Salvador. Su muy numeroso círculo de amigos de Córdoba, con múltiples orígenes y tendencias. La asociación cordobesa Lemakaié, en sus últimos años, su familia escogida con un entrañable compromiso. Y, ¡cómo no!, su familia jesuita, con un sentido de pertenencia, siempre muy fuerte, nunca ocultado.*

Si, como dijo el místico y poeta, “a la tarde te examinarán en el amor” y otro místico en la acción había afirmado, “el amor se debe poner más en las obras que en las palabras”, podemos estar seguros de que Jaime Loring habrá aprobado “ese examen con muy buena nota”, se dijo en la eucaristía de despedida como acción de gracias por su vida. Jaime Loring fue “un ejemplo de bondad, labor infinita para muchas generaciones”.

## 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:** Pilar PENA BÚA, es profesora del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad Loyola Andalucía. Leandro SEQUEIROS SAN ROMÁN es catedrático jubilado de la Universidad de Córdoba y miembro de la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas. Y los miembros de la redacción.

## RECENSIONES

---

### Ética

BEORLEGUI, C. (2019) *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*. Madrid, Sal Terrae, 647 pp.

El profesor Carlos BEORLEGUI RODRÍGUEZ es doctor en Filosofía y licenciado en Teología por la Universidad de Deusto (UD); es catedrático emérito de Filosofía en la UD y profesor invitado de la Universidad Centroamericana Simeón Cañas de El Salvador. Durante su larga etapa docente, ha sido profesor de Antropología Filosófica, de Historia de la Filosofía española y latinoamericana, de Filosofía de la Mente y de Filosofía del Hecho Religioso.

Los lectores de la *Revista de Fomento Social* ya tuvieron hace unos años noticia extensa sobre su competencia intelectual sobre filosofía de la condición humana. En 2011 publicamos ya una reseña de una de sus voluminosos tratados [SEQUEIROS, L. (2011) Reseña de BEORLEGUI, C. *La singularidad de la especie humana*, en *Revista de Fomento Social*, junio 2011, pp. 333–338].

Llega ahora otro de sus extensos y documentados estudios: HUMANOS. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano. Dedicado a los alumnos del doctorado en Filosofía en la Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador (junio de 2017)

---

este ambicioso estudio del profesor Carlos Beorlegui va mucho más allá de sus trabajos anteriores. Si en *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable* (1999, 20093), el autor ofrecía un espléndido libro de texto en el que muchos hemos bebido, el presente volumen dirige su mirada hacia el futuro.

Dos de sus estudios publicados entre 2011 y 2016 daban pasos hacia una mayor definición interdisciplinar entre la filosofía, las ciencias sociales y naturales y la teología sobre el futuro de la identidad humana: *La singularidad de la especie humana* (2011), del que ya hablamos más arriba; y *Antropología filosófica: dimensiones de la realidad humana* (2016). Pero en *HUMANOS* va más allá. Desde las neurociencias, la inteligencia artificial, la biología molecular, la biología sintética y la ingeniería genética, la robótica, los ciborg, los BigData y los algoritmos, la tecnología CRISPR y la evolución programada (en expresión de Stephen Hawking) accedemos ahora al debate interdisciplinar sobre el futuro de la evolución y de la especie humana (a ello se llega sobre todo en el capítulo 7).

Las recientes obras de Antonio Diéguez en España (*Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder editorial, 2017), o de Luc Ferry (*La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid, Alianza, 2017) o el del mediático israelí Yuval Noah Harari (*Homo Deus. Breve Historia del mañana*. Debate editorial, 2016), entre otros muchos, han abierto un debate social e interdisciplinar sobre las posibilidades y oportunidad ética y científica de la mejora humana que deseamos trasladar a los lectores de *Fomento Social*. Están abiertas

y no podemos eludir hoy como ciudadanos sociales la búsqueda de las respuestas a la gran pregunta: ¿estamos abocados a una pos-/transhumanidad? ¿Qué es la condición humana? ¿Existe una naturaleza humana? ¿Vamos hacia una sociedad de naturaleza transformada? ¿Cómo van a incidir los avances tecnológicos sobre la persona humana? ¿Dónde están los límites de lo humano irrenunciable?

En terminología del filósofo de las ciencias magiar Imre Lakatos nos encontramos dando un giro sustantivo al *gran programa de investigación* sobre la identidad del ser humano y consiguientemente sobre el futuro de la sociedad humana en el marco, por un lado de los avances tecno-científicos, y por otro de las consecuencias globales del cambio climático para el futuro de nuestra casa común el planeta Tierra.

*La fascinación que desde hace mucho tiempo produce el saber tecno-científico en los humanos resulta extraordinaria,*

—escribe Beorlegui en la Introducción a su estudio (p. 11). Pero

*no cabe duda de que esta fascinación tiene muchos ingredientes místicos y religiosos, como no pocos estudiosos de la sociología de la ciencia resaltan, entremezclándose con el reconocimiento de las aportaciones científicas de sesgo cosmovisional y filosófico que, por un lado, colorea el ámbito de la ciencia con un halo misterioso y religioso y, por otro, impregna la vida de una cosmovisión naturalista y reduccionista empobrecedora. Es esta tendencia al predominio de un naturalismo reduccionista la que nos interesa resaltar aquí, en la medida en que tiene repercusiones directas e inquietantes sobre nuestra identidad humana. (p. 11)*

Podríamos decir, utilizando otra vez la terminología de Lakatos, que nos encontramos

con el núcleo duro del gran programa de investigación que estructura y orienta el sólido armazón intelectual de la hoja de ruta de la Antropología filosófica. Por eso,

*el hilo argumental que queremos seguir en este libro va a consistir precisamente en recorrer el conjunto de aspectos comparativos entre humanos y animales, desde las estructuras genética, cerebral, evolutiva, mental y comportamental, para advertir lo que nos acerca a los demás animales y lo que nos diferencia de ellos, y poder llegar a la conclusión de que la tesis humanista y antropocéntrica sigue teniendo mayores apoyos en los datos de la investigación científica que las tesis antropológicas contrarias.* (p. 12)

En 1928, el breve ensayo de Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* no solo aporta el fundamento racional de un modo diferente de aportar la identidad sobre el ser humano, sino que también supone un giro epistemológico radical que da lugar a la actual Antropología filosófica: esta se convierte en una disciplina autónoma que parte de los datos de las ciencias de la naturaleza (paleoantropología, prehistoria, ecología, evolucionismo), transita hacia las ciencias sociales y la historia de las culturas, deriva hacia la gran pregunta de las relaciones (que permanecen abiertas) entre biología y cultura y desemboca en las cuestiones técnico-científicas de la humanidad emergente en la que humanos y máquinas constituyen ya una trama interactiva emergente.

La antropología filosófica clásica del siglo XX está siendo sustituida por otra perspectiva de lo que significa la identidad del ser humano.

*La tendencia que va predominando y se va extendiendo, –prosigue Beorlegui– empujada por el prestigio aplastante del enfoque científico y de sus supuestas evidencias empíricas aportadas por su método empí-*

*rico y objetivo, es la que defiende que al ser humano hay que bajarlo del pedestal en el que se había situado (...). A fin de cuentas somos una especie animal más surgida del proceso evolutivo, y llamada a ser superada también, en un futuro no muy lejano, por otros modelos de humanidad, los hombres biónicos o ciborgs, o los robots inteligentes, andróides/ginoides, como defienden los denominados poshumanistas y transhumanistas.* (p. 18)

Estructurado en ocho extensos capítulos, los seis primeros (pp. 27–478) intentan aproximaciones interdisciplinares que tienen como eje las ciencias de la vida en un sentido amplio. En el primer capítulo (pp. 27–90) se centra en las aportaciones de la genética y también de la nueva disciplina biológica, la epigenética a la descripción de la identidad humana. El capítulo segundo (“El cerebro que nos posibilita ser y hacernos humanos”, pp. 91 a 150) está destinado a abordar la misma reflexión incluyendo los datos de las neurociencias abordando el espinoso tema de las diferencias cuantitativas y cualitativas con el resto de los seres vivos.

El capítulo tercero (“El proceso de hominización”, pp. 151–220) se aborda la identidad del ser humano desde los datos de la paleoantropología y de la biología molecular sistematizando lo que acertadamente se suele denominar el proceso de hominización, el estudio de los procesos biológicos que identifican la rama de los homínidos. Pero desde el punto de vista del autor – que compartimos – el proceso de la evolución biológica dio lugar a la emergencia de comportamientos que no son – desde nuestro punto de vista – reducibles a la mera biología (“El proceso de humanización”, capítulo cuarto, pp. 221–300).

La humanización, tal como ya apuntó Teilhard de Chardin, implica un “salto” cualitativo que nos describe como animal bio-cultural. Los humanos somos *la única especie que se halla troquelada por su propio entorno cultural* (p. 23).

Desde este diálogo biología-cultura es desde donde se entiende la mente humana en toda su complejidad (“La especificidad de la mente humana”, capítulo cinco, pp. 301-384), así como su estructura de comportamiento y la personalidad irreplicable de cada individuo, así como el conjunto de los elementos que configura cada cultura humana (“La estructura comportamental del ser humano”, capítulo sexto, pp. 385-478).

Pero en la actualidad los avances en el terreno de las biotecnologías, sobre todo las aplicadas al terreno interno de los humanos (antropotecnias), nos están confrontando con otro ámbito de comparación, con una era futura en la que se pretende poder superar la era de “lo humano” para situarnos en un mundo que muchos están llamando poshumano o transhumano (“El futuro de la evolución y de la especie humana, ¿Hacia una pos-/transhumanidad? capítulo séptimo, pp. 479-566).

Este capítulo séptimo se abre con un texto luminoso de Luc Ferry (su estudio *La revolución transhumanista* de 2017 es básico en el desarrollo de este nuevo paradigma) que acierta en la formulación del problema:

*En el fondo, siempre acabamos volviendo a la misma pregunta: ¿se trata de que lo humano sea más humano—es decir, mejor, ser más humano—o lo queremos deshumanizar, engendrando artificialmente una nueva especie, la de los poshumanos? (p. 479)*

Para Beorlegui,

*la especie humana es fruto del proceso evolutivo, pero es la única que es capaz de leer su propia estructura genética e introducir cambios en ella. (p. 479)*

Tal vez una de las aportaciones más iluminadoras (y didácticas) de Beorlegui es sistematizar el abanico de perspectivas pos- o transhumanistas en

*tres modos diferentes de interpretar la etapa histórica que se presenta ante nosotros: el poshumanismo zoocéntrico o biocéntrico, el poshumanismo biónico y el transhumanismo robótico o ingenieril. (p. 24)*

Con modestia, escribe Beorlegui (p. 502):

*Tratando de establecer cierta claridad entre ellos [los diferentes autores que tratan estas cuestiones], creemos que se pueden distinguir tres ámbitos de reflexión o de propuestas.*

El poshumanismo zoocéntrico o biocéntrico, defiende la superación de la etapa humanista o antropocéntrica (típico de la posmodernidad, como Lyotard, del estructuralismo como el de Foucault; el poshumanismo biónico o tecnológico (como el de Nick Bostrom, David Pearce, y otros eugenésicos), que persigue la mejora de lo humano utilizando las posibilidades que le dan las nuevas tecnologías, sin importarle que se difuminen las fronteras de lo humano y lo prehumano o animal; y la tercera perspectiva es la del trashumanismo robótico o ingenieril, que no pretende mejorar lo humano, sino superarlo con la construcción de humanos artificiales, los robots o androides/ginoides, que representan de algún modo una extensión de la humanidad. Encontramos aquí entre otros a D. M. MacKay, Hans

---

Moravec y Ray Kurzweil. Sobre todo este último ha desarrollado mucho el concepto de *singularidad*, que cobra fuerza en el debate (pp. 502–503).

Beorlegui, dado su talante dialogador y tolerante, intenta llegar en el capítulo 8 (“La naturaleza de lo humano, en discusión”, páginas 566–640) a una posible salida que, aceptando la realidad, sea razonable filosóficamente y conforme a unos valores éticos que se acepten desde una perspectiva cristiana.

Leemos en la Introducción al texto:

*Ante los graves y cercanos retos (tal vez inmediatos, podríamos añadir) que estos avances tecnológicos nos están proponiendo, tanto en el terreno tecnológico como en el ético, nos vemos abocados a plantearnos cuál es en definitiva la naturaleza o condición humana, en la medida en que desde ella tenemos que dilucidar la posibilidad o la necesidad de presentar una serie de límites o líneas rojas que se enfrenten a ciertas pretensiones utópicas de dejar las manos libres a todo tipo de propuestas eugenésicas y tecnorróbicas.*

Este será en contenido del capítulo octavo y último (p. 24). En el fondo de estas reflexiones (muy prudentes, sin duda, sin caer en alarmismos o catastrofismos) está el debate ya presente desde la filosofía griega: ¿quiénes somos los seres humanos? No es este el momento de resumir una densa reflexión que pecaría de reduccionista y dejamos a los lectores construir por sí mismos las respuestas coherentes.

El autor ha intentado –creemos que con acierto– presentar al final de cada uno de los extensos capítulos una bibliografía actualizada y selecta. Tal vez algunos echen de menos algunas obras que se consideran de impacto editorial hoy, pero agradecemos a Beorlegui el esfuerzo titánico de ofrecer al lector una orientación bibliográfica actualizada de las múltiples disciplinas filosóficas, científicas y teológicas que conspiran en la construcción interdisciplinar de la condición humana en la era tecno-científica.

[Leandro SEQUEIROS SAN ROMÁN]

ANNO 69  
DICEMBRE  
2018

12

La Chiesa in cammino con i giovani  
e per i giovani

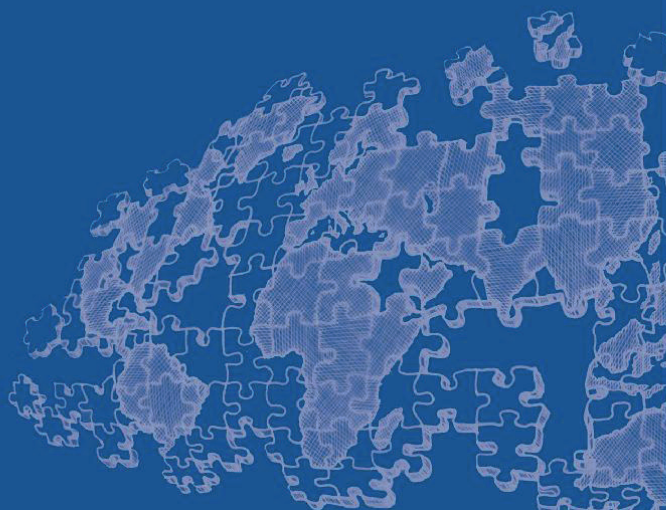
Unione Europea: il senso di un'elezione

Intervista ad Alberto Quadrio Curzio:  
l'economia, l'euro, l'Italia

Il documento della Rete CepEA  
sui cambiamenti climatici per la COP24

Quale futuro per la Chiesa cilena  
dopo la crisi degli abusi?

Le città italiane nei media  
tra stereotipi e analisi sociale



**aggiornamenti sociali**

orientarsi nel mondo che cambia

---

## RESEÑAS

---

### *Ciencias de las religiones y Teología*

BANCHOFF, T. y CASANOVA, J. (Eds.) (2016), *The Jesuits and globalization: historical legacies and contemporary challenges*. Washington D.C., Georgetown University Press, 299 pp.

Este libro es el resultado de un proyecto conjunto liderado por Berkley Center of Religion, Peace and World Affairs de la Universidad de Georgetown, en Washington D.C.

Thomas BANCHOFF es vicepresidente para el compromiso global de la Universidad de Georgetown y fundador y director del Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs de la misma universidad.

José CASANOVA es uno de los mejores académicos del mundo en el área de la sociología de la religión. Su obra más conocida, *Public Religions in the Modern World* (University of Chicago Press, 1994), se ha convertido en un clásico moderno en dicho campo de la sociología de la religión.

El autor de esta reseña tuvo la fortuna de escuchar a este último en directo con ocasión de su espléndida conferencia sobre el tema del libro, dictada en diciembre de 2017 en la sede de Sevilla (España) de la Universidad Loyola Andalucía.

Como indica José CASANOVA en el apartado conclusivo y sintético de esta publicación, todos y cada uno de los capítulos de este libro en colaboración se han centrado en dos preguntas esenciales, desde perspectivas temáticas, históricas, o regionales diferentes, a saber: ¿Qué nos enseña la

experiencia de la globalización acerca de los jesuitas? ¿Qué nos enseña la experiencia de los jesuitas acerca de la globalización?

Estos interrogantes dan cuerpo al esquema conceptual general de la obra estructurada históricamente en tres grandes “olas globalizadoras”.

Los primeros siglos de existencia de la Compañía, hasta su supresión en 1773 por el Papa Clemente XIV corresponden a la primera globalización moderna. En este periodo, la Compañía aprovecha como ninguna otra institución civil o religiosa, las oportunidades de expansión, y no sólo en sentido geográfico. En síntesis, esa globalización se materializa en los colegios y las misiones.

La segunda ola, es denominada *la fase moderna de la globalización*, marcada –entre otros rasgos– por las masivas migraciones hacia los Estados Unidos y los procesos de colonización en varios continentes, especialmente en África. Esta fase corresponde en la historia jesuita con el periodo que abarca desde la restauración de la Compañía en 1814 hasta más que mediado el siglo XX, hasta el Concilio Vaticano II. En esta fase los jesuitas no mantuvieron su anterior dinámica misionera de encuentro intercultural y se erigieron en defensores a ultranza del papado, antiliberales y anti modernos; y, de alguna manera, en la primera mitad del siglo XX, sucumbieron al moderno espíritu nacionalista. Perdieron significancia global y se identificaron con el proyecto de romanización católica global

---

y uniforme. Textualmente se acomodaron al espíritu nacional y burgués...

Por último, se menciona la *globalización de la era contemporánea*. Entre otros muchos rasgos globalizadores, a lo externo de la Compañía se produce la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que pone en primer plano la conciencia de ser parte de humanidad común, lo que representa de alguna manera la dimensión subjetiva de la globalización. Estos rasgos se refuerzan con el final de la guerra fría, la caída del muro de Berlín, etc. y con el enorme impulso de la revolución tecnológica y de las comunicaciones. Se configura así un mundo al que se puede considerar ya con razón una *aldea global*. Desde el punto de vista eclesial y jesuita, esta fase arranca del Concilio Vaticano II, con la apertura de la Iglesia al mundo moderno, el generalato carismático del Padre Arrupe y su impulso misionero global. Acometen, en palabras de Casanova: "una nueva transformación global" recuperando en buena medida su perfil crítico. A pesar de sus limitaciones y de su actual insignificancia numérica y política

*los científicos e historiadores globales han redescubierto a los jesuitas como una red global contemporánea... que puede ofrecer nuevas ideas en nuestra comprensión de los procesos de globalización históricos y contemporáneos.*

Repasemos brevemente el contenido de la publicación. Tras el prefacio se incluye una introducción sintética, "The jesuits and globalization", elaborada por los editores; un excelente resumen de todo el libro.

Siguen trece capítulos estructurados en dos grandes apartados.

La primera parte ("Perspectivas históricas") contiene siete análisis especializados de

las experiencias jesuitas de globalización correspondientes a las dos primeras etapas indicadas más arriba: "la temprana globalización" y "la moderna globalización". Incluye aportaciones monográficas de reputados especialistas sobre las experiencias misioneras en Asia (M. Anthony J. Ucerler SJ), sus debates en Asia contra la doctrina de la reencarnación (Francis X. Clooney SJ), los desencuentros con el Islam (Daniel A. Madigan SJ), las misiones en Ibero-América (Aliocha Maldavsky), la historia del anti-jesuitismo desde una perspectiva global (Sabina Pavone), la restauración de la Compañía también en su dimensión global (John T. McGreevy), y la educación jesuita y su relación con la globalización (John W. O'Malley SJ).

La segunda parte ("Retos contemporáneos"), como sugiere su título, aborda la historia de la orden en el marco de la globalización contemporánea que, partiendo de la segunda postguerra mundial, se adentra en la segunda parte del siglo XX. Un escenario que partía del "aggiornamento" teológico del Concilio Vaticano II. Se refuerza gracias al carisma del Padre Arrupe, al impulso de las Congregaciones generales 32 y siguientes y de los tres superiores generales que le siguieron, todos ellos procedentes a su vez de una praxis misionera global, y desemboca en la presencia de un Papa Francisco marcado por sus raíces ignaciano-jesuitas y defensor de la cultura del encuentro que supera particularismos y localismos. Los correspondientes capítulos 8 a 13 se detienen en aspectos tales como "el bien más universal" como concepto clave de la misión jesuita hoy (David Hollenbach SJ), su compromiso con la justicia social en América Latina (Maria Clara Lucchetti Bingemer), su dedicación al desarrollo humano en Asia (John Joseph Puthenkalam SJ y Drew Rau),

---

su opción por la atención a los refugiados (Peter Ballais SJ), su apuesta por la educación superior (Thomas Banchoff).

El capítulo 13 y último es una ajustada y rica síntesis de José Casanova, titulada: “Los jesuitas a través del prisma de la globalización, la globalización a través del prisma jesuita”.

En pocas palabras, esta obra podría ser catalogada como una aportación significativa de hermenéutica histórica. Pretende leer la historia, no como una mera sucesión de hechos, rigurosamente documentados, sino interpretándola a partir de los movimientos de fondo que los hechos revelan y en el contexto en que esos hechos se producen.

La obra responde de forma muy adecuada a las preguntas que se plantearon los editores al acometer este proyecto. Concluyen—creemos que sin pecar de triunfalismo— que los jesuitas fueron el primer grupo organizado de la historia para pensar y actuar globalmente, mucho antes de que existieran las condiciones globales actualmente vigentes capaces de sustentar tales prácticas.

Para lograrlo, sacaron gran partido a las oportunidades externas de que dispusieron: el fenómeno de la expansión colonial ibérica en las nuevas Indias, la globalización católica bajo el papado romano, y el humanismo renacentista cristiano cultivado de forma excepcional en los colegios, dotados de un modelo propio y sorprendentemente exitoso. Esas oportunidades estaban a

disposición de todos; los jesuitas supieron aprovecharlas, más que otros, a favor de su impulso misionero global que buscaba, ante todo, *la salvación de las almas, a mayor gloria de Dios*.

Pero también contaban con oportunidades internas, características de su espiritualidad y su posicionamiento en el mundo. La propia espiritualidad ignaciana, en su expresión más genuina, los Ejercicios Espirituales, promueve una visión universal, con un universalismo *a lo divino*, que llama a evitar el peligro siempre presente de eurocentrismo. Por otro lado, la organización jerárquica y centralizada de la institución, unida a una capacidad de adaptación a las circunstancias cambiantes del contexto (“según lugares, tiempos y personas”), proporcionaba a este cuerpo en misión una gran flexibilidad y acomodación. Por último, una tercera oportunidad interna consistía en su innata universalidad y conciencia global, favorecida por su fidelidad “católica” al Papa mediante el cuarto voto, desbordando los intereses nacionalistas de las monarquías absolutistas y abiertos a lo que podríamos denominar “catolicismos múltiples” a lo largo y ancho del globo.

La obra termina con una serie de inspiradoras “lecciones para hoy” en forma de preguntas; siendo quizá la conclusión teórica más decisiva: *...el carácter abierto y contingente de los procesos históricos mundiales*.

[José Juan ROMERO RODRÍGUEZ]

---

COMPTÉ GRAU, M. T. (2018), *Diez cosas que el Papa Francisco propone a las mujeres*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 85 pp.

La profesora COMPTÉ, de la mano de Francisco, reflexiona en estas páginas acerca del papel desempeñado por la mujer, en el pasado y en el presente, en la Iglesia Católica. La carta del Papa dirigida a la autora, que abre a modo de prólogo el libro, evidencia que nos hallamos ante una cuestión que apremia a la sociedad en general y a la Iglesia en particular:

*Me preocupa –dice el Papa– que siga persistiendo cierta mentalidad machista, incluso en las sociedades más avanzadas (...) Me preocupa igualmente que en la propia Iglesia, el papel de servicio al que todo cristiano está llamado se deslice, en el caso de la mujer, algunas veces, hacia papeles más bien de servidumbre que de verdadero servicio”.*

El planteamiento que hace la autora no elude los temas tradicionales de la denominada Teología de la mujer (María, modelo y madre, la maternidad, la mujer y la virtud del cuidado...), lo que podría conducirnos a descartar de inicio la lectura de la obra, dado el reduccionismo con que se han interpretado los títulos marianos y el carácter femenino en el discurso teológico y en la práctica eclesial a fin de que no se produjera ningún cambio sustancial en la Iglesia, y la participación de la mujer quedase reducida al silencio y la obediencia sumisa. Lejos de ello, Compte revisita los lugares comunes ofreciendo nuevos enfoques y, al mismo tiempo, presenta los retos actuales (diálogo con los feminismos, emancipación femenina, sexo y género...) como oportunidades para avanzar en un cambio necesario:

*La Iglesia no sólo tiene el derecho, sino también el deber, de decir una palabra y ofrecer propuestas de acción sobre estas y otras cuestiones relacionadas con la mujer. Debemos hacerlo desde el Evangelio, desde la vivencia comunitaria de la fe y desde la teología. Y debemos hacerlo en diálogo con el mundo, con las teorías que llevan decenios pensando desde la experiencia y con los movimientos de mujeres. Y esto significa dialogar con los feminismos.*

No obstante, las exigencias de cambio en la Iglesia respecto a la mujer no provienen de los progresos que la sociedad civil haya podido conseguir; las razones que justifican una verdadera participación de las mujeres son de índole teológica. Escribe COMPTÉ glosando las palabras del Papa:

*La fuente de los derechos y los deberes que deben serles reconocidos a las mujeres en el seno de la Iglesia no radica ni en las mediaciones feministas, como tampoco en la responsabilidad, ni en la maternidad. La fuente de los derechos y deberes de la mujer en la Iglesia es el Bautismo. La igualdad radical de todos los bautizados es la que da derecho a las mujeres a participar plenamente y sin discriminaciones en la comunión y en la misión de la Iglesia.*

Pero que la solución se encuentre dentro y no fuera de la fe no obsta para que Francisco, como subraya la autora, adopte en su discurso expresiones clave para las teorías feministas, ya que son categorías hermenéuticas que pueden contribuir a explicar *las siempre cuestionadas demandas de la liberación de la mujer*. El Papa habla de *culturas patriarcales, emancipación de la mujer y machismo*, pero lo hace desde el Evangelio tratando de responder a la demanda de justicia inherente al mismo. En este sentido, es mérito de estas páginas situar la reflexión y las propuestas del Papa en su justo lugar: asentadas en la

realidad, alejadas del impenetrable *genio femenino* (con el consiguiente peligro de idealización e irrealidad), y centradas en la antropología teológica, pero también en sus experiencias y en las condiciones, ya materiales ya espirituales, que mantienen el silencio de la desigualdad.

Así, el análisis de la situación “intra ecclesiam” que se desprende del planteamiento del Papa se convierte en una denuncia concreta, no escapista o desarraigada, de los modelos, prédicas y estructuras que favorecen el “statu quo”. En los diez capítulos que componen el libro COMPTE desglosa, siguiendo las palabras de Francisco hasta la fecha, algunos de los nudos que tejen la tela de araña que tiene atrapada a la mujer en un rol secundario en el seno de la Iglesia de Jesucristo. El tenor general de la obra trata de menoscabar esas características abstractas definidas como inmutables que, sustentadas en la diferenciación sexual, postulan diferencias jerárquicas, relaciones de poder y subordinación, sin percatarse de la reciprocidad (capítulo III: “Maternidad y paternidad guardan una relación de reciprocidad”; capítulo VII: “Distinguir, no separar”) y del sinsentido de un discurso que sostiene la dignidad de la mujer para, seguidamente, cerrar los ojos ante la realidad de las mujeres.

Sin pretender ser exhaustivos en la nómina de los temas analizados por la autora, encontramos comportamientos inveterados, que se heredan de generación en generación: las relaciones de servidumbre entre el clero y la vida religiosa femenina (capítulo IV). Encontramos mentalidades excluyentes que se amparan en una supuesta exégesis bíblico-teológica mezclada con tópicos sobre la mujer que caen por su propio peso: la mujer tentadora, la mujer seductora,

amenaza del celibato, Eva vs. la Virgen, el rechazo del cuerpo de la mujer (con todo lo que conlleva...); en definitiva, la pretendida incapacidad moral e intelectual derivada de la débil naturaleza femenina. El capítulo V se ocupa del tema y recoge las perspicaces palabras del Papa comentando el libro del Génesis. Encontramos discursos ahistóricos, por ejemplo, aquellos que contemplan la emancipación de la mujer como fuente de problemas. Las palabras del Papa, que son inequívocas, tienen acogida en el capítulo VI. Estos planteamientos ahistóricos son fruto, en muchos casos, de la sublimación femenina. La figura de María ha sido a lo largo de la historia de la Iglesia un caso paradigmático. En el capítulo II (“María es modelo y madre de la Iglesia”) Compte se detiene en el discurso del Papa ante la Morenita de Tepeyac, en el año 2016. En la línea del Magnificat, Francisco reivindica la imagen de María cuando alude al mestizaje, a la simbología cultural de los pueblos indígenas, a los sufrimientos padecidos, a la exclusión, a la justicia...

Finalizamos con unas palabras de la autora que resumen el cariz de las páginas reseñadas:

*La revisión de estas cuestiones es una tarea eclesial que exige la presencia activa de las mujeres y una sana autocritica que reconozca la existencia de comportamientos machistas y misóginos, que supere los determinismos biológicos que van contra la realidad y contra la razón, y, ¡cómo no!, que postergue de una vez por todas expresiones tan poco amigables como ‘virilización’ o ‘masculinización de la mujer’ y ‘machismo con faldas’ cuando se reivindica algo tan justo como los derechos de igualdad de la mujer.*

[Pilar PENA BÚA]

---

ESTRADA DÍAZ, J. A. (2018) *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad*, Madrid, ed. Trotta, 216 pp.

El texto que reseñamos, cuyo autor es Juan Antonio ESTRADA, filósofo y teólogo jesuita, así como catedrático emérito de la universidad de Granada, aborda un tema que recuerda a la frase de Nietzsche, pero va más allá, pues se centra en explicar por qué se puede hablar del plural, "las muertes", al considerar que, según el punto de vista que se adopte al plantear este tema, no se puede hablar en singular.

Así, en un recorrido que abarca esos diferentes puntos de vista, Estrada intenta explicar cada una de esas "muertes" para terminar concluyendo si es posible creer después de las muertes de Dios. De esta forma, después de una introducción, el texto se organiza en los cinco capítulos siguientes, además de la mencionada conclusión:

1. Las muertes de Dios en la filosofía.
2. La crisis del monoteísmo bíblico.
3. La cruz y la muerte de Dios.
4. La resurrección y la muerte de Dios.
5. Humanismos y espiritualidades sin Dios.

En la introducción, el autor indica que el contexto actual exige

*preguntarse por Dios y criticar las respuestas, ..., replantear los conceptos teológicos y determinar el carácter simbólico de las afirmaciones trinitarias...*

Con este punto de partida cree necesario recuperar la fe en Jesucristo, volviendo al Jesús histórico, pues el cristiano no cree simplemente en Dios, sino que tiene fe en Jesús;

*no se trata sólo de que Dios se haya encarnado en Cristo, sino de que la humanidad de Jesús es el fundamento para hablar de quién y cómo es Dios.*

En definitiva, este texto es una de forma explicar cómo los cristianos, manteniendo una opción personal arriesgada, pueden dar razones de su fe y responder a la crítica histórica.

En el primer capítulo ("Las muertes de Dios"), el texto se centra en los cambios ideológicos que han facilitado la crisis de la fe en Dios, partiendo de las distintas aportaciones de las corrientes filosóficas que han ido "desmontando" la religión cristiana. Comienza con Kant, que plantea la imposibilidad de conocer la esencia de Dios pues, aunque este autor no desarrolló una filosofía de la muerte de Dios, puso las bases del sistema de autonomía del hombre que llevó a la crisis de la metafísica, del teísmo y de la fe religiosa. Así, Estrada concluye que

*según Kant, para que la moral y la vida tengan sentido hay que recurrir a Dios, indemostrable en cuanto realidad, pero imprescindible como ser necesario para que la vida valga la pena y la moral tenga validez.*

A Kant le sigue Hegel que, tras la expulsión de Dios de la experiencia, propició la idea de apropiarse y secularizar los contenidos cristianos, poniéndolos al servicio de la razón. Hegel intentó dar un nuevo fundamento a la moral y al sentido de la vida, partiendo de la presencia divina en lo humano. A continuación de Hegel, Estrada analiza el pensamiento de Ludwig Feuerbach, para el que el hombre no se crea a imagen y semejanza de Dios, sino que es éste una construcción humana en la que se proyecta, además de considerar que debe superarse la

teología con la ciencia, el arte, el encuentro sexual y la política.

El siguiente autor analizado es Nietzsche, cuya frase *Dios ha muerto* ha gozado de amplia difusión. Este filósofo dio un paso más al atacar a un Dios, que, según él, mantenía al ser humano en la minoría de edad y enajenaba al ser humano de lo terreno y de lo histórico. Indica Estrada que

*Nietzsche inspiró la postmodernidad con su denuncia de la no fundamentación última de los valores cognitivos (en torno a la verdad), morales (acerca del bien) y estéticos (sobre la belleza). Había que asumir el vacío de los valores (nihilismo pasivo) y construir creativamente alternativas (voluntad de poder y nihilismo activo).*

El último filósofo considerado por Estrada es Heidegger, que con su crítica al Ser supremo de la teología filosófica y del cristianismo hizo plausibles el ateísmo y el agnosticismo:

*Heidegger está cercano al eslogan de Goethe de que quien tiene filosofía no necesita religión.*

El segundo capítulo es el que se refiere a "La crisis del monoteísmo bíblico". En él, el autor hace un conciso recorrido por la historia del concepto de Dios en el pueblo judío, origen del cristianismo. Pone de manifiesto que, para el judaísmo, la fe configura la historia, en el sentido de que toma como datos históricos hitos que no siempre acaecieron.

De la lectura de este capítulo se deduce que la Biblia, base del judaísmo, se ha desmitificado al aplicarse el método histórico-crítico, que ha mostrado como algunos de sus relatos eran inverosímiles. Esto ha llevado a un acercamiento racional a las Escrituras, pero también ha traído consigo

que el Dios de la Biblia pierda credibilidad, por lo que sólo caben dos opciones:

*el escepticismo o la decisión existencial de fe ante una oferta literaria de sentido. Se trata de una interpretación de la vida y de la historia desde una fe en Dios no demostrable.*

Porque la Biblia es una creación religiosa, ciertamente, pero ofrece una hermenéutica de la vida y una representación de Dios.

El tercer capítulo ("La cruz y la muerte de Dios") se centra en la cuestión de cómo el ajusticiamiento de un inocente, se convierte en un hecho salvífico, pasando además por el hecho de que en esa circunstancia, Dios está ausente y no interviene, lo que puede considerarse como una respuesta válida a los interrogantes ante el sufrimiento y el mal. Esto último es el punto de partida para que el autor haga un análisis detallado del problema del mal en el mundo, la exigencia de justicia por parte de los oprimidos y cómo la misericordia y el perdón es la gran revelación divina de la cruz. En este punto, Estrada concluye que

*Dios es responsable último de la creación, pero no está detrás de cada acontecimiento ni es su causa última.*

Tampoco interviene en la crucifixión, no impone su voluntad, sino que este es condenado como consecuencia de su modo de vida.

Juan Antonio Estrada aborda seguidamente en el capítulo cuatro ("La resurrección y la muerte de Dios") otro aspecto de la muerte de Dios: la resurrección de Jesús. Para ello parte del hecho de que Jesús ha sido a lo largo de los siglos un referente por su forma de vivir, sus juicios, sus valores, su proyecto de cambio de la sociedad y la religión, por

---

lo que su muerte debe tener un sentido y debe justificarse, siendo esto lo que explica la resurrección (la cual debe siempre ser considerada dentro de su contexto judío, religioso, cultural e histórico).

Ante este hecho, Estrada da a entender que la narración de los evangelios no es exactamente la narración de un hecho histórico, sino que está condicionada por las necesidades de las comunidades para las que fueron redactadas. Así, analizando los planteamientos de los evangelistas en el momento de narrar los hechos que vivieron, se desprende según él que, con independencia de lo que cuentan, el hecho que narran transformó sus vidas, coincidiendo en que Jesús vive y está con Dios; esto es lo que todos afirmaron y testimoniaron, no la resurrección en sí.

Relacionado con esto se encuentra el análisis que hace el autor de la versión de San Pablo; según él, San Pablo no habla de la resurrección en sí misma, sino que se refiere siempre a las consecuencias que tuvo para él y de la nueva teología que genera. Por otro lado, es la versión de San Pablo la que se ha impuesto en la historia de la religión cristiana, instaurando

*una nueva teología de la muerte de Dios, cuya influencia se ha impuesto hasta nuestra época. La resurrección confirmó al Jesús de la historia que hizo de toda su vida una entrega y un sacrificio, Pablo la vio como sancionadora expiatoria de su muerte. Se puede hablar de una nueva "muerte de Dios", en la que la teología que impulsó supuso una regresión y en parte una vuelta al Antiguo Testamento.*

En el último capítulo, Estrada aborda los Humanismos y espiritualidades sin Dios. Indica que las ideas de los filósofos antes comentadas son el origen del agnosticismo,

del ateísmo humanista y de la crisis de la ética y de la metafísica que nos conducen a las distintas versiones de la muerte de Dios que encontramos hoy, a lo que se añade que las estructuras y doctrinas vigentes de las iglesias son obsoletas, no adecuándose a la situación actual. Todo lo anterior explica la existencia de un "humanismo laico", en el que lo importante es la persona, mientras que las religiones sobran.

En este capítulo también se analizan los humanismos y las espiritualidades laicas que, junto a los intentos de transformar al cristianismo, pretenden apropiarse de sus contenidos, rechazando las referencias a Dios (otra forma de muerte de Dios) y a cualquier instancia sagrada, primando la espiritualidad sobre la religión. Y también se estudian las espiritualidades religiosas sin Dios, afirmando que las

*religiones, en concreto el cristianismo, no han sido pasivas ante los cambios. Han asumido los presupuestos sociales, culturales e ideológicos de la muerte de Dios y han buscado adaptarse a la nueva situación.*

Alude a la creciente atención que reciben hoy las religiones asiáticas, en especial, las corrientes hindúes y budistas, en las que prima la espiritualidad a la que antes hacíamos referencia, estudiando las diferencias entre los presupuestos de estas corrientes orientales y la filosofía clásica occidental y la religión.

Cabría preguntarse si sería posible una cierta unificación entre esta mística oriental y la cristiana, a lo que Estrada indica que ambas pueden enriquecerse mutuamente, aunque se corre el peligro de que lo que comienza como un acercamiento de tradiciones pueda degenerar en una confusión de identidades. Hay que tener en cuenta

que no se puede prescindir de un Dios personal en la mística cristiana, cosa que no se produce en las corrientes orientales; también es cierto que la tradición oriental puede aportar su manera de captar la realidad que se ha desatendido en occidente, por lo que puede pensarse que ambos se pueden complementar, pero no se puede sustituir uno por otro sin que se deformen.

El libro termina con un importante capítulo a modo de conclusión, preguntándose: ¿Crear en Dios después de las muertes de Dios? Quizás la mejor respuesta sean las propias palabras del autor:

*Cuando se diluye la creencia en Dios y pierden plausibilidad sus imágenes tradicionales, hay que volver al Jesús histórico y desde él, entender las cristologías. El cristiano no cree simplemente en Dios, sino que tiene fe en Jesús y en su proyecto de vida, con el que se identifica. La crisis*

*divina y las diversas formas de la 'muerte de Dios' deben redundar en una mayor vinculación a Jesús, que es una persona real e histórica. No se trata solo de que Dios se haya encarnado en Cristo, sino de que la humanidad de Jesús es el fundamento para hablar de quién y cómo es Dios. La fe mantiene su carácter de opción personal arriesgada y los cristianos que se identifican con la cosmovisión de Jesús, asumiendo el carácter arcaico e histórico de sus expresiones, pueden dar razones de su fe y responder a la crítica histórica.*

Como vemos, aunque se produzcan diferentes muertes de Dios, no es posible dar una respuesta demostrable, pero sí al menos argumentos para apoyar la opción personal de la fe. Por lo tanto, la lectura de este texto es de interés tanto para creyentes como para quienes no lo son.

[M<sup>o</sup> Carmen LÓPEZ MARTÍN]

## Derecho

MÁRQUEZ PRIETO, A. (coordinador) (2017) *Justicia relacional y principio de fraternidad*, Pamplona, ed. Aranzadi, pp. 388.

Para aclarar el contenido del libro, tomamos la exposición que figura en la solapa del mismo:

*Esta obra colectiva ofrece el resultado del trabajo llevado a cabo por una red internacional e interdisciplinar. Los autores, expertos en distintas disciplinas del Derecho, o en otras ramas de las Ciencias Sociales... son investigadores de la Universidad de Málaga, el Instituto Universitario Sophia (Florencia), la Universidad Autónoma de Barcelona, la*

*Universidad Internacional de Cataluña y la Montclair State University (Nueva Jersey). En la primera parte de la obra se aborda la fraternidad en el contexto interdisciplinar de las Ciencias Sociales; en la segunda parte se presenta el enfoque de justicia relacional con orientación primordial a un contenido verdadero y sustancial de justicia, exponiendo las notas características de esta línea de investigación, y destacando la confluencia con el principio jurídico-político de fraternidad; finalmente se lleva a cabo, en la tercera parte, un análisis de justicia relacional, aplicado a diversos supuestos y sectores del Derecho.*

En primer lugar, intentaremos aclarar el concepto de “justicia relacional” a partir del escrito del propio coordinador A. MÁRQUEZ PRIETO:

*La propuesta que venimos planteando... consistente en abordar la idea de justicia como resultado emergente de la relación jurídica... En lugar de considerar la justicia como un <input> del Derecho, camino que tras el fin de la modernidad se ha relevado impracticable, esta propuesta busca la justicia... entre los componentes o elementos de la relación, recurriendo para ello al enfoque relacional sociológico, centrando el análisis de la justicia en la relación jurídica inter-subjetiva... abordando su consideración propiamente humana (pp. 149–150). Nuestra propuesta de justicia relacional consiste en una búsqueda de la justicia desde una consideración sustantiva y amplia... siendo su rasgo más general... el hecho de estar centrada en el comportamiento de los sujetos. Se deducen caracteres que pueden sintetizarse así: 1) la superación de una visión jurídica unidimensional, que aporta una mejor comprensión de los contenidos de justicia; 2) el análisis de los vacíos de justicia desde una visión tridimensional y dinámica y 3) profundización en la socialidad de las relaciones jurídicas, lo que lleva a una confluencia con el principio jurídico-político de fraternidad. (pp. 160–161)*

Sobre el segundo componente del título: “Principio de fraternidad”, tomamos un párrafo del artículo de GARCÍA LIZANA (“Codicicia y fraternidad en la gran recesión. Apuntes para una reflexión sobre política económica”):

*La fraternidad, en la medida que predispone los ánimos hacia la cooperación y el servicio del bien común, influye favorablemente sobre el funcionamiento económico al estimular tanto la oferta como la demanda; así como también favorecer la reducción de las tasas de pobreza y exclusión. (p. 42)*

Aplicando este principio a la situación actual, GARCÍA LIZANA sugiere lo siguiente:

*sería preciso modificar los patrones de conducta de los sujetos que intervienen en el proceso... potenciar y reforzar la presencia del sector no lucrativo... asumiendo la modificación del modelo tradicional de la economía mixta... incorporando un nuevo sumando (estado+mercado+voluntariado)... dado que también los responsables del tercer sector podrían verse abocados por las circunstancias a comportamientos de tipo utilitario y personal..., y no fraternales..., se requerirían dos líneas adicionales... un sistema de poderes compensadores, que contrarresten las desviaciones que pudieran producirse... y tener en cuenta en la acción política la coexistencia de diferentes motivaciones en el ámbito económico. (p. 41)*

Veamos de que tratan los demás capítulos según se recoge en la Introducción. Reproduciremos en gran parte de forma literal las palabras del coordinador como principal responsable del estudio.

El capítulo 3 “La prosocialidad como valor y metodología para la fraternidad. Una mirada preventiva a los conflictos y delitos” de R. ROCHE y P. ESCOTORIN analiza precisamente la relación de la fraternidad con la prosocialidad. Dice así:

*La Prosocialidad, entendida como una vía eficaz para mejorar las relaciones interpersonales y sociales, con un gran potencial en la prevención de violencias, agresiones o conflictos. Los comportamientos prosociales favorecen a otras personas o grupos, aumentando la probabilidad de generar una reciprocidad positiva de calidad y solidaria. (p. 19)*

El capítulo 4 “Multicultural Organizational Consultation: A vehicle for disseminating fraternity in the workplace” de D. MARTINES

propone una herramienta adecuada para difundir el valor de la fraternidad.

*Una interesante herramienta, adecuada para difundir, a nivel profesional, el valor de la fraternidad... interviniendo en organizaciones a través de la técnica MOC (Multicultural Organizational Consultation), que no solamente permite el tratamiento y desarrollo de la fraternidad en el lugar de trabajo..., sino que dicha técnica se caracteriza por centrarse en la relación profesional voluntaria entre dos expertos. (pp. 19 y 20)*

El capítulo 5 “Trazos de fraternidad en el ethos filosófico-religioso oriental” de J. AGUILAR GÓMEZ se refiere al

*comportamiento que, en el terreno social, económico y político, ha sido propuesto en Oriente por parte de sabios que han iniciado las diversas tradiciones filosófico-religiosas. (p. 20)*

El capítulo 6 “Giustizia e relazione. Una riflessione a partire de Socrate” de M. MARTINO parte de la figura de Sócrates, quien

*ha pensado y experimentado una posibilidad de unidad y distinción –en perfecta armonía– entre lo ético y lo jurídico, la rectitud y la legalidad... el estudio sigue preguntando cuál será esa relación compleja que está en el contexto y en la base de la justicia, mostrando progresivamente la idea de fraternidad, con el pudor del que desvela lo que es difícil captar. (p. 21)*

El capítulo 7 “La justicia en el antiguo Israel: un apunte sobre la justicia relacional” de J. M. SOUVIRÓN MORENILLA. Se indica en la Introducción:

*Tanto el trabajo de reflexión profunda acerca de la justicia en general, y su concreción en el enfoque de justicia relacional, como el tratamiento de la justicia en el antiguo Israel... constituyen un filón que se presta*

*al debate doctrinal para poder extraer de él una comprensión más amplia y profunda. (p. 23)*

El capítulo 8 “Justicia relacional: enfoque, línea y método” del propio coordinador A. MÁRQUEZ PRIETO recuerda que

*para restablecer la justicia material se ha de superar la pura justicia legal sinalagmática, orientándose generalmente esta fórmula a la reconciliación y renovación de la relación jurídica originaria, lo que exige el perdón y la gratuidad, es decir, valores que beben directamente de la fuente de la justicia, en conexión con la relación interpersonal subyacente. (p. 24)*

El capítulo 9 “La labor de la jurisprudencia italiana en la consecución de la justicia relacional del contrato” de R. CARO GÁNDARA se centra en el derecho contractual italiano.

*El estudio aborda los casos en que la disparidad de posiciones entre las partes contractuales impide la negociación auténtica y genuina en un plano de igualdad (que asegura el equilibrio entre los propios intereses y la cesión a las necesidades o pretensiones del otro), lo que constituye un vacío de justicia (a la vez en las dimensiones de reciprocidad e institucionalidad), quedando el contrato <herido de muerte>. (p. 25)*

Para asegurar la justicia contractual se apunta la solución

*del recurso a cláusulas generales previstas legalmente, dirigidas a orientar el comportamiento de las partes (principalmente la equidad y la buena fe). (p. 25)*

El capítulo 10 “Replanteamiento jurídico de los fundamentos y finalidades de la política activa de empleo desde el enfoque de justicia relacional” de M. SALAS PORRAS alude a

*la preocupación por analizar la justicia o injusticia presente en las relaciones jurídicas*

---

de protección por desempleo y de activación del empleo. (p. 26)

*El capítulo va analizando un gran número de vacíos de justicia, a los cuales la autora ofrece posibles soluciones desde el enfoque de justicia relacional, en el contexto de los retos que plantea la era de la digital-robotización. (p. 26)*

El capítulo 11 “Medio ambiente y justicia relacional” de M. R. ZAMORA ROSELLÓ parte

*del medio ambiente como bien común, se analiza la configuración, y mejora paulatina, del modelo normativo, abriendo cada vez más posibilidades de cooperación, reconociéndose cada vez más la sinrazón de un modelo de crecimiento insostenible, lo que ha permitido, por ejemplo, el Acuerdo de París, como hito importante de colaboración mundial. (p. 27)*

Por nuestra parte, apuntamos que es una pena que algunos líderes actuales hayan puesto en cuestión este valioso planteamiento.

El capítulo 12 “Modelos de organización-gestión en prevención de riesgos laborales y reciprocidad: trabajadores con discapacidad” de J. L. RUIZ SANTAMARIA

*analiza las modalidades más representativas de organización y gestión de la prevención de riesgos laborales, identificando en los mismos sus insuficiencias –verdaderos vacíos de justicia– para dar una respuesta adecuada a las necesidades del trabajador con discapacidad en materia de seguridad y salud en el trabajo. (p. 27)*

El capítulo 13 “El modelo europeo de protección de los consumidores y usuarios en materia de cláusulas abusivas como paradigma de la aplicación práctica de un enfoque relacional de justicia” de F. VIGO SERRALVO. El autor

*aborda la legislación de protección de consumidores y usuarios frente a cláusulas abusivas, con un tratamiento detallado de la jurisprudencia existente al respecto, logrando el objetivo pretendido de profundizar en la factibilidad del método de análisis de justicia relacional. (p. 28)*

El capítulo último, número 14, “La posible utilización de las TIC para el análisis de la justicia relacional: la negociación de buena fe en el caso de los despidos colectivos” de L. ARAGÜEZ VALENZUELA

*analiza la negociación en los casos de despidos colectivos, en los que la actuación de las partes queda sujeta por ley a la obligación de buena fe. Esta realidad le sirve a la autora para indagar las posibilidades de aplicación de las TIC al análisis de la justicia relacional. (p. 28)*

Como vemos un conjunto de capítulos de contenidos muy diversos pero que en último término todos tienen como objetivo final el análisis de los términos del título: *la justicia relacional y el principio de fraternidad*. Dirigido en especial a expertos en estos temas, los autores han considerado que no eran necesarias definiciones de los conceptos que son bien conocidos de los especialistas.

En resumen, un escrito muy extenso que valoramos muy favorablemente.

Por otra parte, la justicia y la fraternidad son principios muy cercanos a la línea editorial de la *Revista de Fomento Social*, por lo que nos ha parecido que este libro puede interesar a nuestros lectores, justificando claramente la redacción de una reseña.

[Adolfo RODERO FRANGANILLO]

## Economía

LE GOFF, J. (2014) *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 176 pp.

J. LE GOFF, de nacionalidad francesa, ha sido una autoridad en la historia de la Edad Media, sobre todo a lo que se refiere a la economía y a los economistas (siguiendo la terminología actual); profesor e investigador ha publicado un número muy elevado de libros y artículos; fue miembro del Partido Socialista francés; murió en 2014, el mismo año en el que se publicó la edición española de esta obra.

Este breve pero muy interesante libro de historia económica tiene en su contraportada un párrafo explicativo de su contenido que reproducimos por su exactitud y claridad:

En *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, el gran historiador francés Jacques Le Goff estudia una de las figuras más características y atractivas de la Cristiandad medieval, mostrándonos la actividad del mercader-banquero del Occidente europeo entre los siglos XI y XV, desde su trabajo en el mercado hasta sus relaciones sociales, sus ideas políticas, creencias religiosas y gustos artísticos. En este ejercicio modélico de la “nueva historia” –cuyo objetivo es integrar lo individual con lo colectivo, lo político con lo social, económico y cultural, en pos del ideal de una “historia total”–, y al reclamar “el derecho a la historia” de los mercaderes y banqueros medievales, Le Goff reivindica una imagen distinta de la Edad Media occidental, no solo hecha de campesinos, monjes y caballeros, sino también de otros personajes, precursores indiscutibles de la modernidad.

Durante su lectura, no hemos podido por menos de recordar los manuales de Historia

Económica que se utilizaban en los años cincuenta en las facultades de Ciencias Económicas españolas; estos últimos se limitaban con frecuencia a las producciones de bienes, el comercio, las guerras y otras circunstancias con proyección en lo económico y poco más; se aludía a los sistemas económicos pero sin llegar a un análisis suficiente. Este libro es una muestra de los enfoques actuales de la historia económica que no pueden ignorar la sociedad y la vida de los hombres que protagonizaron la economía de su tiempo.

El propio autor indica ciertas limitaciones del estudio:

—Se limita a los mercaderes de la baja Edad Media, renunciando a los de la Alta Edad Media. El mercader bizantino, el eslavo y sobre todo el musulmán están ausentes del estudio. Esto quizás explique que casi no aparezca el nombre de España, aunque la actividad del préstamo tuviera una gran importancia en nuestro País.

—El análisis se refiere casi exclusivamente al mercador italiano y al hanseático ya que fueron los que concentraron, e iniciaron, la actividad comercial y bancaria. El número más elevado de documentos e investigaciones explica, según Le Goff, que exista un cierto desequilibrio en favor del italiano.

Así mismo, no debemos olvidar que la banca, tal como la conocemos ahora, no existió a lo largo de estos siglos, aunque los mercaderes tuvieron una actividad bancaria indiscutible, lo cual aparece en muchos párrafos. Pero si buscamos una historia de la banca no la vamos a encontrar aquí.

El libro se compone de cuatro partes, a las que vamos aludir brevemente:

---

1. La actividad profesional. Distingue el mercader itinerante del sedentario. Para el primero fueron importantes las rutas tanto las terrestres como las fluviales y las marítimas, así como las ferias a las que acudían. Sobre los sedentarios, subraya la importancia del contrato (la "commenda") y los fuertes lazos de los mercaderes con los poderes políticos (el "príncipe"). Se detiene también en la mejora de los métodos que se fueron alcanzando: los seguros, la letra de cambio (con características idénticas a los de estos instrumentos durante el siglo XX) y la contabilidad. Le Goff completa esta parte afirmando que el mercader tuvo un carácter precapitalista que en ciertos aspectos se le podría considerar ya como un capitalista.

2. El papel social y político. En cuanto al papel social, observa la incorporación de algunos mercaderes a la nobleza por medio de uniones matrimoniales; en otros casos permanecen en las clases populares pero manteniendo un fuerte dominio sobre los "obreros"; y algo parecido aparece en la relación con los campesinos por parte de los mercaderes terratenientes. En el terreno político, los mercaderes trataron a veces de conseguir un cambio de las estructuras del poder pero manteniendo sus privilegios; estudia sus relaciones con los "príncipes" lo que fortaleció su poder político. No llega a afirmar que existiera una clase burguesa formada por los mercaderes, aunque sí indica que existió una unidad entre ellos.

3. La actitud religiosa y moral. En este largo apartado, Le Goff expone en primer lugar, la actitud inicial de la Iglesia de condena de la actividad de los mercaderes y por lo tanto del lucro; sin embargo esta condena fue poco a poco sustituida por una cierta tolerancia e incluso de una defensa del mercader por parte de la Iglesia que necesitaba su apoyo económico, por ejemplo, para la financiación

de las Cruzadas; apareció en esta época una tímida ética de los negocios, siendo muy relevante la figura del mercader como un cristiano más (alude a la limosna, su aportación a la Iglesia, etc.), si bien recuerda que se fue iniciando una cierta laicización de la sociedad, en lo cual el mercader tuvo un papel importante. Este apartado contiene, como vemos, una crítica fuerte de la Iglesia.

4. El papel cultural. Aparece en primer lugar, la laicización de la cultura en la cual, repetimos, tuvo un papel protagonista; se refiere a la escuela laica, la evolución de la escritura, de la aritmética, de la geografía, etc.; comenta también sus actividades de mecenazgo y su papel en la cultura burguesa, en la que ocupan un papel señero la arquitectura, la pintura, la literatura, etc. Al final, aparece un párrafo que señala claramente al mercader como protagonista de la civilización urbana:

*Ahí, en ese escenario urbano que ha llegado hasta nosotros, es donde tenemos que representarnos al gran mercader de la Edad Media. Despidámonos de él viéndole atravesar una plaza de Florencia en el célebre fresco de la capilla Brancacci. Vestido con suntuosidad, se adelanta orgullosamente entre el monumental decorado de la Florencia del Quattrocento que tanto le debe y el edificante grupo de San Pedro curando a Tabitha. Ahí es donde tenemos que saludarle por última vez, entre su gloria y su vanidad. (p. 167)*

Tiene una larga bibliografía, en la que su nombre sólo aparece una vez (prueba de la ausencia de protagonismo del autor) y en la que no figura ningún autor español.

Libro apasionante que, aunque no somos especialista en este tema, valoramos muy positivamente.

[Adolfo RODERO FRANGANILLO]

---

## NOTICIAS

---

AA.VV. (2018) *Anuario Económico de Córdoba 2017*, Córdoba, Edita Diario Córdoba, 200 pp.

Un año más se publica el *Anuario Económico de Córdoba*, en este caso para analizar lo sucedido en el 2017; la edición, como en los casos anteriores, ha correspondido al Diario Córdoba, con el patrocinio de la Universidad Loyola Andalucía, de la Diputación de Córdoba y de la Caja Rural del Sur. Los coordinadores han sido Francisco Expósito y Florencio Rodríguez. El consejo asesor ha estado formado por Gabriel M. Pérez Alcalá, José Javier Rodríguez Alcaide, Pedro Caldentey, Francisco J. Bocero de la Rosa y Fernando Fuentes. Los numerosos artículos que contiene la obra han sido redactados por profesores de la Universidad Loyola Andalucía y de la Universidad de Córdoba, así como periodistas del Diario Córdoba y otros profesionales de la economía.

El libro se ha centrado en la economía cordobesa, con algunas referencias a la economía española e incluso a la internacional. El subtítulo que aparece en la portada es *La crisis diez años después*. Se incluyen también las siguientes frases:

¿Ha encontrado Córdoba su hueco para aprovechar las oportunidades de la crisis? Le economía digital, el conocimiento y la innovación marcan las pautas del futuro. En su décimo aniversario, la crisis ofrece una mirada/balance desigual, con un lastre social de desempleo todavía lejano de superar, pese a datos alternativos como el espectacular crecimiento de las exportaciones.

Como vemos, la pregunta inicial no queda respondida; hay que acudir a las aportaciones interiores para llegar a un juicio sobre el comportamiento de la economía cordobesa durante los años de la crisis.

La obra sigue el esquema de las publicaciones anteriores. En primer lugar, figura la "Presentación", con artículos de los responsables y de las autoridades. Francisco Luis Córdoba, director del Diario Córdoba, titula "La Córdoba que no vuelve"; su visión de la economía cordobesa es mediamente positiva pero apunta la ausencia de un nuevo modelo productivo. Antonio Ramírez Arellano, consejero de Economía y Conocimiento de la Junta de Andalucía escribe sobre "La imagen real de la economía andaluza", destacando el elevado número de iniciativas emprendedoras nacidas en Andalucía. Gabriel M. Pérez Alcalá, Rector de la Universidad Loyola Andalucía, titula su aportación: "Decadencia", afirmando que Córdoba está en decadencia, si bien considera que todavía se está a tiempo de pararla. Antonio Ruiz Cruz, Presidente de la Diputación de Córdoba, se centra en los "Desafíos y cambios en la provincia", apuntando que los desequilibrios se están reduciendo, aunque existen todavía importantes desafíos. Isabel Ambrosio, Alcaldesa de Córdoba, al aludir al "Conocimiento al servicio de la sociedad", destaca el papel del Parque Tecnológico Rabanales 21 en la creación de riqueza. José Luis García-Palacios Álvarez, Presidente de la Caja Rural del Sur, indica en su artículo "Compromiso de Caja Rural del Sur con Córdoba", que esta entidad está plenamente comprometida con la provincia de Córdoba.

---

La parte segunda se titula "Las claves". El artículo de Manuel Alejandro Cardenete, titulado "2018, crecimiento sostenible" se refiere a la previsión del comportamiento de la economía en el ámbito internacional, en el español y el andaluz; y destaca lo siguiente:

*Según las estimaciones, este año será el primero, desde el desencadenamiento de la crisis, en el que la economía mundial se aproximará a operar a plena capacidad.*

Hay artículos de Pedro Caldentey sobre el necesario protagonismo de España en la Unión Europea; de Felisa Becerra sobre el crecimiento de la economía andaluza en 2017; de Francisco Expósito sobre la falta de convergencia de la economía cordobesa; de Fernando Fuentes que considera que la provincia se mantiene estable, subrayando los efectos negativos de la crisis catalana; de Melania Salazar, que estudia el mercado de trabajo, aludiendo al sector de la construcción; de Francisco Expósito, aparece otro artículo sobre el crecimiento del número de autónomos en la provincia; de Araceli de los Ríos, que valora como medianamente aceptable la economía de Córdoba en el marco, más amplio, de España y Andalucía; de Francisco Expósito que subraya la espectacularidad del crecimiento de las exportaciones cordobesas; de Eduardo Moyano que estudia la política agraria común post-2020 que presenta una gran incertidumbre; de M. Carmen López y Francisco Expósito sobre el panorama financiero en el que se observa una cierta contracción en Córdoba; de Francisco Expósito sobre los cambios directivos en Caja Rural del Sur; de Emilio Lora e Isabel Leña sobre las iniciativas públicas, en el terreno del fomento del empleo y de las obras públicas.

La tercera parte "La coyuntura" se inicia con un enfoque de la misma de Fernando Lara; subraya los aspectos negativos de la provincia de Córdoba y especialmente de la capital; se refiere a la necesidad de un nuevo modelo, coincidiendo con opiniones anteriores. En otros artículos se estudia la coyuntura de diversos sectores económicos: Agricultura por Pedro Pablo Pérez Hernández, la industria por Olexandr Nekhay, la construcción por Francisco Boceró, la energía por Pablo Gómez Sterm, el turismo por Genoveva Millán, los servicios por Pilar Campoy, la sanidad pública por Emma Motrico y la educación por Francisco Pérez Fresquet.

El apartado "Memoria de actualidad" contiene un enfoque de José M<sup>o</sup> Casado, centrado en las infraestructuras, deteniéndose especialmente en el transporte, en cuanto puede afectar a la economía cordobesa. En dos largos apartados se recogen los protagonistas y los hechos destacados de 2017.

En "La empresa cordobesa" hay también un enfoque de José Javier Rodríguez Alcaide titulado "Empresas en 2017: ¿Máxima tasa de recuperación?", en el que se refiere a la recuperación de muchas compañías, aludiendo también al cambio digital, los problemas de la empresa familiar y a la salida de la "travesía" del desierto de empresarios y trabajadores. Se completa esta parte con los datos de un numeroso conjunto de empresas cordobesas.

El último apartado trata de los "10 años de crisis", tema que da título al libro. Comienza con un enfoque de Carmen Delgado López que afirma que "El ritmo del crecimiento del PIB afianza la recuperación"; esta recuperación en España y en Andalucía no puede ocultar los problemas; dice así:

---

*No se podrá decir que se ha dejado atrás la crisis económica sufrida en España hasta que la tasa de paro descienda y se alcancen los niveles de empleo logrados en el 2007.*

Contiene una encuesta respondida por diversos protagonistas de la economía y sociedad cordobesa, así como unos artículos sobre las instituciones y sobre otros aspectos de la economía cordobesa: su comportamiento (Luis Amador), futuro de la estructura productiva (M. C. López Martín), bienestar y calidad de vida (Ana Hernández), demografía (José Miguel Lasperte), desaparición de empresas (Yolanda Muñoz), cambio empresarial (Horacio Molina), los emprendedores (Esteban Almirón), medioambiente (Francisco Solano), el conocimiento (Jesús Duarte), la economía solidaria (Santiago Cañizares) y estrategia poscrisis (Pedro Caldentey).

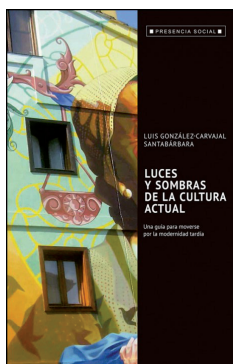
Un resumen en breves términos es que la economía cordobesa ha mejorado pero mantiene problemas importantes.

Vemos que se trata de una obra interesante para los cordobeses, por supuesto, pero también para los estudiosos de las economías locales. [ARF]

TATAY NIETO, J. (2017), *De la cuestión social (RN) a la cuestión socio-ambiental (LS) La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891-2015*, Extracto tesis doctoral, Madrid, Universidad Pontificia Comillas.

Estamos ante un extracto de la tesis doctoral del autor defendida en la Universidad Pontificia de Comillas en 2017. En concreto se ha publicado la 2ª parte de la tesis que es un estudio de la epistemología de "Laudato Si'". La primera parte de la tesis (no publicada en este extracto) es un estudio del magisterio social de la Iglesia sobre medioambiente ordenado según los grandes hitos internacionales de la ecología (conferencias internacionales) La segunda parte es un estudio del uso de fuentes del razonamiento moral por parte de "Laudato Si'" esforzándose así por ir sugiriendo un modelo de discurso eclesial sobre ecología. Este estudio se centra en dos focos: las fuentes externas a la teología (ciencias positivas, ética medioambiental, acuerdos internacionales, diálogo interreligioso) y las fuentes internas a la teología (Escritura, magisterio, tradición, experiencia) Es un mérito del autor el gran conocimiento del pensamiento ecológico actual que demuestra. Este conocimiento le lleva a ver el magisterio social de la Iglesia como necesariamente abierto al diálogo con este pensamiento para poder decir una palabra significativa. Esta visión dialógica de la enseñanza de la Iglesia en temas socioambientales es muy prometedora y puede ayudar también en otros campos. Espero que pronto el autor publique la tesis completa que puede ser de gran ayuda para despertar más en la Iglesia católica en España la sensibilidad por la ecología tan necesaria hoy en día. [GVM]

editorial   
**SALTERRAE**



LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL  
SANTABÁRBARA

**Luces y sombras de la  
cultura actual**

*Una guía para  
moverse por la  
modernidad tardía*

232 págs.  
PVP: 14,95 €

Una visión global, cara y amena de la realidad actual desde la perspectiva cristiana. El autor desgrana los rasgos característicos de la cultura actual y descubre sus luces y sombras: la mentalidad científico-técnica, la secularización, las ansias de emancipación, del individualismo, la tolerancia, la mentalidad capitalista-burguesa, la e en el progreso, la erótica del cambio y la postmodernidad.



■ PRESENCIA SOCIAL ■

LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL  
SANTABÁRBARA

**LUCES  
Y SOMBRAS  
DE LA CULTURA  
ACTUAL**

*Una guía para moverse  
por la modernidad tardía*



■ PRESENCIA SOCIAL ■

FRANCISCO PLEITE  
GUADAMILLAS

**EUROPA  
ENTRE EL MIEDO  
Y LA HOSPITALIDAD**

«Dé por seguro el lector  
que se enriquecerá  
seriamente con este libro»

Antonio Garrigues Walker

editorial   
**SALTERRAE**



■ PRESENCIA SOCIAL ■

FRANCISCO PLEITE  
GUADAMILLAS

**Europa entre el miedo  
y la hospitalidad**

136 págs.  
PVP: 9,90 €

Un libro que analiza la situación actual del drama de la inmigración y la llegada de refugiados a Europa: las causas que llevan a millones de personas a abandonar sus hogares, las nuevas fronteras que se levantan por la globalización, la crisis económica y el cambio climático. Páginas llenas de luz para reflexionar sobre la Europa que queremos. Ahora toca elegir entre el miedo o la hospitalidad.

## ÍNDICE GENERAL VOLUMEN 73 (2018)

---

### ÍNDICE DE AUTORES

AGUILAR GÓMEZ, J.: <i>Análisis del Código del Samuray de Daidoji Yuzan desde una perspectiva económica</i> .....	457
AMO USANOS, R.: <i>La antropología teológica de Populorum Progressio</i> .....	195
ARCE JIMÉNEZ, C.: <i>Migraciones, derechos humanos y vulnerabilidad</i> .....	115
BECCHETTI, L., CERMELLI, M.: <i>Empresas financieras y desarrollo humano integral: Análisis y soluciones</i> .....	325
BLASCO ESPAÑA, D.: <i>Diálogo interreligioso y empresa</i> .....	349
EDITORIAL: <i>Las reformas laborales: ¡algo más que mercado!</i> .....	5
FLECHA GARCÍA, R.: <i>Evaluación del impacto social de la investigación</i> .....	485
GARCÍA DE ANDOIN, C.: <i>El desarrollo humano integral en la teología cristiana</i>	211
GARCÍA INDA, A.: <i>Las raíces de la protesta. Algunas lecciones de Catonsville, 50 años después</i> .....	503
GEHRIG, R.: <i>Entre lo sagrado y profano: el Desarrollo Humano Integral</i> .....	225
JÁUREGUI ATONDO, R.: <i>El futuro de Europa (o más bien la Europa del futuro)</i>	65
JIMENO JIMÉNEZ, F.: <i>Actuación ética y servicio público: Fundamentos clásicos y percepción actual. Una propuesta de intervención</i> .....	519
LARRÚ RAMOS, J. M.: <i>La evolución del modelo de desarrollo humano integral desde la Populorum progressio en diálogo interdisciplinar con otras escuelas de desarrollo</i> .....	243
LÓPEZ CASQUETE DE PRADO, M.: <i>La quiebra antropológica de la economía neoclásica</i> .....	547
MARGENAT PERALTA, J. M.: <i>Cuestión nacional y nacionalismos en el Pensamiento social cristiano</i> .....	575

MARTÍNEZ, J., ALCAÑIZ, L., AGUADO, R., EIZAGUIRRE, A.: <i>Evolución de la economía de mercado: distintos modelos y resultados</i> .....	279
MELÉ, D.: <i>¿Tiene cabida en la empresa el desarrollo humano integral?</i> .....	369
MOYANO ESTRADA, E.: <i>A propósito de la encíclica Laudato si'. Conciencia ambiental y nuevas identidades</i> .....	441
NEBEL, M.: <i>La antropología de Gaudium et spes</i> .....	141
OLLER SALA, M. D.: <i>Vocación y misión en Populorum Progressio: un estilo de vida hecho amistad</i> .....	413
OTANO JIMÉNEZ, G.: <i>Social Justice as Environmental Justice. An interpretation of the Social Teaching of the Church from the practices</i> .....	305
RACIONERO-PLAZA, S.: <i>Relaciones humanas de calidad como contexto de salud y libertad</i> .....	43
SOLANA DE MADARIAGA, J.: <i>El mundo de hoy, un diagnóstico geopolítico</i> .....	649
SOLS LUCIA, J.: <i>Del desarrollo integral del hombre a la ecología integral. Análisis comparativo de los conceptos de desarrollo integral del hombre (Populorum Progressio, Pablo VI, 1967) y de ecología integral (Laudato Si', Francisco, 2015)</i> .....	267
VALCÁRCEL SILVELA, A.: <i>"I was a stranger and you welcomed me": The response of the Christian civil society to refugee protection in Europe</i> .....	91
VELASCO GOGENOLA, J. M.: <i>La solidaridad cristiana: modelo ético propuesto por el magisterio pontificio posconciliar</i> .....	387
WILLIAMS, G.: <i>Resisting burnout: Correctional staff spirituality and resilience</i> .....	617

## ÍNDICE DE TEMAS

### *Ciencias de las religiones y teología*

AMO USANOS, R.: <i>La antropología teológica de Populorum Progressio</i> .....	195
GARCÍA DE ANDOIN, C.: <i>El desarrollo humano integral en la teología cristiana</i> .....	211
GEHRIG, R.: <i>Entre lo sagrado y profano: el Desarrollo Humano Integral</i> .....	225

LARRÚ RAMOS, J. M.: <i>La evolución del modelo de desarrollo humano integral desde la Populorum progressio en diálogo interdisciplinar con otras escuelas de desarrollo</i> .....	243
MOYANO ESTRADA, E.: <i>A propósito de la encíclica Laudato si'. Conciencia ambiental y nuevas identidades</i> .....	441
NEBEL, M.: <i>La antropología de Gaudium et spes</i> .....	141
OLLER SALA, M. D.: <i>Vocación y misión en Populorum Progressio: un estilo de vida hecho amistad</i> .....	413
OTANO JIMÉNEZ, G.: <i>Social Justice as Environmental Justice. An interpretation of the Social Teaching of the Church from the practices</i> .....	305
SOLS LUCIA, J.: <i>Del desarrollo integral del hombre a la ecología integral. Análisis comparativo de los conceptos de desarrollo integral del hombre (Populorum Progressio, Pablo VI, 1967) y de ecología integral (Laudato Si', Francisco, 2015)</i> .....	267
VELASCO GOGENOLA, J. M.: <i>La solidaridad cristiana: modelo ético propuesto por el magisterio pontificio posconciliar</i> .....	387

## *Economía*

AGUILAR GÓMEZ, J.: <i>Análisis del Código del Samuray de Daidoji Yuzan desde una perspectiva económica</i> .....	457
BECCHETTI, L., CERMELLI, M.: <i>Empresas financieras y desarrollo humano integral: Análisis y soluciones</i> .....	325
BLASCO ESPAÑA, D.: <i>Diálogo interreligioso y empresa</i> .....	349
EDITORIAL: <i>Las reformas laborales: ¡algo más que mercado!</i> .....	5
LÓPEZ CASQUETE DE PRADO, M.: <i>La quiebra antropológica de la economía neoclásica</i> .....	547
MELÉ, D.: <i>¿Tiene cabida en la empresa el desarrollo humano integral?</i> .....	369
MARTÍNEZ, J., ALCAÑIZ, L., AGUADO, R., EIZAGUIRRE, A.: <i>Evolución de la economía de mercado: distintos modelos y resultados</i> .....	279

---

## Educación y Psicología

- RACIONERO-PLAZA, S.: *Relaciones humanas de calidad como contexto de salud y libertad*..... 43

## Ética

- JIMENO JIMÉNEZ, F.: *Actuación ética y servicio público: Fundamentos clásicos y percepción actual. Una propuesta de intervención* ..... 519

## Política

- JÁUREGUI ATONDO, R.: *El futuro de Europa (o más bien la Europa del futuro)* 65  
MARGENAT PERALTA, J. M.: *Cuestión nacional y nacionalismos en el Pensamiento social cristiano* ..... 575  
SOLANA DE MADARIAGA, J.: *El mundo de hoy, un diagnóstico geopolítico*..... 649

## Sociología

- ARCE JIMÉNEZ, C.: *Migraciones, derechos humanos y vulnerabilidad* ..... 115  
FLECHA GARCÍA, R.: *Evaluación del impacto social de la investigación* ..... 485  
GARCÍA INDA, A.: *Las raíces de la protesta. Algunas lecciones de Catonsville, 50 años después*..... 503  
VALCÁRCEL SILVELA, A.: *"I was a stranger and you welcomed me": The response of the Christian civil society to refugee protection in Europe*..... 91  
WILLIAMS, G.: *Resisting burnout: Correctional staff spirituality and resilience* 617

## BIBLIOGRAFÍA (Recensiones y Reseñas)

- BANCHOFF, T., CASANOVA, C. EDITORES (2016) *The Jesuits and globalization: historical legacies and contemporary challenges*, Washington D.C., Georgetown University Press, 299 pp. [ROMERO RODRÍGUEZ, J. J.]..... 671

BEORLEGUI, C. (2019) <i>Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano</i> , Madrid, Ed. Sal Terrae, 647 pp. [SEQUEIROS SAN ROMÁN, L.].....	665
COMPTE GRAU, M. T. (2018) <i>Diez cosas que el Papa Francisco propone a las mujeres</i> , Madrid, Publicaciones Claretianas, 85 pp. [PENA BÚA, P.] .....	674
ESTEFANÍA, J. (2017) <i>Abuelo, ¿cómo habéis consentido esto? Los graves errores que nos han llevado a la era Trump</i> , Barcelona, Ed. Planeta, 320 pp. [CRISTÓBAL CAMPOAMOR, A.] .....	179
ESTRADA DÍAZ, J. A. (2018) <i>Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad</i> , Madrid, Ed. Trotta, 216 pp. [LÓPEZ MARTÍN, M. C.] .....	676
FLORENSA, A., SOLS, J., EDITORES (2017) <i>Ética de la investigación científica</i> , Bilbao, Ed. Desclee de Brouwer, 271 pp. [PÉREZ ESPIGARES, P.].....	169
GARCÍA PARAMÉS, F. (2016) <i>Invirtiendo a largo plazo. Mi experiencia como inversor</i> , Barcelona, Ed. Deusto, 368 pp. [LÓPEZ MARTÍN, M. C.].....	172
IGLESIAS CAVICCHIOLI, M. (2017) <i>Aznar y los “neocons” El impacto del neo-conservadurismo en la política exterior de España</i> , Barcelona, Huygens Editorial, 138 pp. [RODERO FRANGANILLO, A.] .....	186
LE GOFF, J. (2014) <i>Mercaderes y banqueros de la Edad Media</i> , Madrid, Alianza Editorial, 176 pp. [RODERO FRANGANILLO, A.].....	683
MALUQUER DE MOTES, J. (2016) <i>España en la economía mundial. Series largas para la economía española (1850–2015)</i> , Madrid, Ed. Instituto de Estudios Económicos, 332 pp. [RODERO FRANGANILLO, A.] .....	181
MÁRQUEZ PRIETO, A., COORDINADOR (2017) <i>Justicia relacional y principio de fraternidad</i> , Pamplona, Ed. Aranzadi, 388 pp. [RODERO FRANGANILLO, A.]..	679
SEPÚLVEDA DEL RÍO, I., EDITOR (2017) <i>Humanismo y ética básica</i> , Bilbao, Ed. Desclee de Brouwer, 233 pp. [CAMACHO LARAÑA, I.].....	184
TEILHARD DE CHARDIN, P. (2017) <i>La Vida cósmica. Escritos del tiempo de la guerra (1916–1917)</i> , Madrid, Ed. Trotta, 206 pp. [SEQUEIROS SAN ROMÁN, L.]	177



PRESENCIA SOCIAL

MARIA DOLORS OLLER SALA

### TEJIENDO VÍNCULOS PARA CONSTRUIR LA CASA COMÚN

Una mirada, desde la fe cristiana, a la crisis migratoria y de los refugiados

Prólogo de Mons. Santiago Agrelo

editorial   
**SALTERRAE**



MARIA DOLORS OLLER SALA

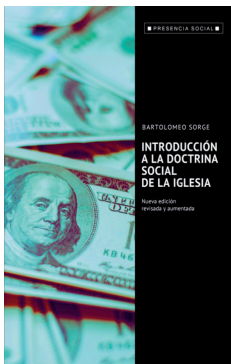
Tejiendo vínculos para construir la casa común

*Una mirada, desde la fe cristiana, a la crisis migratoria y de los refugiados*

184 págs.  
PVP: 14,90 €

Un libro que plantea la situación actual de la inmigración y de los refugiados en Europa y que ofrece un camino de soluciones reales y verdaderamente humanas, que pasa por la puesta en práctica de la espiritualidad de Jesús. Una guía de análisis, propuestas de acciones y valores que cuenta con un epílogo escrito por el propio papa Francisco.

editorial   
**SALTERRAE**



PRESENCIA SOCIAL

BARTOLOMEO SORGE

BARTOLOMEO SORGE

Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia

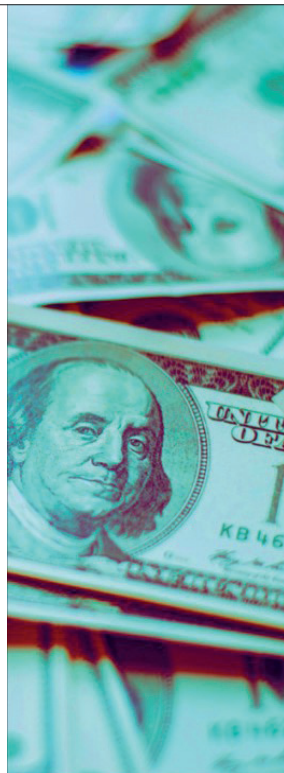
*Nueva edición revisada y aumentada*

480 págs.  
PVP: 19,90 €

**INTRODUCCIÓN A LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA**

Nueva edición revisada y aumentada

Una síntesis imprescindible para comprender la capacidad de denuncia y diálogo de la Doctrina Social de la Iglesia ante algunos retos que plantea el mundo contemporáneo –Terrorismo, laicidad, ecología, crisis económica–, especialmente gracias al nuevo empuje impulsado por el papa Francisco a algunas intuiciones planteadas en el Concilio Vaticano II.



### **Estadística de los artículos y notas recibidos en la *Revista de Fomento Social* durante el año 2018**

Originales solicitados .....	4
Originales recibidos .....	34
Originales aceptados sin modificaciones.....	10
Originales aceptados con modificaciones .....	11
Originales rechazados .....	13

#### **Procedencia**

Procedentes de España .....	34
Procedentes de otros países .....	4

### **RELACIÓN DE EVALUADORES DE LA *REVISTA DE FOMENTO SOCIAL* EN EL AÑO 2018**

- Lucía Alonso Sanz ..... Congreso de los Diputados.
- Elena Arce Jiménez ..... Defensoría del Pueblo.
- Pedro Caldentey del Pozo ..... Universidad Loyola Andalucía.
- Adolfo Cristobal Campoamor..... Universidad Loyola Andalucía.
- Pablo Font Oporto..... Universidad Loyola Andalucía.
- Elisa García España ..... UMA.
- M<sup>a</sup> Auxiliadora González Portillo ..... Universidad Pablo de Olavide.
- Manuel López Casquete de Prado..... Universidad Loyola Andalucía.
- Virginia Martínez Lozano..... Universidad Pablo de Olavide.
- José Antonio Molina Toucedo ..... Universidad de Sevilla.
- José Mora Galiana..... Universidad Pablo de Olavide.
- Antonio Porras Nadales..... Universidad de Córdoba.
- José Juan Romero Rodríguez..... Universidad Loyola Andalucía.
- Manuela Romero Rodríguez..... Universidad Pablo de Olavide.
- Ignacio Sepúlveda del Río..... Universidad Loyola Andalucía.
- Cristina Villaba Quesada..... Universidad Pablo de Olavide.
- Gonzalo Villagrán Medina..... Facultad de Teología de Granada.

## Editoriales de *Revista de Fomento Social* de 1991 a 2018

TÍTULO	AÑO	Nº	TÍTULO	AÑO	Nº
La guerra del golfo, ¿ha terminado?	1991	182	La política económica del gobierno popular: España, ¿va bien?	1998	211
Elecciones municipales y autonómicas	1991	183	La crisis financiera mundial	1998	212
<i>Centesimus Annus</i>	1991	183	La solidaridad interterritorial en cuestión	1999	213
El resurgir de los nacionalismos	1991	184	Las elecciones del 13 de junio: ¿qué modelo de democracia?	1999	214
1992: escuchar a América latina	1992	185	¿Es posible la "tercera vía"?	1999	215
Después de Maastricht: más Europa	1992	186	Empresa y sociedad: interrogantes éticos	2000	217
El plan de convergencia	1992	187	Globalización integradora vs. globalización excluyente	2000	218
Se acabó el 92: hora de balances	1992	188	En torno a la crisis de <i>Manos Unidas</i>	2000	219
Tormenta monetaria sobre Europa	1992	188	Las jornadas sociales de la Compañía de Jesús	2000	220
La década de gobierno socialista: un balance político	1993	189	La enseñanza de iniciativa social. Razones y desafíos	2001	221
La década de gobierno socialista: un balance económico	1993	190	Las cajas de ahorros bajo la presión política, económica y social	2001	222
Mercado y solidaridad a propósito del acuerdo del GATT	1994	193	La Política Agraria Común europea en un mundo globalizado	2001	223
El empleo en España	1994	194	Migraciones y globalización: los derechos humanos como marca de referencia	2001	224
Modernización de la administración y función pública	1994	195	Familia y trabajo	2002	225
Las dos batallas del 0,7%: solidaridad y desarrollo	1994	196	Nuevas tecnologías y cambio económico: interrogantes a propósito de la segunda modernización andaluza	2002	226
Elecciones municipales en un contexto de crisis e incertidumbre	1995	197	De Río (1992) a Johannesburgo (2002): éxito o fracaso de la cumbre mundial sobre el desarrollo sostenible	2002	227
Crisis y futuro del Estado del bienestar	1995	198	Vivir en la sociedad de consumo	2002	228
De cumbre a cumbre	1995	199	Acción política y comportamiento de los católicos en España	2003	229
Un instrumento para la promoción de la justicia	1995	200	Economía mundial: bajo el signo de la incertidumbre	2003	230
Elecciones del 3 de marzo	1996	201	La economía española durante el gobierno de Aznar: la expansión diferente	2003	231
Medios de comunicación social en una sociedad democrática	1996	202	Sociedad de la información, ¿sociedad de la comunicación?: aportaciones para la reflexión	2003	232
El reto de la pobreza	1996	203	Dos días de marzo	2004	233
Las migraciones: problema o síntoma	1996	204	Financiación autonómica: un reto para el nuevo gobierno	2004	233
La moneda única: ¿merece la pena? Y después, ¿qué?	1997	205			
Enseñar y aprender en la universidad	1997	206			
El fútbol como síntoma	1997	207			
La ética empresarial: ¿necesidad, utilidad o pretexto?	1997	208			
Reparto del tiempo de trabajo y lucha contra el desempleo	1998	210			

TÍTULO	AÑO	Nº
La enseñanza de la religión en la escuela. Una solución posible	2004	234
De nuevo el petróleo	2004	235
Más allá de la Constitución: Europa entre raíces cristianas y laicidad	2004	236
Desarrollo económico y social: teorías, propuestas, responsabilidades	2005	237
Tercera edad: entre oportunidad y dependencia	2005	238
Una reflexión sobre la construcción del espacio de educación superior	2005	239
La vivienda en España: un mercado imperfecto e injusto	2005	240
La <i>Revista de Fomento Social</i> cumple 60 años	2006	241
La financiación de la Unión Europea: los límites de una ambición	2006	242
El nuevo momento de Latinoamérica	2006	243
La responsabilidad social de la empresa: ¿el coste de tener conciencia?	2006	244
Las ofertas públicas de adquisición. Una valoración	2007	245
Ciudadanía y educación: desafíos, incógnitas, posibilidades	2007	246
La política económica del gobierno Zapatero, continuidad, cambio, nuevas incógnitas	2007	247
Claves para comprender la crisis financiera internacional	2007	248
La Constitución Europea renace de sus cenizas: el Tratado de Lisboa	2008	249
El malestar de la política	2008	250
El hambre, ¿tsunami silencioso?	2008	251
La cooperación con el desarrollo en tiempos de crisis. El caso español	2009	253
La pequeña empresa ante la crisis: entre el apoyo y el compromiso	2009	254
Libertad religiosa en España. ¿Hacia un nuevo modelo normativo?	2009	255
“La ilusión de la identidad”: el actual debate europeo	2010	257
“Ser hermanos más allá de la globalización”. El desarrollo humano integral en <i>Caritas in Veritate</i>	2010	258
La crisis del euro	2010	260

TÍTULO	AÑO	Nº
“Vivir de otra manera”. Una ética para la sostenibilidad	2011	261
El futuro de la Política Agraria Común europea: nuevas perspectivas	2011	262
De la retórica de la competitividad a la economía tutelada. La política económica del segundo gobierno Zapatero (2008–2011)	2011	264
Un sistema de Economía social de mercado para una Europa solidaria, responsable y productiva	2012	265
Sentido de la formación ética en la universidad	2012	266
La Política de la Unión Monetaria Europea (UME) y sus consecuencias para España	2012	268
Regeneración ética y compromiso político para una sociedad democrática avanzada	2013	269–270
Crisis económica y derechos sociales irreducibles. Valor de la dignidad humana como criterio para los derechos sociales	2013	271
El “ideal realista” europeo. Lo que está en juego en las elecciones al Parlamento europeo	2013	272
Orden político mundial: dos escenarios y algunas propuestas	2014	273–274
Universidad y liderazgo de servicio	2014	275
Revivificar una comunidad de memoria y progreso. El papa Francisco en el Parlamento europeo	2014	276
La democracia al servicio de todos, integrante del bien común	2015	277
Una revisión de los escenarios actuales de América Latina	2015	278
Política económica del gobierno de España 2011–2015: estabilidad lograda, fractura persistente	2015	279–280
España y Cataluña: la reconstrucción de un pacto	2016	281
Puertas abiertas / puertas cerradas: los refugiados ponen en evidencia a Europa	2016	283–284
Los discursos del odio: una amenaza a la construcción democrática de la tolerancia	2017	285
¡Europa!, a pesar de todo. Una estrategia realista	2017	286
Las reformas laborales: ¡algo más que mercado!	2018	289

editorial   
**SAL TERRAE**



JULIO L. MARTÍNEZ, S. J.  
(ed.)

La cultura del  
encuentro

*Desafío e  
interpelación a  
Europa*

272 págs.  
PVP: 14,90 €

El rector de la Universidad Pontificia Comillas llama a «la cultura del encuentro» comprendida como aquella que está capacitada para derribar todos los muros que aún dividen el mundo... «Donde hay muro, hay cerrazón de corazón». Inspirado en las palabras del papa ante el Congreso de los Estados Unidos —«es mi deber construir puentes y ayudar en lo posible a que todos los hombres y mujeres puedan hacerlo»—. Partiendo de los cuatro principios que orientan en el *Evangelii gaudium* hacia la convivencia social y la construcción de un pueblo donde las diferencias se acercan en un proyecto común: «el tiempo es superior al espacio», «la unidad prevalece sobre el conflicto», «la realidad es más importante que la idea» y «el todo es superior a la parte».



PRESENCIA SOCIAL

JULIO L. MARTÍNEZ, SJ

**LA CULTURA  
DEL ENCUENTRO**

Desafío e interpelación  
para Europa

ANNO 69  
NOVEMBRE  
2018

11

Quale ruolo per lo Stato in economia?

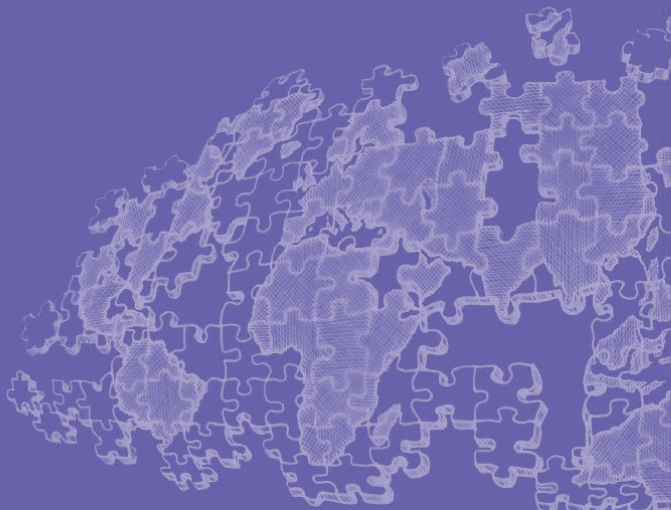
Le violenze sulle donne:  
dati, motivi e risposte possibili

Le novità della formazione professionale

L'ambiente da tutelare: una sfida per chi  
lavora in una compagnia petrolifera

Le questioni etiche sollevate dai progressi  
tecnologici nella medicina

Il cambiamento dell'Arabia Saudita  
di re Salman



**aggiornamenti sociali**  
orientarsi nel mondo che cambia

## Normas de publicación

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

Se recomienda la siguiente organización del texto:

1. **ENCABEZAMIENTO.** Constituido por:

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

Nombre del autor o autores.

Dirección completa de la institución a la que pertenecen.

Titulación académica y cargo profesional que desempeñan en la actualidad

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

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

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

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

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

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

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

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

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