

Volumen 73/2 - 2018 - número 290

Revista de Fomento Social

I. Ponencia inaugural

II Desarrollo humano integral

III. Economía, empresa y sociedad en Populorum Progressio



III Simposio UNIJES de Pensamiento Social Cristiano

“Desarrollo Humano Integral: una aportación del Pensamiento Social Cristiano al servicio de la justicia global, en los 50 años de *Populorum Progressio* (1967-2017)”

Revista de Fomento Social

RFS

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

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

Director

Vicente González Cano (vgcano@uloyola.es)

Editor

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

Consejo de Redacción

Rafael Araque Padilla (Universidad Loyola Andalucía)
Ildelfonso Camacho Laraña S. I. (Facultad de Teología, Granada)
Adela Cortina Orts (Universidad de Valencia)
Cristina de la Cruz Ayuso (Universidad de Deusto, Bilbao)
Araceli de los Ríos Berjillos (Universidad Loyola Andalucía)
Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal (Universidad Loyola Andalucía)
Julio Jiménez Escobar (Universidad Loyola Andalucía)
M^o del Carmen López Martín (Universidad Loyola Andalucía)
José M^o Margenat Peralta S. I. (Universidad Loyola Andalucía)
Josep F. Mària Serrano S. I. (Universidad Ramon Llull de Barcelona)
Adolfo Rodero Franganillo (Universidad Loyola Andalucía)
José Juan Romero Rodríguez S. I. (Fundación ETEA para el Desarrollo y la Cooperación, Córdoba)
Juan Antonio Senent de Frutos (Universidad Loyola Andalucía)
José Sols Lucía (Universidad Ramon Llull de Barcelona)

Coordinador de bibliografía

Adolfo Rodero Franganillo (aroder@uloyola.es)

Colaboradores para la traducción al francés y al inglés

Raymond García Sénéchal
Antonio Maldonado Correa
Esther Menor Campos
Josep Messa Buxareu
Marta de Vicente Lama

Secretario técnico

Antonio Chacón Arjona (ccsh@jesuitas.es)

Administración y Suscripciones

Pablo Fernández Arboleya (pfernandez@uloyola.es)

Administración de la página web

Francisco Cortés Martínez (fcortes@uloyola.es)

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



Publicación trimestral
de Ciencias Sociales

EDICIÓN, REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

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

www.revistadefomentosocial.es

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN PARA 2018

ESPAÑA

36 € (IVA incluido)

EXTRANJERO

75 €

NÚMERO SUELTO

9 € (IVA incluido)

ISSN:

0015-6043

DEPÓSITO LEGAL:

N-1.437-1958

IMPRIME:

Gráficas Cañete, S.L.

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

Envío de originales: revistadefomentosocial@uloyola.es

Revista de Fomento Social

ÍNDICE

- NOTA INTRODUCTORIA: *III Simposio UNIJES de Pensamiento Social Cristiano* 193

PONENCIA INAUGURAL 195

- Rafael AMO USANOS: *La antropología teológica de Populorum Progressio* 195

DESARROLLO HUMANO INTEGRAL 211

- Carlos GARCÍA DE ANDOIN: *El desarrollo humano integral en la teología cristiana* 211

- Rainer GEHRIG: *Entre lo sagrado y profano: el Desarrollo Humano Integral* 225

- José María LARRÚ RAMOS: *La evolución del modelo de desarrollo humano integral desde la Populorum progressio en diálogo interdisciplinar con otras escuelas de desarrollo* 243

- José SOLS LUCIA: *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)* 267

ECONOMÍA, EMPRESA Y SOCIEDAD EN POPULORUM PROGRESSIO 279

- Jabier MARTÍNEZ, Leire ALCAÑIZ, Ricardo AGUADO, Almudena EIZAGUIRRE: *Evolución de la economía de mercado: distintos modelos y resultados* 279

- Guillermo OTANO JIMÉNEZ: *Social Justice as Environmental Justice. An interpretation of the Social Teaching of the Church from the practices* 305

- Leonardo BECCHETTI, Massimo CERPELLI: *Empresas financieras y desarrollo humano integral: Análisis y soluciones* 325
-

■ Dionisio BLASCO ESPAÑA: <i>Diálogo interreligioso y empresa</i>	349
■ Domènec MELÉ: <i>¿Tiene cabida en la empresa el desarrollo humano integral?</i>	369
■ Juan María DE VELASCO GOGENOLA: <i>La solidaridad cristiana: modelo ético propuesto por el magisterio pontificio posconciliar</i>	387
■ M ^a Dollors OLLER SALA: <i>Vocación y misión en Populorum Progressio: un estilo de vida hecho amistad</i>	413

La Revista de Fomento Social está

INDEXADA:

- Dialnet, Econis.
- ISOC.
- IBSSL: **Internatonal Bibliography of the Social Sciences** (Proquest).
- **Sociological Abstracts** (Proquest).
- **Social Science Database** (Proquest).
- **Political Science Database** (Proquest).
- **Worldwide Political Science Abstracts** (Proquest).
- **Russian Academy of Sciences Bibliography**.

EVALUADA:

- Latindex.
- MIAR, Matriz de Información para el Análisis de Revistas.
- CARHUS Plus+.
- DICE, Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades, Ciencias Sociales y Jurídicas (CSIC / ANECA).
- CIRC, Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CSIC).

NOTA INTRODUCTORIA

III Simposio UNIJES de Pensamiento Social Cristiano¹

El III Simposio UNIJES de Pensamiento Social Cristiano, “Desarrollo Humano Integral: una aportación del Pensamiento Social Cristiano al servicio de la justicia global, en los 50 años de *Populorum Progressio* (1967–2017)” tuvo lugar en la Universidad de Deusto (campus de Bilbao), los días 28 al 30 de junio de 2017. Dando continuidad a lo ya realizado tras las dos ediciones anteriores de este Simposio, la Revista de Fomento Social centra este número en algunos de los textos más relevantes presentados en él, organizados en dos grandes bloques, “Desarrollo humano integral” y “Economía, empresa y sociedad”, y prologados por la ponencia inaugural del Simposio, “La antropología teológica de *Populorum Progressio*”, que estuvo a cargo de Rafael Amo Usanos.


Como marco de referencia, el Concilio Vaticano II (1962–1965) supuso un revulsivo enorme en la Iglesia Católica y en la sociedad de aquel tiempo. Dos años después del Concilio, sale a la luz la encíclica *Populorum Progressio*, documento mediante el cual la Iglesia renueva su pensamiento social, centrándose en el desarrollo de la persona y en el de los distintos pueblos del mundo. Cincuenta años después de la publicación de esta encíclica (1967–2017), UNIJES (Universidades Jesuitas de España) y Aristos Campus Mundus (campus de excelencia constituido por la Universidad Ramon Llull, la Universidad de Deusto y la Universidad Pontificia Comillas) convocaron este III Simposio para reflexionar acerca de estos temas en el contexto del mundo actual y siguiendo el camino trazado por el Papa Francisco.

El Simposio se desarrolló a lo largo de cuatro grandes áreas temáticas: “La empresa y el desarrollo humano integral”, “Ética Económica Mundial”, “La misión de la Iglesia” y “El desarrollo humano integral en la teología cristiana”.

¹ Elaborada a partir de la presentación de este III Simposio en la web de UNIJES (www.unijes.net).

El Simposio fue organizado por el Grupo de Pensamiento Social Cristiano de UNIJES junto con la Universidad de Deusto, universidad miembro de UNIJES y ACM. UNIJES está formado por las siguientes instituciones: Universidad Pontificia Comillas (Madrid), Universidad de Deusto (Bilbao– San Sebastián), IQS (Universidad Ramón Lull, Barcelona), ESADE (Universidad Ramón Lull, Barcelona), Universidad Loyola Andalucía (Córdoba – Sevilla), INEA (Valladolid), Escuela Universitaria de Magisterio (Úbeda, Jaén), Facultad de Teología de Granada, Instituto de Teología Fundamental (Sant Cugat del Vallès, Barcelona), HTSI–Facultad de Turismo y Dirección Hotelera (Universidad Ramón Lull, Barcelona) y CSAG–Centro Adscrito a la Universidad de Comillas (Palma de Mallorca).

N° 125, 2018/1



Promotio Iustitiae

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

Liderazgo y Gobierno: Un llamado a la reconciliación y la recreación

Teología del liderazgo y el gobierno proféticos En la Compañía de Jesús
Pavulraj Michael SJ

Características del liderazgo ignaciano: una orientación que da fruto
Sarah Broscombe

Liderazgo al modo de Jesús
Carlos Rafael Cabarrús Pellecer SJ

Gobernar con espíritu ignaciano, hoy
Sandie Cornish

Sobre el liderazgo en las obras de la Compañía de Jesús
David Fernández SJ

Perspectivas sobre colaboración, trabajo en red y discernimiento en la planificación apostólica: Redescubrir la colaboración como gracia
Sandra Chaoul

El liderazgo en las obras jesuitas de apostolado social: Un aprendizaje en el corazón del compromiso
Elisabeth Garant

Diez años de formación en liderazgo ignaciano
José M. Guibert SJ

Un gobierno al servicio de la misión: el papel de las conferencias
Mark Raper SJ

Retos y oportunidades para el liderazgo en el contexto de la Conferencia Jesuita de Estados Unidos
David McCallum SJ

Liderazgo y gobierno: tipología y retos con vistas a una sociedad viable, estable y próspera
Paulin Manwelo SJ

Gobierno y liderazgo en el contexto actual
Stany Pinto SJ & Erwin Lazrado SJ

Retos para el liderazgo y el gobierno en la promoción de la justicia social y la ecología en la Iglesia y en la Compañía
Ludovic Lado SJ

Retos y desafíos del liderazgo y gobierno en la promoción de la justicia social y ecología
Yolanda González Cerdeira

PONENCIA INAUGURAL

La antropología teológica de *Populorum Progressio*

Rafael Amo Usanos¹

Resumen: Pablo VI en *Populorum Progressio* dibuja una imagen del hombre en diálogo con las corrientes de pensamiento que hicieron del debate antropológico el centro de la discusión. Conocer esa descripción y su contenido teológico, identificar las influencias que ha recibido y apuntar su proyección en los problemas actuales es el objeto de este trabajo.

Palabras Clave: Antropología, desarrollo humano integral, *Populorum Progressio*.

Fecha de recepción: 28–30 de junio de 2017².

Fecha de admisión definitiva: 21 de junio de 2018.

The theological anthropology of *Populorum Progressio*

Abstract: Paul VI in *Populorum Progressio* draws a picture of man in dialogue with the currents of thought which made of the anthropological debate the center of the discussion. To know that description and its theological content, to identify the influences it has received, and to point out its projection

L'anthropologie théologique de *Populorum Progressio*

Résumé: Paul VI établit dans *Populorum Progressio* une image de l'Homme en dialogue avec les courants de pensée qui firent du débat anthropologique le centre de la discussion. Connaître cette description et son contenu théologique, identifier les influences reçues et montrer sa projection

¹ Universidad Pontificia Comillas.

² Fecha de celebración del Simposio.

into the present day problems, is the object of this work.

dans les problèmes actuels est l'objectif de ce travail.

Key words: *Anthropology, integral human development, Populorum Progressio.*

Mots clé: *Anthropologie, développement humain intégral, Populorum Progressio.*

La década de los años sesenta del siglo XX –en la que se escribe *Populorum Progressio*³– fue muy bulliciosa en todos los sentidos: movimientos sociales, tensiones políticas, movimientos económicos, avances científicos y médicos, etc.. hasta en la Iglesia Católica que celebró el Concilio Vaticano II. Es muy difícil describir resumidamente una década tan intensa como los años sesenta en cuyo tramo final se publica PP⁴. Pero este contexto es crucial para entender su antropología. Así lo deja ver Paul Poupard en el mismo año 1967, en un edición francesa de la encíclica *Populorum Progressio*, donde escribía: “Está muy claro: PP es la contestación, en nombre del Evangelio, a un mundo inhumano”⁵.

PP, que pretende ser “una nueva voz para nuestra época” (PP47), se dirige a la Iglesia universal y a todos los hombres de buena voluntad para abordar como tema central el desarrollo humano y sus desequilibrios que están deshumanizando aún más la humanidad. Las consecuencias sobre el ser humano de los cambios de la década de los sesenta ponen en el centro de debate en general y del debate sobre el desarrollo, en particular, a la antropología⁶.

Por una parte, el problema del desarrollo, pero también otras corrientes de pensamiento, hicieron del debate antropológico el centro de la discusión. Esto es: no solo el desarrollo tal y como se daba en la década de los sesenta estaba deshuman-

³ De ahora en adelante se citará como PP. Se utilizará como fuente la versión del texto de la página web del Vaticano: [acceso 27.4.17] http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

⁴ I. Camacho describe brevemente el ambiente de la década en I. CAMACHO (2008) “Modelos y logros del desarrollo internacional”, en F. FUENTES ALCÁNTARA (ed.), *El derecho a un desarrollo integral. Simposio Internacional a los 40 años de Populorum Progressio*, Madrid, Edice, 58–59.

⁵ PABLO VI (1967) *Le développement des Peuples. Texte et commentaire. Introduction par Mgr Poupard*, París, Mame, 19.

⁶ Son muchos autores los que afirman que la gran novedad de esta encíclica no es el tema tratado, ni el tono en que lo trata, sino su antropología. Cf. I. CAMACHO (1991) *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid, Paulinas, 379, donde cita abundante bibliografía al respecto.

nizando al hombre, sino que además grandes corrientes de pensamiento del siglo XX, están –a juicio de la antropología teológica– haciendo un mundo inhumano.

Pablo VI en PP dibuja una imagen del hombre en diálogo con esas corrientes. Conocer esa descripción y su contenido teológico, identificar las influencias que ha recibido y apuntar su proyección en los problemas actuales es el objeto de este trabajo.

I. El hombre de PP

Benedicto XVI, que en *Caritas in Veritate* se convierte en uno de los mejores intérpretes de PP, afirma que el mensaje central de PP es que el desarrollo debe ser integral, esto es, “de todo el hombre y de todos los hombres”⁷ y sugiere que profundizando en esta expresión se puede esbozar la antropología teológica de PP. Por fidelidad al texto de PP mantendré el término *hombre* para referirme a ambos sexos.

I.a. El hombre total, integral, global

El hombre de PP es un ser de múltiples “cualidades” (PP1). Ya de ellas hablaba *Gaudium et Spes* 64 cuando al hablar del hombre integral afirmaba que posee necesidades materiales y exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas⁸.

⁷ BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate* 18:

La verdad del desarrollo consiste en su totalidad: si no es de todo el hombre y de todos los hombres, no es verdadero desarrollo. Éste es el mensaje central de la Populorum progressio, válido hoy y siempre.

A partir de este momento se utilizará la abreviatura CiV y el texto de la página web del Vaticano: [acceso 27.4.17] http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

⁸ Vaticano II, *Gaudium et Spes* 64:

La finalidad fundamental de esta producción no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas; de todo hombre, decimos, de todo grupo de hombres, sin distinción de raza o continente.

De ahora en adelante se utilizará la abreviatura GS y se cita el texto de la web del Vaticano: [acceso 27.4.17] http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

Es un ser que “hace, conoce, tiene” (PP6). Esto es, es un ser que se hace en el trabajo (PP21) por medio del cual “coopera con el creador” (PP 27. 28). Es más, es un creador (PP 27).

El hombre es un ser cuya naturaleza le permite poseer. La propiedad es esencial a su naturaleza aunque esta deba ejercerse de una determinada manera (PP 6.23). En este sentido no cabe ningún dualismo: economía y humanidad no se oponen (PP 14).

El ser humano conoce (PP 6): la cultura y el conocimiento lo definen (PP 21. 27. 40). El ser humano es un ser inteligente (PP 27).

Pero además el ser humano es, al mismo tiempo, natural y sobrenatural (PP 28). Tiene un carácter espiritual (PP 27) capaz de reconocer los valores supremos (PP21) que provienen y tienden a Dios; y de acoger a Dios por la fe, el cual es Padre de todos los hombres (PP 21).

1.b. El hombre del humanismo transcendental

El hombre de PP está llamado a ser (PP 6) y a ser más hombre (PP 19), obligado a orientarse a Dios y a crecer con ello (PP 16. 15) porque es un ser vocacionado (PP 15). Tiene dentro de sí un conjunto de cualidades a modo de semilla que deben florecer (PP 15). Es decir es un ser dinámico, no anclado en su esencia, un ser que para ser él mismo, debe desarrollar (PP 6) su carácter multidimensional (PP 21).

1.c. El hombre como ser social

El hombre de PP es miembro de la sociedad, pertenece a la humanidad entera (PP 17). Y solo puede ser más, en todas sus dimensiones, dentro de la sociedad. Ayudado de la familia –célula de la sociedad– alcanza la plenitud de sí mismo (PP 36). Por medio del trabajo, además, descubre que esa sociedad a la que pertenece de modo natural, es una fraternidad (PP 27).

2. La trama del mundo inhumano

Como decía Popuard, la antropología de PP es la respuesta de la Iglesia a un mundo inhumano. La explicación de los tres rasgos del hombre que contiene la afirmación “todo el hombre y todos los hombres” pretenden ayudar a hacer más humano un

mundo que –a juicio de Pablo VI– el materialismo, un determinado existencialismo y el individualismo conducen a condiciones de vida menos humanas.

2.a. El materialismo

El propio Pablo VI indica cual es la primera causa que hace de su tiempo un lugar inhumano: se trata del materialismo⁹. Este centra al hombre exclusivamente en las realidades terrenas y le impide el camino de la transcendencia. Es una ideología que considera solo algunos aspectos del ser humano, dejándolo reducido al no considerar los más profundos: entre ellos el religioso¹⁰.

Ahora bien, el materialismo del que habla Pablo VI tiene dos cabezas. Por un lado el ateísmo (PP 42), y por otro el liberalismo sin freno (PP 26). Ambos crean un mundo inhumano, niegan la dimensión trascendente del ser humano.

Primero Henry de Lubac y después el Concilio Vaticano II en la Constitución *Gaudium et Spes* (GS 19–20) habían puesto de manifiesto que el ateísmo era un drama para el hombre. No obstante el mismo Pablo VI cita la famosa obra de Henry de Lubac, *El drama del humanismo ateo* y escribe:

El hombre puede organizar la tierra sin Dios, pero, 'al fin y al cabo, sin Dios no puede menos de organizarla contra el hombre' (PP 42).

Por otra parte, el liberalismo sin freno,

que considera el lucro como motor esencial del progreso económico, la concurrencia, como ley suprema de la economía; la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones correspondientes (PP 26),

no levanta la mirada del hombre a Dios, al que excluye de su idea de desarrollo, ni tampoco mira al hombre sino al dinero. Esto lo convierte en la segunda cabeza de la hidra materialista que hace al mundo inhumano.

⁹ PP 41.

¹⁰ D. ALBERTI (1972) *L'umanesimo plenario della Popolorum Progressio*, Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, 16:

La Chiesa difende dunque la verità dell'uomo, dell'uomo completo, non come fanno le ideologie 'che dell'uomo considerano soltanto alcuni aspetti e, fra questi, i meno profondi (MM 198). Ha un'idea ben precisa dell'uomo, e con essa intende contribuire alla soluzione dei problema social e parla un linguaggio universale, valido per ogni uomo, per tutti gli uomini.

2.b. El humanismo

El problema antropológico en el siglo XX, y especialmente a raíz de la segunda guerra mundial, se estaba concentrando en su carácter existencial. El tema filosófico por excelencia no era ¿qué es el ser humano? Su esencia. Sino ¿cómo se es ser humano? Su existencia.

Era lógico. La metafísica había muerto hacia algunos siglos, pero a inicios del siglo XX Wittgenstein le había dado la puntilla. No se puede abordar el problema de la esencia porque no hay ciencia capaz de ello. Solo nos queda preguntarnos por la existencia. Este problema llega a la antropología cuando se aborda el carácter existencial del ser humano. Esta es la llamada “polémica sobre el humanismo”¹¹.

En los años en los que se escribe la encíclica había adquirido una importancia central. Existía la versión existencialista representada por J. P. Sartre, o la del humanismo socialista en la que se empeñaron nombres tan ilustres como E. Fromm¹² o Louis Althusser¹³. Pero el humanismo tiene más aristas, entre ellas la cristiana representada, entre otros De Lubac¹⁴, Alfaro¹⁵ y, por supuesto, Maritain¹⁶.

¹¹ L. ALTHUSSER, J. SEMPRÚN, M. SIMON y M. VERRET (1968) *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, Siglo XXI, 1. Así comienza la Carta sobre el humanismo de Heidegger:

No pensamos aún la esencia del obrar en forma suficientemente decidida. Se conoce el obrar como el impulsar un efecto. Su efectividad es apreciada según su provecho. Pero la esencia del obrar es el llevar a cabo. Llevar a cabo quiere decir: desplegar algo en la plenitud de su esencia, conducir ésta hacia la plenitud, producere. Desplegable es por eso propiamente lo que es. Lo que, sin embargo, ante todo es, el ser.

M. HEIDEGGER (1959) *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 7. La bibliografía sobre el humanismo es amplísima, pero algunos breves resúmenes que ayuden a la comprensión: A. PINTOR RAMOS (1997) “Humanismo”, en M. MORENO VILLA, *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, Madrid, Paulinas, 627–633.

¹² Un destacado autor del humanismo socialista cuyas obras más destacadas son: E. FROMM (2008) *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós; E. FROMM (2007) *Del tener al ser*, Barcelona, Paidós.

¹³ L. ALTHUSSER (1968) *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, Siglo XXI.

¹⁴ H. DE LUBAC (1967) *El drama del humanismo ateo*, Madrid, Epesa.

¹⁵ J. ALFARO (1974) *Hacia una teología del progreso humano*, Barcelona, Herder.

¹⁶ Su obra más destacada al respecto es J. MARITAIN (1966) *Humanismo integral*, Buenos Aires, Carlos Lohlé. Siguiendo a Cipriano Calderón se puede afirmar que Maritain fue el autor más influyente sobre

El humanismo se ocupa fundamentalmente de la existencia humana, y de cómo se despliega. Es decir, la reflexión sobre cómo se es hombre, en qué grado se desarrolla el ser hombre, qué condiciones lo hacen posible, etc. El panorama del humanismo es muy complejo ya que tiene raíces metafísicas, pero facetas ideológicas que lo ponen al servicio de fines y objetivos sociopolíticos¹⁷. En él se dan cita quienes piensan que el ser humano no tiene esencia sino que es pura existencia condenada a ser libre, o quienes creen que el ser humano tiene una esencia que desplegar, ya sea sin la ayuda de la Transcendencia, o con ella.

2.c. *El personalismo*

El humanismo no agotó el debate antropológico del siglo XX, también hubo cabida para el personalismo¹⁸. La primera denominación de personalismo a un sistema se remonta a la obra de Charles Renouvier en 1903. El clima del siglo XX obligó a algunos autores a reivindicar la dignidad de la persona en el campo ontológico, gnoseológico, moral o social en contra de diversas negaciones como la materialista. Así surge una doctrina filosófica, con multitud de ramas, que centra en el concepto de persona el significado de la realidad.

En el ámbito de esta reflexión se pretende afirmar que la persona es el centro de todo y, en concreto, de la sociedad. Por tanto, la persona no se diluye en la sociedad, como afirmaba el marxismo; pero tampoco se puede concebir aislada de la sociedad como sostenían las bases filosóficas del capitalismo liberal.

El personalismo cristiano, en el que de nuevo destaca Jacques Maritain, afirma que la natural sociabilidad del ser humano se opone a la idea básica del contrato social que sostiene el sistema liberal.

Pablo VI. Cfr. C. CALDERÓN (1964) *Iglesia con Pablo VI*, Salamanca, Sígueme. Para profundizar en el pensamiento de J. Maritain Cf. J. RAMÓN CALO y D. BARCALA (1987) *El pensamiento de J. Maritain*, Madrid, Cíncel. M. LÓPEZ CASQUETE DE PRADO (2014) *La antropología social en el pensamiento de Jacques Maritain: Humanismo integral y economía del bien común*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.

¹⁷ Cf. A. MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, *Heidegger y el humanismo*, 8:[acceso 27.4.17] http://www.unizar.es/arenas/Alejandro_Martinez_Heidegger_humanismo.pdf

¹⁸ Un amplio resumen sobre esta polémica puede verse en T. URDANOZ (1985) *Historia de la filosofía*, VIII, Madrid, BAC, 358-415.

3. La antropología teológica de PP

Así las cosas, el materialismo, el humanismo y personalismo son los interlocutores del hombre de la *Populorum Progressio*. La teología se enfrentó al problema de responder a los retos antropológicos buscando en sus propios conceptos la imagen del hombre que fuera capaz de sustentar la creación de un mundo más humano a través del desarrollo integral. Pablo VI recurrió fundamentalmente a tres conceptos que acababan de profundizarse en el Concilio Vaticano II.

3.a. La creación en Cristo

El materialismo en sus dos formas enfrenta a la antropología teológica a dos viejas cuestiones.

La primera es aquella en la que Benedicto XVI ha insistido tanto: la relación Dios-hombre. Desde la Ilustración han aparecido al pensamiento como ideas opuestas: Donde está Dios el hombre mengua, por tanto, siguiendo el pensamiento ilustrado, el hombre para ser lo que es debe negar a Dios. Frente a ello Pablo VI recuerda que:

No hay, pues, más que un humanismo verdadero que se abre al Absoluto en el reconocimiento de una vocación que da la idea verdadera de la vida humana (PP42).

Años más tarde, Benedicto XVI, parafraseando a Juan Pablo II, afirmó:

¿Acaso no tenemos todos de algún modo miedo –si dejamos entrar a Cristo totalmente dentro de nosotros, si nos abrimos totalmente a él–, miedo de que él pueda quitarnos algo de nuestra vida? ¿Acaso no tenemos miedo de renunciar a algo grande, único, que hace la vida más bella? ¿No corremos el riesgo de encontrarnos luego en la angustia y vernos privados de la libertad? Y todavía el Papa quería decir: ¡no! quien deja entrar a Cristo no pierde nada, nada –absolutamente nada– de lo que hace la vida libre, bella y grande. ¡No! Sólo con esta amistad se abren las puertas de la vida. Sólo con esta amistad se abren realmente las grandes potencialidades de la condición humana. Sólo con esta amistad experimentamos lo que es bello y lo que nos libera. [...] ¡No tengáis miedo de Cristo! Él no quita nada, y lo da todo. Quien se da a él, recibe el ciento por uno. Sí, abrid, abrid de par en par las puertas a Cristo, y encontraréis la verdadera vida¹⁹.

La segunda cuestión a la que el materialismo enfrenta a la teología, es mucho más compleja. Ya no se trata solo de afirmar la necesidad de la apertura a lo

¹⁹ BENEDICTO XVI, Homilía en la Santa Misa de imposición del palio y entrega del anillo del pescador en el solemne inicio del ministerio petrino del obispo de Roma: [acceso 27.4.17] https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html

Transcendente sino trata de dilucidar cuál es la conexión entre lo material y lo sobrenatural, cuál el lugar de la Transcendencia en el desarrollo humano. Se trata del viejo problema de la relación entre la Iglesia y el mundo, entre el Reino de Dios y la liberación humana²⁰. Es el viejo problema del sobrenatural. Era un problema de primera magnitud en los años 60 del siglo XX del que se ocuparon los mejores teólogos: De Lubac, Rahner o Alfaro²¹.

En breve, la cuestión es si el hombre puede encontrar la plenitud en su propia naturaleza o no. Y si esto es cierto, cómo es posible sin comprometer la libertad de Dios. Dicho de otro modo, ¿el hombre tiene dos plenitudes una natural –como ser libre y racional– y otra sobrenatural –como criatura llamada a la comunión con Dios, o una sola plenitud? La cuestión no es baladí, porque si es verdad el doble fin, la justicia y el Reino de Dios son independientes; pero si solo hay una ¿cómo compaginar el Reino de Dios y la justicia, sin que el primero anule al segundo o sin que la segunda diluya al primero? ¿Trabajo por la justicia o por el Reino? O ¿si trabajo por la justicia estoy construyendo el Reino?²².

Esta problemática constituyó la esencia del debate que se produjo en torno a la teología de la liberación y que se condensó en las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Pablo VI en PP 16 alude al humanismo trascendente y a la inserción en Cristo como respuesta al problema:

De la misma manera que la creación entera está ordenada a su Creador, la criatura espiritual está obligada a orientar espontáneamente su vida hacia Dios, verdad primera y bien soberano. Resulta así que el crecimiento humano constituye como un resumen de nuestros deberes. Más aun, esta armonía de la naturaleza, enriquecida por el esfuerzo personal y responsable, está llamada a superarse a sí misma. Por su inserción en el Cristo vivo, el hombre tiene el camino abierto hacia un progreso nuevo, hacia un humanismo trascendental que le da su mayor plenitud; tal es la finalidad suprema del desarrollo personal (PP 16).

²⁰ El propio Pablo VI lo ilustra con el papel de los misioneros y contribución a la humanidad (PP 12).

²¹ La obra más importante fue H. DE LUBAC (1991) *El misterio del sobrenatural*, Madrid, Encuentro, pero K. Rahner también dedicó multitud de escritos a la cuestión y acuñó la expresión “existencial-sobrenatural” para dar solución al problema. J. Alfaro también dedicó numerosas páginas a este respecto, desde estudios históricos hasta tratados sistemáticos. Una bibliografía suficiente sobre el tema se puede ver en L. F. LADARIA (1997) *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid, BAC.

²² Al poco tiempo de publicarse PP, Álvarez Bolado describe muy bien este ambiente que hizo correr ríos de tinta. Cfr. A. ALVAREZ BOLADO (1968) “Evanglio y desarrollo”, en M. GARCÍA, (ed.) *Teología y sociología del desarrollo. Comentario a la Populorum Progressio*, Madrid, Razón y Fe, 78.

La idea es compleja de explicar pero lo que Pablo VI quiere afirmar es la idea de la *Gaudium et Spes* de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza del Verbo encarnado. Dicho de otro modo:

Cristo aparece como la respuesta a los interrogantes del hombre pero no porque traiga una sabiduría nueva ignota para el hombre, sino porque en él vemos realizado el proyecto original, a imagen del que estamos hechos y que está interrumpido por el pecado. Cristo es la respuesta porque es el antitipo del hombre. Al ser propuesto como modelo del hombre no se nos propone nada sobrehumano, sino precisamente lo más humano, el modelo original²³.

En definitiva: por el hecho de la creación en Cristo, el desarrollo de lo humano nos conduce a la plenitud del hombre, que no es otra que Dios.

3.b. Creación a imagen y semejanza

La cuestión del humanismo, el despliegue de la existencia humana, enfrentó a la antropología teológica a otro problema, que aunque muy parecido al anterior presenta algún matiz.

El término humanismo aparece en la encíclica en 6 ocasiones, 5 de ellas en el número 42. Para PP la existencia humana es vocación, por tanto la respuesta a la cuestión del humanismo procede de quien llama, de Dios. Esta idea de PP es el centro de la antropología de *Gaudium et Spes*.

Los capítulos uno, dos y tres de la primera parte de la constitución conciliar suponen una descripción de los tres valores emergentes de la autoconciencia del hombre en el tiempo moderno: la subjetividad, la socialización y la historicidad.

No es este el lugar para detenerse en el comentario de estos capítulos, pero una rápida mirada hace descubrir en los tres la misma estructura que tiene en la base la clave antropológico-cristológica:

- Se afirma la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (GS 12, 24 y 34) en los primeros números del capítulo.
- Se describe el contenido de ese valor.

²³ R. AMO USANOS (2004) "La creación del hombre 'a imagen de Dios': un criterio de juicio sobre la suficiencia del modelo antropológico de la bioética católica", *Scripta Fulgentina* XIV, 107.

- Se advierte del daño causado por el pecado en el ejercicio de esa dimensión.
- Se termina haciendo alusión a que la creación a imagen y semejanza adquiere su plenitud en Cristo (GS 22, 32 y 38).

Esta estructura de los capítulos muestra la tensión entre creación y redención. El hombre aparece, por un lado, creado a imagen de Cristo y, por otro, su plenitud es Cristo. Los dos polos de su existencia son Cristo y, por tanto, el despliegue de su existencia es Cristo.

Dicho de otro modo, el humanismo integral, propuesto por el Concilio y Pablo VI, piensa al hombre como la curva de una asíntota. Aquella línea recta que, prolongada indefinidamente, se acerca progresivamente a una curva sin llegar nunca a encontrarla, más que en el infinito.

La asíntota es Cristo y la curva el hombre. Creado a imagen de Dios –de Cristo– tiende a asemejarse a él. En los dos puntos infinitos –Creación y Redención– el hombre se encuentra con Cristo. Por eso es Cristo el que revela al hombre la verdad sobre el propio hombre²⁴ y el dinamismo de la existencia humana es proceso de asemejamiento del hombre a Cristo en el acto redentor. Por creación somos imagen de Cristo y en el despliegue de nuestra existencia debemos asemejarnos a Cristo redentor. Este es el humanismo cristiano, este es el verdadero desarrollo humano, el que lleva al hombre hasta el infinito.

3.c. Antropología del desarrollo solidario

El hecho de la sociabilidad humana es el dato que soporta el desarrollo solidario del que habla *Populorum Progressio* (PP 43). Como se ha indicado el hombre pertenece a la sociedad. Ahora bien, en tiempos de Pablo VI y del Concilio Vaticano II, la sociabilidad era un dato en el que teológicamente no se había profundizado. Es curioso comprobar como el capítulo II de la primera parte de *Gaudium et Spes*, dedicado a la Comunidad humana, fundamenta la sociabilidad en la naturaleza humana (GS12) o en Hechos de los Apóstoles 17, 26²⁵.

²⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* 10. Se utiliza el texto de la página web del Vaticano: [acceso 27.4.17] http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html

²⁵ Cfr. GS 24.

La insistencia trinitaria del Concilio Vaticano II ha provocado que la teología profundice en la interpretación trinitaria de la creación a imagen y semejanza de Dios para fundamentar la antropología de la sociabilidad humana. Así, la reciente antropología teológica y el magisterio han optado por la exégesis que, entre otros hacen San Agustín²⁶ de Gen 1, 27 afirmando que el hombre ha sido creado a imagen de la Trinidad; frente a la exégesis asiática de Ireneo²⁷ y Tertuliano²⁸, que recoge la misma *Gaudium et Spes* (GS 22) y que interpreta que el hombre ha sido creado a imagen del Verbo encarnado.

El Compendio de doctrina Social de la Iglesia es la máxima expresión de esta nueva forma de dar cobertura teológica al dato de la sociabilidad humana y, por tanto, de dar fundamento a la necesidad de que el desarrollo humano sea solidario.

El mensaje fundamental de la Sagrada Escritura anuncia que la persona humana es criatura de Dios (cf. Sal 139,14-18) y especifica el elemento que la caracteriza y la distingue en su ser a imagen de Dios: «Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó» (Gn 1,27). ... La semejanza con Dios revela que la esencia y la existencia del hombre están constitutivamente relacionadas con Él del modo más profundo. Es una relación que existe por sí misma y no llega, por tanto, en un segundo momento ni se añade desde fuera. [...] La persona humana es un ser personal creado por Dios para la relación con Él, que sólo en esta relación puede vivir y expresarse, y que tiende naturalmente hacia Él. [...] La relación entre Dios y el hombre se refleja en la dimensión relacional y social de la naturaleza humana. El hombre, en efecto, no es un ser solitario, ya que «por su íntima naturaleza, es un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades, sin relacionarse con los demás»²⁹.

4. Riesgos y retos de la antropología teológica de PP

Una vez en este punto, expuesto el diálogo entre la antropología teológica y el pensamiento antropológico de mediados del siglo XX, llega el momento de traerlo al presente. Cincuenta años después hay que poner de manifiesto los riesgos y retos que afronta la antropología teológica de PP en la actualidad.

²⁶ S. AGUSTÍN, *De Trinitate* XV, 23, 43.

²⁷ S. IRENEO, *Adversus Haereses*, V, 6.

²⁸ TERTULIANO, *De Carne Resurreccione* 6.

²⁹ *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 108-110: [acceso 27.4.17] http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html

4.a. El riesgo de la tecnocracia y el reto de la dignidad humana

El pasado 3 de abril de 2017 en la marco del congreso celebrado en Roma a propósito del 50 aniversario de PP, el Cardenal Müller abordaba en su intervención la antropología de esta encíclica³⁰. Allí hablaba de los nuevos riesgos y afirmaba el peligro de las nuevas formas totalitarias del desarrollo heredadas del materialismo. Entre otras citaba el utilitarismo y la tecnocracia.

Creo que hay que seguirle la pista a esta última sobre la que ya advertía Pablo VI:

la tecnocracia del mañana puede engendrar males no menos terribles que el liberalismo de ayer. Economía y técnica no tienen sentido sino es por el hombre, a quien deben servir (PP34).

Pues bien, el mañana ya ha llegado. Francisco en *Laudato si'* afirma:

El paradigma tecnocrático se ha vuelto tan dominante que es muy difícil prescindir de sus recursos, y más difícil todavía es utilizarlos sin ser dominados por su lógica [...] El paradigma tecnocrático también tiende a ejercer su dominio sobre la economía y la política. La economía asume todo desarrollo tecnológico en función del rédito, sin prestar atención a eventuales consecuencias negativas para el ser humano [...] Con sus comportamientos expresan que el objetivo de maximizar los beneficios es suficiente. Pero el mercado por sí mismo no garantiza el desarrollo humano integral y la inclusión social³¹.

El decir, el nuevo nombre del materialismo es tecnocracia que pone en el centro del cosmos axiológico, no al hombre –por su dignidad– sino a la técnica –por su eficacia económica, maximizando el beneficio.

El reto, por tanto, para las ciencias económicas y empresariales será mostrar que maximizar la dignidad es mejor que maximizar solo el beneficio. Si el centro de la economía y de la empresa es el hombre, todo el hombre; economía y empresa no deben buscar maximizar los aspectos materiales del ser humano sino maximizar al hombre entero. En otras palabras, la antropología teológica debe ayudar en este diálogo interdisciplinar a poner la dignidad del hombre como el valor principal el cual se debe maximizar.

Esto es lo que quiso decir PP 16 cuando hablaba de que el hombre por su inserción en el Cristo vivo el hombre tiene el camino abierto hacia un progreso nuevo,

³⁰ Puede verse en Youtube: [acceso 27.4.17] <https://www.youtube.com/watch?v=mBknSNqYfqw>

³¹ Francisco, *Laudato si'*, 108–109. Se utilizará como abreviatura LS y el texto es el de la página web del Vaticano: [acceso 27.4.17] http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

hacia un humanismo trascendental que le da su mayor plenitud y que resumió Benedicto XVI al afirmar que “El anuncio de Cristo es el primero y principal factor de desarrollo” (Civ 8).

4.b. *El riesgo del subdesarrollo moral y el reto horizonte del pluralismo ético*

El papa Benedicto XVI en *Caritas in Veritate* 29 vuelve a recordar el riesgo del que habló PP 19 y SRS 28: el subdesarrollo moral. Este es el riesgo que sigue amenazando al desarrollo del hombre y que en el fondo significa que el límite asintótico que se propone no es Cristo, no es la verdad sobre el hombre.

El riesgo es el de los nuevos humanismos existencialistas (que no tienen nombre y rostro tan claro en esta segunda década del siglo XXI), que no armonizan adecuadamente libertad y verdad y condenan al hombre a la libertad, como ya lo hizo Sartre.

La reflexión humanista sigue en pie: el ser humano no es inmóvil ni estático³². No es una esencia cerrada, sino que debe moverse con libertad en su “actus essendi”, en su existencia. Ahora bien, el riesgo que se vio cumplido, entre otras cosas en el subdesarrollo moral que contribuyó a la crisis económica pasada, continúa y Benedicto XVI no para de poner lo de manifiesto: la vocación cristiana a dicho desarrollo abarca tanto el plano natural como el sobrenatural; éste es el motivo por el que, “cuando Dios queda eclipsado, nuestra capacidad de reconocer el orden natural, la finalidad y el “bien”, empieza a disiparse” (Civ 18)³³.

El reto que se plantea es el afrontar esta antropología en vocativo o antropología asintótica, en el escenario del pluralismo ético. En cierta manera Juan Pablo II propone la salida:

no sería verdaderamente digno del hombre un tipo de desarrollo que respetara y promoviera los derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos (SRS 33).

³² JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis* 30. A partir de ahora se utilizará la abreviatura SRS y como texto se utiliza el de la página web del Vaticano: [acceso 27.4.17] http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html

³³ Cfr. J. M. APARICIO (2014) “Desarrollo humano integral”, en J. SOLS LUCIA (ed.) *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in Veritate*, Santander, Sal Terrae, 38.

La antropología que subyace de la Declaración de Derechos del Hombre puede ser un buen punto de encuentro para indicar el horizonte, la asíntota, en un mundo éticamente plural.

4.c. El riesgo del antropocentrismo desviado y el reto de la ecología integral

El papa Francisco en la encíclica *Laudato si'* le ha puesto un nuevo rostro al personalismo individualista del que hablaba Pablo VI en *Populorum Progressio*, es lo que llama antropocentrismo desviado que coloca al hombre ya no solo aislado del resto de individuos, como hacia el antiguo individualismo, sino que lo aísla del medio ambiente.

Laudato si' ha supuesto uno de los mayores avances en el magisterio referente a la antropología teológica desde hace siglos, en la medida que ha asumido como propia la cosmovisión de un universo en evolución en que la pieza clave es el sistema termodinámicamente abierto, es decir, el ser vivo. En virtud de la "apertura" es decir, en función de la necesidad de neguentropía, es como se justifica la repetida expresión de *Laudato si'*: "todo está conectado"³⁴. De este modo el ser humano y su desarrollo no debe ser solo solidario con "todos los hombres", sino que ha de tener en cuenta "toda la creación".

Este riesgo lleva en sí mismo el nuevo reto que Francisco resume en el número 119 de *Laudato si'*: encontrar la armonía entre la apertura al Transcendente, a los hombres y a la creación:

*Porque no se puede proponer una relación con el ambiente aislada de la relación con las demás personas y con Dios. Sería un individualismo romántico disfrazado de belleza ecológica y un asfixiante encierro en la inmanencia*³⁵.

5. Conclusión

En conclusión, han pasado 50 años de *Populorum Progressio* y, con la distancia, se puede comprobar que fue un texto no solo magisterial sino magistral por dos motivos.

³⁴ Cfr. LS 16, 91, 117, 138, 240

³⁵ LS 119.

El primero, porque mostró cómo hacer de la Doctrina Social de la Iglesia un elemento de evangelización, buscando los “criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad”³⁶. La Doctrina Social de la Iglesia nunca había sido un discurso cerrado en si mismo, como si tratase de cuestiones bizantinas, pero con Pablo VI su capacidad de diálogo con el mundo alcanzó cotas muy difícilmente repetibles, por eso se convirtió en una nueva voz para nuestra época³⁷.

El segundo, porque sigue teniendo una fuerza profética que alcanza nuestros convulsos compases iniciales del siglo XXI. Precisamente por buscar las raíces antropológicas nunca perderá esa capacidad, ya que la cuestión del hombre, la antropología, es siempre actual. Por hablar del hombre, *Populorum Progressio* sigue siendo una propuesta actual a un mundo, del que Poupard ya decía que era inhumano y que por desgracia –si no ponemos remedio– podemos comprobar día a día que no se equivocaba.

³⁶ PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 19. Se utiliza el texto de la página web del Vaticano: [acceso 27.4.17] http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html

³⁷ Cfr. PP 47

ESTUDIOS

El Desarrollo Humano Integral en la teología cristiana

Carlos García de Andoin¹

Resumen: El autor realiza un recorrido a lo largo de la teología cristiana de los últimos cincuenta años sobre el concepto y modelo de desarrollo humano integral. La Iglesia que sale del concilio es especialmente consciente de que su misión sacramental en el mundo. Y no es posible el anuncio de la buena noticia al margen del compromiso por la mejora de las condiciones materiales y sociales de vida de los pueblos. La Iglesia va a plantear un "hecho moral", el subdesarrollo no es responsabilidad de los indigentes, ni una fatalidad social o natural, sino un hecho que apela a la responsabilidad moral de todos, especialmente de los ciudadanos y de la política de los países desarrollados. El desarrollo no es posible sin redistribución de la riqueza, pero el desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre.

Palabras Clave: *Populorum Progressio, desarrollo humano integral, subdesarrollo, Caritas in veritate.*

Fecha de recepción: 28–30 de junio de 2017².

Fecha de admisión definitiva: 21 de junio de 2018.

¹ Director, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao.

² Fecha de celebración del Simposio.

Integral Human Development in Christian theology

Abstract: The author carries out a review, all along the Christian theology of the last fifty years, on the concept and model of integral human development. The Church coming out of the Council is especially conscious that its mission in the world is sacramental. And communication of the Good News is not possible outside the commitment to the betterment of the material and social conditions of the peoples. The Church is going to propose a "moral fact," the underdevelopment is not the responsibility of the poor folks, nor a social or natural fatality, but a fact that appeals to the responsibility of all, especially of the citizens and of the politics of the developed countries. The development is not possible without a redistribution of the wealth, but development is not confined to the simple economic growth. For it to be authentic, it must be integral, that is to say, it must promote all men and the whole man.

Key words: *Populorum Progressio, integral human development, underdevelopment, Caritas in veritate.*

Le Développement Humain Intégral dans la Théologie Chrétienne

Résumé: L'auteur réalise un parcours le long de la théologie chrétienne des dernières cinquante années sur le concept et le modèle de développement humain intégral. L'Église issue du concile est particulièrement consciente de sa mission sacramentelle dans le monde. Et l'annonce de la Bonne Nouvelle n'est pas possible sans l'engagement pour l'amélioration des conditions matérielles et sociales de la vie des peuples. L'Église pose un «fait moral»: le sous-développement n'est pas la responsabilité des indigents, ni une fatalité sociale ou naturelle, mais un fait qui fait appel à la responsabilité morale de tous, spécialement des citoyens et de la politique des pays développés. Le développement n'est pas possible sans la redistribution de la richesse, quoique le développement ne doit pas être réduit à la seule croissance économique. Pour que le développement soit réel il doit être intégral, c'est-à-dire, promouvoir tous les êtres humains et l'intégralité de l'être humain.

Mots clé: *Populorum Progressio, développement humain intégral, Sous-développement, Caritas in veritate.*

Título pretencioso este que la organización nos ha propuesto: "el Desarrollo Humano Integral en la teología cristiana". Sólo el Catecismo sería capaz de responder a la cuestión en media hora con éxito y precisión. Así que he acotado el tema para referirme a la teología cristiana de los textos pontificios de la doctrina social de la Iglesia.

Fue, en efecto, Pablo VI quien en la Encíclica *Populorum Progressio* (1967) propone el "desarrollo integral". Es la respuesta de una Iglesia recién salida del Vaticano II ante la nueva conciencia sobre la miseria y el subdesarrollo en que viven miles de millones de personas. Debe reconocerse a cada pueblo igual "derecho a sentarse en la mesa del banquete común" (Lc. 16,21). La Iglesia ya no podía seguir

pensando el mundo de manera eurocéntrica: “la cuestión social ha tomado una dimensión mundial” (PP 3).

1. Desarrollo

El término desarrollo procede del campo semántico de las ciencias económicas y sociales. El desarrollo económico servía para clasificar los países: países desarrollados, en subdesarrollo o en vías de desarrollo. Podía haberse buscado un término más interior a la tradición de la Iglesia. Sin embargo, no se hizo: Pablo VI eligió desarrollo, un término del acervo común secular.

La Iglesia que sale del concilio es especialmente consciente de que su misión sacramental en el mundo (LG 1) no puede hacerse al margen de los gozos y esperanzas, de las tristezas y las angustias concretas que viven las personas (GS 1). Sabe que su misión salvífica tiene una dimensión material y económica ineludibles. No es posible el anuncio de la buena noticia al margen del compromiso por la mejora de las condiciones materiales y sociales de vida de los pueblos. No es posible sin redistribución de la riqueza.

Si a fines del XIX la cuestión social era la condición obrera (*Rerum Novarum*), a mediados del XX el eje de la cuestión social es el subdesarrollo, el abismo de la desigualdad entre los pueblos (*Populorum Progressio*). En ambos casos, la Iglesia va a plantear un “hecho moral” (SRS 9). El subdesarrollo no es responsabilidad de los indigentes, ni una fatalidad social o natural, sino un hecho que apela a la responsabilidad moral de todos, especialmente de los ciudadanos y de la política de los países desarrollados: “los pueblos hambrientos interpelan hoy, con acento dramático, a los pueblos opulentos” (PP 3).

2. Desarrollo humano integral

Ahora bien, el desarrollo propuesto por la Iglesia, que debía ser socio-económico, no podía ser sólo económico, material. Pablo VI escribe así cuál es la visión cristiana del desarrollo: “el desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre” (PP 14). Debe alcanzar a todos los pueblos, a la humanidad entera y a todas las dimensiones de la experiencia humana donde se decide la

dignidad humana: las condiciones materiales, la salud y la educación, la libertad moral y política, el crecimiento personal y comunitario y el desarrollo espiritual. Era necesaria una nueva acción “que tenga como punto de partida una clara visión de todos los aspectos económicos, sociales, culturales y espirituales” (PP 13). Para la *Populorum Progressio* “que los pueblos salieran del hambre, la miseria, las enfermedades endémicas y el analfabetismo” implicaba: a) económicamente, “su participación activa y en condiciones de igualdad en el proceso económico internacional”; b) socialmente, “su evolución hacia sociedades solidarias y con buen nivel de formación”; c) políticamente, “la consolidación de regímenes democráticos capaces de asegurar libertad y paz” (CiV 21). Es una visión articulada y complejiva del desarrollo.

Pero, además, el término integral, en pluma de Pablo VI, no puede entenderse sin referirnos al intelectual francés Maritain y a los debates del humanismo de la época. De un lado, frente al humanismo burgués y materialista, que pone la felicidad en la búsqueda exclusiva del poseer, donde prevalece el tener frente al ser: “el tener más, lo mismo para los pueblos que para las personas, no es el fin último” (PP 19).

De otro, ante el humanismo ateo, que sólo puede concebir la plenitud humana negando a Dios. Así cuando Pablo VI quiere explicar a modo de síntesis “¿qué quiere decir el desarrollo *integral* de todo hombre y de todos los hombres?” Dice: “es un humanismo pleno el que hay que promover” citando el *Humanismo integral* (1936) (PP 41). Maritain, ante el humanismo sin Dios, o contra Dios, postulaba un pensamiento profundamente humanista, pero el suyo era un “humanismo teocéntrico, enraizado allá donde el hombre tiene sus raíces; humanismo integral, humanismo de la Encarnación” (Maritain, 1999: 104). Pablo VI cita también *El drama del humanismo ateo* de H. De Lubac (1945). El humanismo integral se opone al humanismo cerrado, impenetrable a los valores del espíritu y a Dios.

Ciertamente el hombre puede organizar la tierra sin Dios, pero, al fin y al cabo, sin Dios no puede menos de organizarla contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano (PP 42).

Por cierto, es de notar que en la *Laudato Si'*, el papa Francisco ha recurrido también al adjetivo *integral* para ofrecer la visión cristiana de la ecología, “ecología integral” (LS 62 y cap. IV). Así, con ello, destaca varios aspectos. Primero, la relación de la crisis medio-ambiental con el modelo de desarrollo, producción y consumo, con la estructura socio-económica (LS 138) frente a la interpretación medio-ambientalista; segundo, una ecología que integra el planteo social y el planteo ecológico (LS 49) frente al “biocentrismo” de la *deep ecology*, que disuelve la singularidad del ser humano; tercero, una ecología personal, no solo estructural, que concierne

a la vida cotidiana de las personas; cuarto, una defensa del ecosistema cultural del ser humano y su biodiversidad, no sólo natural sino cultural; y, por último y subrayadamente, la conexión cristiana de la ecología con la dimensión espiritual y trascendente del ser humano.

Sin duda, el desarrollo humano integral fue un gran hallazgo de Pablo VI. Tres décadas después es retomado por Juan Pablo II en *Sollicitudo Rei Socialis* y cuatro décadas después por Benedicto XVI en *Caritas in Veritate*. Dice Benedicto XVI, “Pablo VI indicó en el desarrollo, humana y cristianamente entendido, el corazón del mensaje social cristiano” (CiV 13). Ambos hacen propio el ideal del desarrollo humano integral, enriqueciendo su significado.

De hecho “promover un humanismo integral –y solidario–³ –veremos al final que también sostenible–, ha llegado a constituir el horizonte de la reflexión, del juicio y de la acción de la doctrina social de la Iglesia (*Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 6). En consecuencia, precisamente hace un año fue creado el dicasterio para el Desarrollo Humano Integral, lo que convierte este horizonte en la prioridad de la acción social y política de la Iglesia.

3. El desarrollo: vocación de Dios para el ser humano

En *Sollicitudo Rei Socialis*, hace 30 años, con ocasión del 20 aniversario de *Populorum Progressio*, Juan Pablo II, poco antes de la caída del muro, se preguntaba si el capitalismo liberal y el colectivismo marxista

eran susceptibles de transformaciones y capaces de ponerse al día, de modo que favorezcan o promuevan un desarrollo verdadero e integral del hombre y de los pueblos en la sociedad actual (SRS 21).

Era un contexto de crítica a los dos bloques, a su antagonismo geopolítico y a la carrera armamentística.

Desde la perspectiva teológica nos interesan tres puntos de esta encíclica. En primer lugar, el fundamento teológico del imperativo del desarrollo humano. Se habla de “desarrollo pleno, más humano, a la altura de la auténtica vocación del hombre y

³ La segunda parte de la Encíclica se titula precisamente “Hacia el desarrollo solidario de la humanidad” (nn. 43 y ss.). “El desarrollo integral del hombre no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad” (PP 43).

de la mujer" (SRS 28). En segundo lugar, la crítica teológica al progreso. En tercer lugar, la propuesta, del concepto "estructuras de pecado" para diagnosticar con más precisión "la raíz de los males que nos aquejan" (SRS 36).

Veamos una por una.

Primera. El desarrollo humano integral es **realización de la vocación de Dios para con el hombre**. Ya lo había planteado Pablo VI. Éste lo menciona como la "vocación al crecimiento". Según la teología cristiana de la creación, "en los designios de Dios, cada hombre está llamado a desarrollarse, porque toda vida es una vocación" (PP 15) a "crecer en humanidad, valer más, ser más" a los ojos de Dios. Del mismo modo que la creación entera está ordenada a su Creador, la creatura también está orientada hacia Dios. En perspectiva neotestamentaria, la "inserción en el Cristo vivo" da forma a esta vocación de crecimiento, de plenitud y de desarrollo personal. El desarrollo humano es así un imperativo que viene de Dios, "un resumen de nuestros deberes". No es facultativo (PP 16).

Juan Pablo II arrancando de esta visión insiste en que la noción de desarrollo "no es solamente laica o profana", sino "la expresión moderna de una dimensión esencial de la vocación del hombre" (SRS 30). El ser humano está determinado como creatura e imagen de Dios a cooperar con Él en la tarea del desarrollo y perfeccionamiento de la Creación. Pero tal facultad no le permite un dominio arbitrario sobre la realidad creada, sino que también le obliga "en el respeto a la imagen recibida". De este modo renunciar a la tarea de elevar la suerte de todo el hombre y de todos los hombres sería "faltar a la voluntad de Dios Creador". Alude a la parábola de los talentos y la dureza del juicio de Dios para con quien entierra y no cultiva el talento recibido (Mt. 25, 26–28). En SRS, la fe neotestamentaria en Cristo Redentor ilumina la naturaleza del desarrollo y orienta su realización. Cristo es "el primogénito de toda la creación"; "todo fue creado por él y para él" (Col. 1, 15–16) en él reside la plenitud (Col. 1,19). Cristo es la forma definitiva del desarrollo humano integral.

De acuerdo con esta concepción esta encíclica vincula de forma intrínseca el desarrollo auténtico al respeto de los derechos humanos. El verdadero desarrollo implica "una viva conciencia del valor de los derechos de todos y de cada uno" (SRS 33). No es conforme a la dignidad del hombre un tipo de desarrollo que no respete y promueva "los derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los derechos de las Naciones y de los pueblos" (SRS 33).

Segunda. En esta encíclica se acaba por elegir **el término desarrollo, frente al del progreso**, de la *Populorum*, al que se considera con connotaciones filosóficas

iluministas (SRS 27). Intenta evitar la idea positivista o mecanicista del desarrollo como un “proceso rectilíneo, casi automático y de por sí ilimitado, como si el género humano marchara seguro hacia una especie de perfección indefinida”. Desde una lectura cristiana de la historia, el *desarrollo* es “un momento de la historia iniciada en la creación”, pero el *progreso* no puede ser considerado como una ley inexorable. Tiene una condición de posibilidad, la voluntad de Dios de hacer al hombre partícipe de su gloria por el acto de la creación. Tiene una historia que enseña que “no es un progreso necesario hacia lo mejor, sino más bien un acontecimiento de libertad, más aún, un combate de libertades” (SRS 27, en nota). Y tiene un fin, pero no necesario, sino vinculado a la promesa del rescate de la historia por Cristo (SRS 31).

En la opción terminológica, además, está una crítica acusada a la visión “economicista” del desarrollo propia de la civilización consumista. Es inaceptable la miseria del subdesarrollo, pero también el super-desarrollo, que hace a las personas esclavas de la idolatría de la posesión y del consumo (SRS 28).

Tercera. El avance del desarrollo humano topa con una maraña de obstáculos extremos para hacerse paso. Donde Pablo VI hablaba de “estructuras opresoras” que “provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones” (PP 21), Juan Pablo II, precisamente en este contexto de problemática del desarrollo humano, se ve en la necesidad de hablar de “**estructuras de pecado**” en un capítulo que la encíclica denomina “lectura teológica de los problemas modernos”.

Frente al desarrollo se oponen intereses económicos, motivaciones políticas y egoísmos morales. Pero no basta la concepción tradicional del pecado. No sólo los individuos, sino también las naciones o los bloques tienen responsabilidad moral. Personas e instituciones acumulan un conjunto de factores negativos contrarios al bien común universal. Bajo determinadas decisiones “se ocultan verdaderas formas de idolatría: dinero, ideología, clase social y tecnología”. Es preciso, por todo ello, hablar de “estructuras de pecado”, para mostrar “cuál es la *naturaleza real* del mal al que nos enfrentamos en la cuestión del desarrollo de los pueblos”. Diagnosticar el mal así, como estructura, permite identificar más adecuadamente la conversión necesaria para superarlo. ¿En qué dirección? Es necesaria una acción sistémica, de solidaridad entre los pueblos, entendida esta no como sentimiento superficial sino como la “determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común” (SRS 37 y 40) de inspiración evangélica.

4. Caridad en la Verdad, fundamento del desarrollo humano integral

La encíclica social de Benedicto XVI *Caritas in Veritate* es toda ella un ejercicio intencional y expreso por actualizar la doctrina del Desarrollo Humano Integral. A la caída del muro de Berlín le ha sucedido la globalización. “Ha sido el motor principal para que regiones enteras superaran el subdesarrollo y es, de por sí, una gran oportunidad” en particular para los llamados países emergentes (CiV 33). Ha sido notable en estas décadas la mejora de los indicadores de Desarrollo Humano, el aumento de la riqueza mundial, habiendo disminuido la pobreza absoluta y la pobreza relativa. Pero el 30% de la población mundial (1.600 millones) sigue siendo pobre según el Índice de Pobreza Multidimensional y las desigualdades no se han minorado, sino que, tras la Gran Recesión, se agrava en los países emergentes y en el interior de los países ricos según el coeficiente Gini.

Benedicto XVI considera la *Populorum Progressio* un hito de referencia obligada en el magisterio social de la Iglesia, dice de ella que es «la *Rerum novarum* de la época contemporánea» (CiV 8). Reafirma que el “desarrollo humano integral es ante todo vocación” (CiV 11), pero de forma previa, introduce todo un capítulo para radicar teológicamente el mensaje sobre el desarrollo humano integral de la *Populorum Progressio*, frente a posibles interpretaciones secularistas del mensaje social de la Iglesia en un contexto de relativismo, su gran y quizá clarividente preocupación, desde los tiempos que fuera Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Dice así:

el punto de vista correcto, por tanto, es el de la Tradición de la fe apostólica, patrimonio antiguo y nuevo, fuera del cual la Populorum progressio sería un documento sin raíces y las cuestiones sobre el desarrollo se reducirían únicamente a datos sociológicos (CiV 10).

(No lo creo así, que el drama humano, quede en dato sociológico, por la ausencia de fe, aunque entiendo lo que quiere enfatizar).

Dos elementos destacan como diferenciales desde un punto de vista teológico.

En primer lugar. Propone la **caridad, don de Dios** y “vía maestra de la doctrina social de la Iglesia”, como fundamento del auténtico desarrollo humano.

La verdad originaria del amor de Dios, que se nos ha dado gratuitamente, es lo que abre nuestra vida al don y hace posible esperar en un «desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres», en el tránsito «de condiciones menos humanas a condiciones más humanas» (CiV 8).

En Benedicto XVI el “verdadero desarrollo humano integral” (CiV 4) adquiere su fundamento en la caridad en la verdad. “Sólo con la *caridad, iluminada por la luz de la razón y de la fe*, es posible conseguir objetivos” del “auténtico desarrollo” (CiV 9). Estima que la razón “por sí sola, es capaz de aceptar la igualdad entre los hombres y de establecer una convivencia cívica entre ellos, pero **no consigue fundar la hermandad**”. La fraternidad universal, contenido y fundamento del desarrollo humano integral, sólo nace en el contexto de una vocación o de un humanismo trascendente (CiV 19).

En segundo lugar, la reivindicación de la **verdad, esto es, de la antropología cristiana revelada en Jesucristo, como garantía de un verdadero desarrollo humano**. “El *desarrollo humano integral como vocación exige también que se respete la verdad*” (CiV 18). Benedicto XVI es consciente del relativismo creciente por el que divergen en múltiples direcciones las ideas sobre lo que es el ser humano y su desarrollo. “La fidelidad al hombre exige *la fidelidad a la verdad*, que es la única *garantía de libertad* (cf. *Jn 8,32*) y de la posibilidad de un desarrollo humano integral” (CiV 9)⁴.

¿Qué aportan estas dos perspectivas *Caritas in Veritate* que son una?

Básicamente introducen un principio hermenéutico, estrictamente teológico, a la propuesta de desarrollo humano integral. Intenta reconstruir en un época postmoderna y líquida las bases de un pensamiento nuevo y de una ética que, a diferencia de las seculares, está pensada y vivida “como si Dios existiese”. Se trata de reproponer nuevamente un humanismo integral, estructuralmente abierto a la fraternidad y a la trascendencia en un contexto secular, plural y posmoderno (Toso, 2016:18).

5. El desarrollo humano, sostenible e integral (LS 18)

El pasado abril (4.4.17) el papa Francisco se preguntó con ocasión del 50 aniversario de la *Populorum Progressio* qué quiere decir hoy “¿la expresión ‘desarrollo integral’, es decir, el desarrollo de cada hombre y de todo hombre?”. Respondió

⁴ En este sentido se muestra crítico sobre las posibilidades de las estructuras políticas y sistemas sociales que no se basen en la libertad de las personas. “La vocación es una llamada que requiere una respuesta libre y responsable. El *desarrollo humano integral supone la libertad responsable* de la persona y los pueblos: ninguna estructura puede garantizar dicho desarrollo desde fuera y por encima de la responsabilidad humana” (CiV 17).

señalando cuatro directrices de acción para el dicasterio recién creado⁵ y puso de ejemplo a Jesucristo como ejemplo de la acción de la Iglesia en el ámbito del desarrollo integral: “la manifestación de Dios en Cristo [...] indica el camino y la modalidad del servicio que la Iglesia quiere ofrecer al mundo”. Bajo esa luz “se puede entender lo que significa un desarrollo integral que no perjudica ni a Dios ni al hombre, porque asume toda la consistencia de ambos”.

Esta es una característica de la fundamentación del desarrollo en Francisco. Su aproximación primeramente cristológica, inspirada en el Evangelio. “Cuanto hicisteis a uso de estos hermanos míos más pequeños a mí me lo hicisteis” (Mt 25,40). Los pobres son prolongación de la encarnación de Cristo y ahí reside el imperativo del compromiso con el desarrollo integral. “De nuestra fe en Cristo hecho pobre (2 Co 8,9) y siempre cercano a los pobres y excluidos brota la preocupación por el desarrollo integral de los más abandonados de la sociedad” (EG 186).

En este sentido Francisco supera por radicalización, el carácter segundo del compromiso social o de la doctrina social para la identidad cristiana. La propuesta del Evangelio “no es sólo la de una relación personal con Dios” (EG 180). El compromiso por el desarrollo humano integral pertenece al propio kerigma. “El *kerygma* tiene un contenido ineludiblemente social” (EG 177)⁶;

⁵ 1) “Integrar a los diversos pueblos de la tierra. El deber de solidaridad nos obliga a buscar la modalidad justa de cooperación, para que no se produzca esa dramática desigualdad entre el que tiene mucho y el que no tiene nada, entre el que descarta y el descartado”. 2) En segundo lugar, “se trata de ofrecer modelos practicables de integración social. Todos tenemos una contribución que ofrecer al conjunto de la sociedad. Todos tenemos una peculiaridad que puede ser de ayuda para facilitar el que podamos vivir juntos. Nadie está excluido de aportar algo al bien común. Esto es, al mismo tiempo, un derecho y un deber”. 3) “Integrar en el desarrollo todos aquellos elementos que lo hacen realidad”. Los diferentes elementos que articulan la sociedad, la economía, las finanzas, el trabajo, la cultura, la vida familiar, la religión, son, cada uno de ellos en su especificidad, “un elemento irrenunciable de ese crecimiento. Ninguno de ellos puede absolutizarse ni tampoco excluirse”. 4) Se trata también “de integrar la dimensión individual y la comunitaria” frente al individualismo autorreferencial y a la masificación que nos debilita frente a los grandes poderes globales. 5) Por último se trata de integrar entre ellos cuerpo y alma. “el desarrollo no consiste en el tener a disposición cada vez más bienes, para un bienestar solamente material. Integrar cuerpo y alma significa además que ninguna obra de desarrollo podrá llegar verdaderamente a su fin si no respeta ese lugar en el cual Dios está presente para nosotros y habla a nuestro corazón” Cfr. https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170404_convegno-populorum-progressio.html

⁶ Confesar a un Padre que ama infinitamente a cada ser humano implica descubrir que «con ello le confiere una dignidad infinita» [141]. Confesar que el Hijo de Dios asumió nuestra carne humana significa que cada persona humana ha sido elevada al corazón mismo de Dios. Confesar que Jesús dio su sangre por nosotros nos impide conservar alguna duda acerca del amor sin límites que ennoblece a todo ser humano. Su redención tiene un sentido social porque «Dios, en Cristo, no redime solamente

“todo el camino de nuestra redención está signado por los pobres” (EG 197)⁷.

Pero además introduce una asimetría fundada en el mismo Dios sobre el universalismo del compromiso por el desarrollo humano integral.

Dios les otorga «su primera misericordia» lo que lleva a la opción de la Iglesia por los pobres entendida como una «forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia» (EG 198).

Desde la perspectiva de la teología de la creación, Francisco destaca el principio del destino universal de los bienes, la prioridad del Bien Común y consecuentemente la centralidad de la redistribución del ingreso.

Mientras no se resuelvan radicalmente los problemas de los pobres, renunciando a la autonomía absoluta de los mercados y de la especulación financiera y atacando las causas estructurales de la inequidad, no se resolverán los problemas del mundo y en definitiva ningún problema. La inequidad es raíz de los males sociales (EG 202).

Insiste en la insuficiencia del mercado y de las políticas neoliberales del derrame para garantizar esta redistribución, el desarrollo humano integral y la inclusión social (LS 109).

Finalmente, la aportación sustantiva de Francisco al desarrollo humano integral de *Populorum Progressio* es la cualidad de que ha de ser un desarrollo sostenible. Y ello resulta de una lectura teológica de la crisis ecológica.

No es el primer texto pontificio que vincula crisis ecológica y desarrollo humano⁸.

la persona individual, sino también las relaciones sociales entre los hombres» [142]. Confesar que el Espíritu Santo actúa en todos implica reconocer que Él procura penetrar toda situación humana y todos los vínculos sociales: «El Espíritu Santo posee una inventiva infinita, propia de una mente divina, que provee a desatar los nudos de los sucesos humanos, incluso los más complejos e impenetrables» [143]. (EG 178).

⁷ Es una dimensión inexcusable de la evangelización.

La nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas y a ponerlos en el centro del camino de la Iglesia. Estamos llamados a descubrir a Cristo en ellos, a prestarles nuestra voz en sus causas, pero también a ser sus amigos, a escucharlos, a interpretarlos y a recoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos (EG 198).

⁸ *Sollicitudo Rei Socialis* incluye ya la dimensión medioambiental, la conciencia sobre los límites éticos y biológicos de la relación del ser humano con la naturaleza (SRS 34). *Centesimus Annus* plantea abiertamente la cuestión ecológica (CA 37); también *Caritas in Veritate* (n. 51).

Sin embargo, una encíclica *Laudato Si'*, dedicada íntegramente a la misma otorga una centralidad a la cuestión que es realmente novedosa.

Leer *Populorum Progressio* desde *Laudato Si'*, cinco décadas después conlleva inevitablemente la pregunta de si no queda escaso el “principio de discernimiento” que Pablo VI proponía para identificar el verdadero desarrollo: «todos los hombres y todo el hombre» (EG 81). Hoy el verdadero desarrollo debe incluir también “el cuidado de la casa común”, la totalidad de lo creado, y sin duda, el desarrollo o es sostenible o no es humano, porque lo es a costa de las futuras generaciones; ni integral, porque quiebra la comunión del ser humano con la naturaleza, con la creación de Dios. Así que “Desarrollo humano, sostenible e integral” (LS 18).

El peligro de autodestrucción del ecosistema planetario, los límites del crecimiento, que no es universalizable, la especial vulnerabilidad de los países pobres ante los impactos de un cambio climático del que somos especialmente responsables los países ricos –la deuda ecológica– nos deben llevar a un replanteamiento de la relación con la casa común. Con acierto se propone en *Laudato Si'*: “No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano”. O lo que es lo mismo “no hay ecología sin una adecuada antropología” (LS 118). Esta es una perspectiva realmente novedosa para *Populorum Progressio*, que probablemente también peca del antropocentrismo moderno.

Laudato Si' identifica una “estructura de pecado”: el paradigma tecnocrático, raíz humana de la crisis ecológica (cap. 3º). “En él se destaca un concepto del sujeto que progresivamente, en el proceso lógico–racional, abarca y así posee el objeto que se halla afuera. Ese sujeto se despliega en el establecimiento del método científico con su experimentación, que ya es explícitamente técnica de posesión, dominio y transformación. Es como si el sujeto se hallara frente a lo informe totalmente disponible para su manipulación” (LS 111). Señala asimismo la necesidad de la “conversión ecológica” (LS 216 y ss): no bastan respuestas urgentes y parciales a los problemas medioambientales; es necesaria “una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático”. La humanidad debe replantearse su relación con la naturaleza del “dominio” de Gn 1 al “cuidado” de Gn 2.

El desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral, pues sabemos que las cosas pueden cambiar. El Creador no nos abandona, nunca hizo marcha atrás en su proyecto de amor, no se arrepiente de habernos creado. La humanidad aún posee la capacidad de colaborar para construir nuestra casa común (LS 13).

6. Conclusión. Tres cuestiones

El cardenal Turkson decía el pasado abril que el Los Objetivos de Desarrollo Sostenible a partir de 2015 incluyen parámetros distintos que los relacionados con el PIB y se presentan como un camino hacia la dignidad, pero se debe prestar más atención a la dimensión trascendental del desarrollo. "Sin Dios, el desarrollo se trunca". Asimismo manifestaba que "la noción del Desarrollo Humano Integral necesita una mayor elaboración en teología, doctrina social y antropología cristiana"⁹.

Tras este ejercicio de actualización intertextual sobre el DHI, desde una perspectiva teológica, merece ser subrayado que de la mano de la lectura de los signos de los tiempos, en este caso del llamado en un tiempo "subdesarrollo", ha habido un proceso de elaboración teológica que ha llevado a una teología pensada desde las estructuras de pecado en el mundo. ¿No cabría plantearse asimismo la cuestión de las "estructuras de la gracia", mediaciones estructurales a través de las cuales se encarna el misterio de la salvación, más allá de la propia Palabra de Dios o de la propia Iglesia, precisamente en clave de la lógica del don que propone CíV.

En segundo lugar. La Doctrina Social de la Iglesia ha dado por supuesto que "no tiene soluciones técnicas que ofrecer" al desafío del desarrollo (PP 13 y SRS 41). Sin embargo, la acción de los cristianos en múltiples ámbitos ha generado, desde la subjetividad de la sociedad, pero también desde la acción del Estado, múltiples respuestas. Es cierto que la verdad de una solución técnica no debe ser establecida en ningún caso por el magisterio pontificio. Pero ello siembre que se piense de una maera deductiva. Estimo que la inspiración y la originalidad cristiana generan prácticas concretas, buenas prácticas, que otro tipo de teología de compañía, memoria y profecía (Forte).

Finalmente, la reflexión teológica cristiana sobre el DHSI esta falta de un desarrollo más trinitario. Como hemos visto es una teología hecha de Dios Padre, autor de la Creación que llama al ser humano a la colaboración en el desarrollo humano; de Cristo, Verbo encarnado, Humanidad Nueva que es criterio de discernimeto del DH Integral. Sin embargo, queda difuminado el papel del Espíritu, señor y dador de vida, "Espíritu allende el Verbo" (Von Balthasar). La profundización en la Ecología integral, desde el punto de vista de la teología cristiana, nos debe llevar a una consideración del DHI desde la inhabitación del Espíritu de Dios en la totalidad de lo creado –ser humano, seres vivos, planeta y universo– y de el DHI en el dinamimo histórico y escatológico de la comunión trinitaria, hasta "ser Dios todo en todo" (1 Cor. 15, 27).

⁹ <http://www.juspax-es.org/news/promoviendo-el-desarrollo-humano-integral/>



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

Entre lo sagrado y profano: el Desarrollo Humano Integral¹

Rainer Gehrig²

Resumen: El artículo tiene como objetivo ofrecer los resultados de una reflexión sobre las dificultades de conectar el espacio religioso con las teorías de desarrollo y analizar la aportación propia de la Iglesia con el término de “desarrollo humano integral” en el magisterio papal como un concepto puente entre lo sagrado y lo secular.

Palabras clave: Blumer, caridad, desarrollo humano integral, Doctrina Social de la Iglesia, ecología integral, conceptos sensibilizadores.

Fecha de recepción: 28–30 de junio de 2017³.

Fecha de admisión definitiva: 21 de junio de 2018.

“El hombre no es un animal social sino una historia de amor.”⁴

¹ Para J. M. García Fernández, maestro, compañero y amigo en los desafíos de enseñar la DSI.

² Universidad Católica San Antonio de Murcia.

³ Fecha de celebración del Simposio.

⁴ F. M. VIDAL FERNÁNDEZ (2012), 53.

Between the sacred and profane: Integral Human Development

Abstract: This article has as its objective to offer the results of a reflection about the difficulties of connecting the religious space with the theories of development, and to analyze the appropriate contribution of the Church with the term of “integral human development” in the Papal teaching, as a bridge concept between the sacred and the secular.

Key words: Blumer, charity, integral human development, Social Teaching of the Church, integral ecology, sensitizer concepts.

Entre le sacré et le profane: le Développement Humain Intégral

Résumé: L'article a pour objectif d'offrir les résultats d'une réflexion sur les difficultés à connecter l'espace religieux avec les théories du développement et d'analyser la contribution propre de l'Église avec le terme «développement humain intégral» dans le magistère papal comme concept pont entre le sacré et le séculaire.

Mots clé: Blumer, charité, développement humain intégral, Doctrine sociale de l'Église, écologie intégrale, concepts pour sensibiliser.

I. Introducción

Las reflexiones sobre el concepto de “desarrollo” en sus aspectos económicos, sociales, políticos son tan abundantes, que resulta difícil aportar algún aspecto teórico novedoso acerca de las cuestiones relacionadas. En el campo de la teología moral también abundan los comentarios y el análisis gracias a las ricas aportaciones del magisterio papal en las encíclicas sociales, especialmente en *Populorum Progressio* de Pablo VI (1967), *Sollicitudo Rei Socialis* de Juan Pablo II (1987), *Caritas in Veritate* de Benedicto XVI (2009) y *Laudato Si'* de Francisco (2015).⁵ La novedad del artículo se centra en la aclaración de la función del concepto de “desarrollo humano integral” (a partir de ahora DHI) con la descripción de Blumer (1954) sobre “sensitizing concepts”.

La estructura del artículo presenta en la primera parte un breve resumen de las dificultades existentes de integrar la aportación propia de las religiones en las proyecciones de desarrollo. La segunda parte analiza el DHI explicado en diferentes encíclicas sociales (PP, SRS, CiV y LS). Se aclaran las connotaciones del término “desarrollo” utilizado en las cuatro encíclicas sociales y sus trasfondos teológicos. La tercera parte introduce a Blumers propuesta de “sensitizing concepts” y lo aplica al DHI. Se sostiene con esta posición que el “desarrollo humano integral” no es

⁵ A partir de ahora vamos a utilizar en ese artículo abreviaturas para las encíclicas: CA para *Centesimus Annus*, CiV para *Caritas in Veritate*, DCE para *Deus caritas est*, LS para *Laudato Si'*, MM para *Mater et Magistra*, PP para *Populorum Progressio*, SRS para *Sollicitudo Rei Socialis*.

tanto un concepto teológico, sino una dimensión en la que se pueda encarnar la antropología teológica y el proyecto salvífico de la fe cristiana. Las conclusiones sintetizan los resultados y abren nuevas cuestiones. La bibliografía cierra el artículo.

2. Los desafíos de integrar a las religiones en las concepciones de desarrollo

La genial invención de fusionar la visión sagrada de la historia de los judíos con la concepción griega del progreso desde unas formas primitivas a la civilización desarrollada, tiene como exponente a San Agustín con su *Civitas Dei*, y puede considerarse como el precursor de la estructura básica del cuento moderno del progreso, con la diferencia de que Dios ahora está desplazado por la razón (cf. Nisbet, 1980 y Williams, 2009), o en peores versiones actuales por un absolutismo de la tecnología (CiV, n° 77). El resultado de la ilusión del progreso de la modernidad es la marginación de la religión en el pensamiento (Cordes, 2004). En relación con el trato académico del desarrollo también se puede observar de manera empírica su ausencia en las publicaciones (Marshall, 1999; Ver Beek 2000; Selinger, 2004). La separación entre lo "sagrado" de lo "profano" en las ciencias sociales, los reducidos conceptos economicistas aplicadas al desarrollo durante décadas dificultaban mucho despertar el interés de investigar las interrelaciones entre religión y desarrollo en los ámbitos teóricos y prácticos. Los modelos explicativos de una religión en declive bajo las coordenadas de modernización como la secularización y la diferenciación de la sociedad en el plano macrosocial y los efectos de privatización e individualización en el plano microsociales, restaban también relevancia a estudiar la aportación de la religión al asunto en cuestión. El fracaso de las políticas tanto neo-liberales como socialdemócratas de desarrollo, el resurgimiento de la religión en una nueva época post-secular, son para algunos autores el momento de tener una mayor necesidad reflexiva para responder a las cuestiones sociales globalizadas del nuevo milenio. Ebaugh (2002) considera ahí que la religión volvió a ser tema en las ciencias sociales en cuatro áreas teóricas:

- *Los movimientos sociales*: Nuevos movimientos religiosos, y la espiritualidad de la Nueva Era flexibilizan las estructuras institucionalizadas y responden mejor a un individualismo religioso;
- *La Cultura Civil*: según Hervieu-Léger (2005), es el reconocimiento de la religión como respuesta a la necesidad de una mayor cohesión social con la creación de nuevas formas comunitarias, en las que el individuo recibe el apoyo y la afirmación de su sistema de creencias;

- *Globalización*: según Haynes (2007), la religión es utilizada para la formación de la identidad personal en el sentido de perseguir objetivos personales entrando en la esfera política como parte de un grupo más grande; la religión no actúa como una fuente de estabilidad comunal, financiera o moral, sino como factor que actúa en la creación de identidad.
- *Rational Choice Theory*: las personas utilizan de manera activa la religión como parte central de su identidad individual y colectiva como muestran fenómenos como el nuevo voluntarismo en EE. UU. y un mercado de congregaciones religiosas –por su ámbito americano, este argumento queda reducido y no es transferible con facilidad a los países en vía de desarrollo–.

La presentación de las dificultades de establecer una interconexión entre religión y desarrollo remite también a las cuestiones como definir a la religión en un contexto de modernidad, permitiendo un papel activo y constructivo a la religión en las proyecciones de desarrollo. Si observamos un creciente interés en las ciencias sociales por la religión y su relación con el desarrollo en los últimos años (Clarke, 2007; Clarke et al, 2008; Deneulin y Bano, 2009; Haynes, 2007; Lunn, 2009; Rakodi, 2007; Rees, 2011; ter Haar y Ellis, 2006; ter Haar y Wolfensohn, 2011; Thomas, 2005; Tyndale, 2006), muchas veces este queda en una visión funcional de la religión y su aportación a los modelos y políticas de desarrollo. Al mismo tiempo también se pueden nombrar los múltiples intentos desde el ámbito teológico de conectarse con las teorías y reflexiones sobre el desarrollo y la globalización con la intención de ofrecer puentes teóricos que pueden conectar los discursos seculares con los religiosos. La Doctrina Social de la Iglesia en el ámbito católico tiene sobre todo el cometido de establecer puentes de diálogo con las ciencias sociales y humanas (CA, n° 54). San Juan Pablo II promovía especialmente este diálogo con la creación de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales en 1994. También deberíamos incluir aquí a las Universidades Católicas y su misión evangelizadora.

3. El concepto de Desarrollo Humano Integral

3.1. El desarrollo en los documentos del magisterio en los años 60

La preocupación de la Iglesia por unas condiciones económicas, políticas y sociales que permitan una vida digna de las personas, está presente en todo el magisterio social desde sus inicios en 1891 con la encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII. La década de los años sesenta marca un espacio temporal especial, en el que

la Iglesia bajo los impulsos del Concilio Vaticano II redefine su relación y visión del mundo junto a una nueva autocomprensión eclesial. A nivel mundial con el ingreso de 17 nuevos países en las Naciones Unidas en 1960 y tras la intervención del presidente John F. Kennedy, nace la apuesta por un programa más exigente y comprometido con el primer “Decenio de las Naciones Unidas para el Desarrollo” para promover el desarrollo económico de los países subdesarrollados. Es en esta fase de política económica mundial, en la que el magisterio social acoge el concepto de “desarrollo económico”, recordando la posición crítica que ella mantiene, por ejemplo con el término de “dictadura económica” (San Juan XXIII, *Mater et Magistra*, n° 35–36; Pío XI, *Quadragesimo Anno*, n° 88 y n° 110)⁶, y la necesidad de un desarrollo participativo (*Gaudium et Spes*, a partir de ahora GS, n° 65), pero sobre todo con la clara sub-ordinación de las esferas sociales y económicas a la persona: “El hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social” (GS, n° 63a).

En una sociedad moderna, diferenciada, con unos campos sociales independizados del marco religioso, la Iglesia trata esferas que no son de su dominio, ni dónde ella tiene una competencia técnica, aunque históricamente los sistemas religiosos influían en la configuración de los sistemas económicos (Weber, 1920). Sin embargo, el magisterio social de la Iglesia actúa con sus orientaciones sobre las esferas económicas, políticas y sociales, ofreciendo sobre todo dos elementos: El anuncio del mensaje religioso en un lenguaje más social y la denuncia de los desequilibrios sociales que atentan a la dignidad del ser humano como imagen de Dios (Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, 2005, n° 81). Desde esta doble función hay que entender los mensajes de las encíclicas sociales y su finalidad.

Las relaciones entre el ámbito económico y el ámbito social son complejas y pasan también por una función mediadora y reglamentaria de los ámbitos políticos, que pone los marcos jurídicos para las acciones e interrelaciones de los actores. Es decir, para que se produzca una mejora de las condiciones de vida y del bienestar de la población en su conjunto (fin), tienen que existir unos mecanismos que transforman el progreso económico (medio) en estos efectos sociales. Sabemos que estos procesos dependen de los contextos globales, pero también de las configuraciones estructurales locales. Los Papas, conscientes de la complejidad del asunto, no ofrecen un modelo social que soluciona el problema, ni un modelo de la economía, sino que dan orientaciones con principios éticos generales sobre algunos aspectos y sobre todo cuando detectan desequilibrios estructurales de los sistemas económicos y políticos establecidos. San Juan XXIII por ejemplo clasifica en

⁶ Cf. J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA (1971), 423–430.

tres grupos los desequilibrios económicos: entre diferentes sectores de la economía (agricultura, industria y servicios), entre países, e incluso entre zonas dentro de cada uno de ellos (MM, n° 48). En relación con la temática del desarrollo económico y su vinculación con las mejoras sociales, el Papa observa que el crecimiento económico produce más desigualdad social, y por eso reclama una “adecuación” entre ambos procesos bajo el principio ético de la justicia social (MM, n° 73–77):

De aquí se sigue que la prosperidad económica de un pueblo consiste, más que en el número total de los bienes disponibles, en la justa distribución de los mismos, de forma que quede garantizado el perfeccionamiento de los ciudadanos, fin al cual se ordena por su propia naturaleza todo el sistema de la economía nacional. (MM, n° 74).

La subordinación de la economía al principio de la justicia social y la centralidad de la persona son argumentos de orientación para que los procesos de crecimiento económico produzcan efectos de desarrollo en las personas. Los principios de la Doctrina Social de la Iglesia se entienden como mapas conceptuales que orientan los medios (progreso económico) hacia sus fines: que las personas tengan lo necesario para poder perfeccionarse (desarrollarse). En este sentido hay también una valoración positiva de la economía.

3.2. El desarrollo humano integral en la encíclica *Populorum Progressio* (Pablo VI, 1967)

Al terminar el Concilio Vaticano II, Pablo VI, sentía la obligación de explicar con una encíclica social de manera más detallada algunas conclusiones y propuestas del Concilio (GS, n° 63–72) en relación con el progreso económico (SRS, n° 5–7). ¿Qué puede aportar la Iglesia a las complejas cuestiones del progreso? “Una visión global del hombre y de la humanidad” (PP, n° 13), o en términos de Jacques Maritain un “humanismo integral” (Maritain, 1936). Este filósofo tomista francés con su gran influencia en Pablo VI y el pensamiento católico facilita la introducción del término “integral” y de crear así un puente cristiano con el desarrollo económico que no sacrifica la esencia de la fe cristiana (López Casquete de Prado, 2013). Es precisamente la visión del hombre, una antropología teológica que la Iglesia entiende como propia y junto a su respuesta concreta en la caridad universal (PP, n° 3; 44; 62; 71; 75).

La definición central del concepto de “desarrollo” de Pablo VI presentado en la encíclica (n° 14) ya estaba presente en GS n° 64 (1965) bajo el título “De progressionem oeconomicam in hominis servitium”, el progreso económico cuya finalidad no es otra que el servicio al hombre. Un servicio al *hombre en su integridad*

(“*hominis quidem integri*”), que incluye sus dimensiones materiales, intelectuales, morales, espirituales y religiosas, y a todos los hombres (personas, grupos, razas en cualquier parte del mundo). Pero no solamente es el hombre destinatario, sino también *sujeto concreto y protagonista* del progreso económico, que requiere la *participación activa* de muchos (GS, n° 65). Las preocupaciones siguen siendo las discriminaciones individuales y sociales como efecto de crecientes desigualdades económicas (GS, n° 66). Observamos aquí brevemente que el texto en latín prefiere utilizar el término “*progressio*” y lo diferencia de un puro incremento económico, asunto que PP (n° 14) retoma estableciendo que el auténtico progreso no es reductible al crecimiento económico.

Pablo VI añade a las descripciones de GS la vocación al desarrollo en cada hombre (n° 15) como un deber (n° 16). Se profundiza la idea del desarrollo como un crecimiento orgánico que depende del hombre mismo y al que influyen factores externos, pero que tiene una meta clara dada: crecer en un humanismo transcendental en Cristo hacia Dios, el creador (n° 16), desde condiciones de vida menos humanas a más humanas (n° 20; Leuret, 1961, pp. 27–28). Se trata claramente de un enriquecimiento humano cualitativo, de un simple enfoque del “tener más” al progreso en “ser más”. Al ser persona, este desarrollo tiene una dimensión social, una vinculación al otro, al conjunto de las personas, grupos, pueblos y naciones, ya a toda la humanidad que se debe expresar en una solidaridad universal (n° 17). Desde esta meta se establece una escala de valores, desde los más altos como la fe en Dios y la unidad en la caridad en Cristo, hasta los más básicos como el tener lo mínimo necesario para la vida (n° 21).

La concepción del DHI traslada sus contenidos a diferentes campos (trabajo, familia, economía, educación) y las instituciones (Estado, las empresas, organizaciones internacionales), donde el Papa detecta dificultades y propone orientaciones generales, manteniendo una postura crítica ante las ilusiones de un progreso ilimitado, porque el progreso es un proceso ambiguo, sobre todo si no se tiene en cuenta a todos los hombres como protagonistas, sujetos, y centro con su meta del humanismo transcendental.

Se puede observar claramente que la concepción del DHI no es un modelo de progreso económico, y más que una fundamentación ética del desarrollo, con la que comparte el enfoque en el cambio de valores (Goulet, 1995). Es un *vehículo conceptual normativo* que permite transmitir la esencia del mensaje cristiano antropológico (PP, n° 42) y el deber de la solidaridad (PP, n° 48) en el contexto de las extremas desigualdades sociales en un mundo interrelacionado y globalizado. Utilizando el DHI, Pablo VI puede conectar el discurso teológico moral con los pro-

cesos económicos de producción, acumulación y distribución equitativa de bienes, y puede proyectar las concepciones de la justicia y las exigencias de la paz en un plano mundial. Sin las referencias teológicas y la aportación propia de la Iglesia en la caridad (PP, n° 3; 22; 62; 66; 67 y 76), el concepto de DHI no se comprende.

3.3. *El desarrollo humano integral en la encíclica Sollicitudo Rei Socialis (Juan Pablo II, 1987)*

Pasados 20 años, san Juan Pablo II, retoma las propuestas de Pablo VI en el contexto de un mundo cambiado, en el que se han agravado las diferencias y tras dos decenios de programas de desarrollo de las Naciones Unidas, había cierta desilusión y la conciencia de que muchas prácticas de desarrollo conllevaban formas de un nuevo neocolonialismo que mantiene muchos países en una relación de dependencia perenne. Una situación que precisamente imposibilita su desarrollo. Lo que preocupa a san Juan Pablo II es también la pérdida de la unidad del mundo (SRS, n° 14). El progreso como un desarrollo auténtico ahora también se formula como un derecho (SRS, n° 15 y 33). Como novedad en la crítica de los impedimentos de un verdadero desarrollo, san Juan Pablo II habla de *mecanismos económicos, financieros y sociales* que cementan y conservan los estados desiguales (SRS, n° 16).

En el desarrollo del discurso de san Juan Pablo II se puede observar un doble giro argumentativo. Por un lado existe una mayor reflexión ética del desarrollo como un estilo personal suyo para establecer un puente de dialogo filosófico. Ejemplos son aquí SRS n° 19 o 28 con la explicitación de las interrelaciones entre “tener” y “ser”. Por otro lado tenemos también una argumentación más extendida del plano teológico, y además dejando claro la identidad de la DSI como disciplina teológica y su misión como instrumento de evangelización (SRS, n° 41). El DHI figura como un concepto ético con una fundamentación teológica: La fe en Cristo ilumina interiormente la naturaleza del desarrollo; hay un plan divino que se inserta en nuestra historia, SRS, n° 31; “el verdadero desarrollo debe fundarse en el amor a Dios y al prójimo, y favorecer las relaciones entre los individuos y las sociedades”, SRS, n° 33. El DHI cuestiona las concepciones del desarrollo de Occidente (Capitalismo liberal) y Oriente (Colectivismo Marxista), que necesitan una transformación y actualización urgente (SRS, n° 21). Observemos que el DHI no se presenta como un modelo alternativo, una tercera vía (SRS, n° 41).

La preocupación ecológica formulada en SRS n° 26 y 34 encaja también en este doble giro argumentativo. Así en SRS n° 34 recurriendo al concepto griego de

cosmos empieza la exposición con tres consideraciones (mutua conexión ordenada de los seres, limitación de los recursos y la calidad de vida), Juan Pablo II gira a la argumentación teológica con el relato de la creación y la prohibición de comer del fruto del árbol (Gen 2,16s.), para finalizar con el imperativo de la dimensión moral del desarrollo. La argumentación teológica se acentúa aun más en el siguiente capítulo con la lectura teológica de los problemas modernos, donde desarrollo la idea de “estructuras de pecado”, y que termina con la conjunción solidaridad-caridad (SRS, n° 35-40), concreción del proceso de desarrollo y de la liberación (SRS, n° 46). El tradicional “ver” como análisis de la realidad social dentro del método de la DSI se fusiona en estos apartados con el “juzgar” (a la luz del evangelio y la tradición). La visión teológica que fundamenta el desarrollo finalmente se hace presente como anticipación del Reino de Dios en la eucaristía, que une el creyente con Cristo y entre ellos, y les conforta en su misión de testimoniar el amor de Dios recibido (SRS, n° 48).

3.4. *El desarrollo humano integral en la encíclica Caritas in Veritate (Benedicto XVI, 2009)*

El Papa Benedicto XVI centra en su magisterio los escritos en la caridad, elemento fundamental, eje reflexivo y contenido esencial del mensaje cristiano. En el ámbito de la Doctrina Social de la Iglesia destacan sus dos encíclicas, *Deus caritas est* (2005) y *Caritas in Veritate* (2009). Aquí nos centramos en la segunda, pero teniendo siempre presente la vinculación que mantiene con la primera, que es más explícita en el desarrollo teológico del concepto de la caridad.⁷

La encíclica *Caritas in Veritate*, escrita para conmemorar el 40 aniversario de *Populorum Progressio*, afronta el reto de dejar un mensaje en medio de una crisis económica, financiera, política y social de alcance global, que revela rotundamente los desequilibrios del sistema económico globalizado y produce un empobrecimiento de grandes grupos de la sociedad. Ante el impacto de la crisis, Benedicto XVI retrasa la publicación dos años, para poder responder de una manera más adecuada a los problemas que se están manifestando, pero teniendo muy claro, que igual que en *Deus Caritas est*, el mensaje cristiano debe tener de manera inconfundible un centro teológico: la caridad en la verdad es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de todos, porque tiene su origen en Dios, Amor eterno y Verdad absoluta (CiV, n° 1). El desarrollo humano integral recibe

⁷ Para un análisis detallado de la encíclica véase R. RUBIO DE URQUÍA y J. J. PÉREZ-SOBA (2014).

en Caritas in Veritate este marco teológico de la caridad en la verdad, que será el hilo conductor en toda la encíclica. El discurso no está estructurado según el clásico esquema de ver, juzgar y actuar, sino desarrollado desde la primera piedra angular de caridad en la verdad, Amor y Logos. La interrelación que existe entre ambos, eleva la caridad a un nuevo lugar, su primacía, que auténticamente vivida permite ver el misterio de Dios (1 Cor 13,8-13). Con esta fundamentación, la Doctrina Social de la Iglesia se convierte en “caritas in veritate in rei social” (CiV, n° 5), y en el encuentra su principio primordial sobre el que gira toda la Doctrina Social de la Iglesia (CiV, n° 6) y del que los demás principios y valores reciben su luz. Al ser una novedad, el Papa dedica los nueve apartados iniciales para describir el lugar de la caridad en la verdad en el conjunto de los ejes de la Doctrina Social, que son los principios y los valores.⁸

En relación con el DHI, la cuestión de la meta del desarrollo y el proceso estaba ya en PP anunciado bajo el término de la “vocación al desarrollo” en un plano personal, social (pueblo) y mundial (PP, n° 15; 42; 65; 78), que describe un crecer de todos desde una misión plantada de Dios en cada uno, a la que tiene que responder de manera responsable y con todas las facultades. Benedicto XVI retoma la perspectiva de la vocación (CiV, n° 1; 7; 9; 12; 16-19; 48; 52; 69), centrado ahora en la “vocación al amor”, lo que ya san Juan Pablo II entendía como luz esencial para la identidad personal (Redemptor Hominis, n° 10).⁹ Desde la experiencia del amor que nos hace ver al otro como un bien, nace la motivación de “buscar la promoción de todos los hombres y de todo el hombre” (CiV, n° 18). Esto es solo posible si se incluye una visión trascendente del hombre, “sólo el encuentro con Dios permite no «ver siempre en el prójimo solamente al otro» (DCE, n° 18), sino reconocer en él la imagen divina, llegando así a descubrir verdaderamente al otro y a madurar un amor que «es ocuparse del otro y preocuparse por el otro»(DCE, n° 6)” (CiV, n° 11).

Su programa de *teologización* del DHI con su fuerte arranque en la centralidad de la caridad, tiene otra línea que también ya estaba muy presente en DCE, que es reintegrar la acción social en el marco eclesial, es decir en el conjunto de la misión de la Iglesia y su identidad en la celebración de la fe (liturgia), el testimonio de la fe (martyria) y el servicio del amor (diaconía) en la comunidad de amor: “...toda la Iglesia, en todo su ser y obrar, cuando anuncia, celebra y actúa en la caridad, tiende a promover el desarrollo integral del hombre.” (CiV, n° 11).

⁸ Véase MARTÍNEZ ROBLES, (2014), 493ss.

⁹ Véase J. J. PÉREZ-SOBA, (2014), 12ss.

Desde la centralidad de la caridad en la verdad para el DHI se pueden deducir las características estructurales de la acción que partiendo de la libertad de las personas y su capacidad como actores, son el don y la gratuidad, que se extienden a todas las dimensiones de la vida humana y dan orientación al bien común. Son las relaciones de la gratuidad, de misericordia y de comunión que promueven el DHI, no solamente las relaciones de derecho y deberes y de intercambios (CiV, n° 6). Aquí no puede faltar la estrecha interrelación que existe entre las realidades humanas del desarrollo y la naturaleza como don de Dios para todos, generaciones actuales y futuras (CiV, n° 48–52)

Resumiendo se puede observar un programa fuerte de teologización del DHI desde el binomio caridad-verdad, del que se desprenden nuevas lecturas y aplicaciones de los principios y valores de la Doctrina Social de la Iglesia. Es una apuesta a una teología valiente, que con creatividad lanza su mensaje confiando que con el amor y la verdad encuentra un eco, una acogida en todas las personas, porque son realidades antropológicas que forman la identidad personal como su vocación, expresan la última fuente que es Dios, y permiten describir múltiples aspectos antropológicos, sociales y económicos bajo esta luz como orientación hacia el verdadero desarrollo (CiV, n° 52).

3.5. *El desarrollo humano integral en la encíclica Laudato Si' (Francisco, 2015)*

La encíclica *Laudato Si'* del Papa Francisco no se escribe en un aniversario de la *Populorum Progressio*, ni para conmemorarla, pero retoma también elementos del planteamiento del DHI del magisterio anterior, sobre todo de Benedicto XVI en *Caritas in Veritate*, esta vez en el contexto de la crisis ecológica como marco del documento. Entre las novedades de Francisco en esta encíclica tenemos como contrapunto a un paradigma tecnocrático (LS, n° 101–136; Camacho Laraña, 2016; Florensa Giménez, 2016) la propuesta del concepto de “ecología integral” (LS, n° 10; 11; 62; 124; 137; 156; 159; 225; 230; López Casquete de Prado, 2016), que el Papa presenta como una expresión del modelo franciscano (LS, n° 10). La fortaleza de este concepto reside según Francisco en su capacidad de explicación holística que supera las separaciones artificiales entre naturaleza y lo humano, dónde todo parece unido e interrelacionado, una ecología ambiental, económica y social (LS, n° 138). Es necesario moverse en este plano, porque vivimos una crisis socio-ambiental. El concepto se utiliza como idea superior que impregna las estructuras sociales, por eso se habla de una economía ecológica, ecología social, una cultura ecológica y no solamente de una ecología ambiental. Parece que sustituye el planteamiento del DHI, aunque el Papa no lo abandona, sino

que, incluyendo el principio de la sostenibilidad en el contexto del desarrollo (LS, n°13; 18; 52; 102; 159; 167; 192; 193), amplía el DHI a un “desarrollo humano sostenible, e integral” (a partir de ahora DHSI). Con esta ampliación, Francisco establece un puente con los discursos seculares de la sostenibilidad en el desarrollo desde el Informe de la Comisión Brundtland (1987). Observamos aquí que Benedicto XVI lo evita en *Caritas in Veritate*, y el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia solo lo utiliza dos veces en relación con el uso del medio ambiente (n° 483). Francisco da entonces un paso más adelante para “entrar en dialogo” (LS, n°3), y este término facilita abarcar mejor los problemas ecológicos y la idea de decrecimiento o ralentización de ciertos procesos (LS, n° 193).

La aportación teológica de la encíclica se centra bajo la intención de un dialogo con todos según Camacho Laraña (2016, p.70ss.) a tres elementos: el modelo inspirador de vida de San Francisco, la creencia en un Dios creador, y una espiritualidad cristiana. Se podría añadir también la reflexión teológica de la pobreza. Característico en Francisco también es un tono más autocrítico hacia los espacios religiosos (LS, n° 200), y un estilo más ético y espiritual en las argumentaciones. La fuerte apuesta de Benedicto XVI en el binomino caridad-verdad en *Caritas in Veritate* queda reducido a la creación como expresión del amor de Dios y en el plano social el amor político y social. El eje primordial lo ocupa ahora la ecología integral.

4. El DHI como puente entre lo sagrado y lo profano

4.1. “Sensitizing Concepts”

Herbert Blumer describe en su ensayo “What is wrong with social theory?” (1954) una nueva forma de comprender la función de los conceptos que se manejan en la teoría social. Utilizar sus observaciones como un marco interpretativo para unos documentos eclesiales puede parecer un poco atrevido, pero responde, quizás con un camino inusual, a la intención de establecer un dialogo entre las diferentes formas de conocimiento. Eso es, sin lugar a duda, una función de la DSI en su enfoque interdisciplinar. Para Blumer, la teoría social tiene, a diferencia de las teorías en las ciencias empíricas, ciertas limitaciones (p. 3). Sus argumentos llaman la atención y pueden traspasarse fácilmente a la teología, como por ejemplo estar divorciada del mundo empírico, estructurada como un mundo propio del que se alimenta a sí mismo, enseñada en cursos y campos aparte, con su propia literatura,

su sustento es primeramente la exégesis (el examen crítico de esquemas teóricos, la traducción de ideas antiguas en un vocabulario nuevo), con poca aplicabilidad a la investigación empírica y que ella se beneficia poco de los hechos de la observación empírica (p. 4).

La teología comparte además con la teoría social que los conceptos generalmente son poco exactos si pensamos por ejemplo en la gracia, la salvación, la Iglesia, o la Trinidad. En vez de proponer como solución del problema unos conceptos definitivos, claramente definidos, que permitan conectar directamente una investigación empírica, Blumer introduce la idea de "sensitizing concepts" (p. 7), conceptos que sensibilizan. Son expresiones que dan una orientación del sentido que se quiere transmitir y guían en las posibles direcciones de la investigación. Son conceptos como la cultura, las instituciones, la estructura social, costumbres, o personalidad (ejemplos de Blumer). Su argumentación que justifica necesariamente el reducido alcance de ellos, se fundamenta en las características del mundo social natural, con su experiencia del día a día, donde cada objeto es único, diferente, y particular.

4.2. Aplicación al DHI/DHSI

Tomando como referencia ahora en nuestro contexto el DHI o DHSI, tal como se presenta en las encíclicas analizadas, se puede observar que no son conceptos en sentido de las ciencias empíricas: no son directamente observables ni se pueden deducir directamente unas hipótesis que sirven para la investigación. Haría falta un esfuerzo interpretativo y operativo de buscar elementos que representen el sentido que está detrás de estos conceptos. Los Índices de Desarrollo Humano, manejado por Naciones Unidas, por ejemplo serían muy defectuosos, para recoger el sentido del DHI, porque representan en su versión básica solo tres variables relacionadas con la vida humana (PIB, tasa de alfabetización y longevidad).

¿Para qué sirven entonces conceptos como la ecología integral o el DHI? La argumentación aquí es utilizando el término de "conceptos que sensibilizan" de Blumer, en este caso para los sentidos trascendentes que se manejan en el campo religioso. Los conceptos como el DHI o el "humanismo cristiano" tienen una doble función que se transmite en los documentos magisteriales con diferentes grados de teologización:

- a) Es la *función evangelizadora* que comunica, desde el ámbito teológico, la visión holística cristiana del ser humano y de la creación, incluyendo especialmente su eje transcendente.

- b) Y es la *función de puente* con otras disciplinas (economía, ciencias sociales, filosofía), con el que la teología puede acoger los problemas actuales del mundo e integrarlos en su visión teológica del hombre, de la historia y del mundo, es decir permitiría a), porque el lenguaje religioso en sí, se encuentra muy alejado de estos espacios. Los conceptos son la apertura hacia estas realidades discursivas, y además es la conexión con espacios seculares reconocidos (Naciones Unidas, gobiernos, movimientos, las ONG, la sociedad en general).

5. Conclusiones

La aportación de la Iglesia en el espacio comunicativo y práctico del desarrollo secular es importante, porque humaniza las concepciones de desarrollo poniendo a la persona en el centro y defendiendo una visión más compleja de las sociedades globalizadas en un marco ético y teológico de dialogo entre las religiones y las culturas y no de choque de civilizaciones o de predominio de un determinado modelo económico y social. Recordamos aquí que se tardó hasta 1988 para reconocer una dimensión cultural del desarrollo¹⁰, y el reconocimiento de la importancia de las religiones no es visible hasta el cambio del milenio. La propuesta del DHI/DHSI responde también a la autocomprensión de una Iglesia en el mundo y relacionado con el mundo. La cuestión que se abre ahora es si estos conceptos llegan a tener una función de una inculturación cristiana del ámbito social. Ya hemos observado que no son tanto conceptos de comprender en mayor profundidad el desarrollo económico, sino que permean los discursos de desarrollo con una antropología cristiana que se ve capacitada de conectar con los fundamentos antropológicos de los modelos económicos. Sería preciso comprobar si hay intenciones de este tipo o si se están logrando avances en la recepción del sentido que estos conceptos quieren transmitir fuera de los ámbitos eclesiales. También hay propuestas interesantes que conectan con otros contextos culturales, como en el caso de África con Ogbonnaya (2013), y su "antropología filosófica para el desarrollo" basado en Lonergan.

Otra cuestión que surge es si con el DHI/DHSI sustituimos ya conceptos teológicos de la soteriología, la caridad, el pecado, lo sagrado, las tradiciones espirituales de la santificación del hombre, las ideas de la patrística con la theosis y theopoiesis... ¿o perdemos la capacidad de mantener el puente con nuestras raíces teológicas? Estas preguntas nacen con más fuerza si observamos la comprensión de la ayuda caritativa en las organizaciones eclesiales, que fácilmente adoptan los discursos

¹⁰ Recordamos aquí la "Década Mundial para el desarrollo cultural (1988-1997)" de la UNESCO.

de desarrollo y referencian su práctica con la DSI, pero en clara desconexión con otras dimensiones esenciales de la Iglesia como la liturgia. Finalmente también hay que entrar en una lectura crítica de simples teologías del desarrollo, o propuestas que trasladan sin más conceptos teológicos a las realidades humanas.

Resumiendo, se puede decir que para la misión de la Iglesia católica en este mundo, los conceptos de la Doctrina Social de la Iglesia con el DHI/DHSI o la “ecología integral” son elementos vitales para el diálogo con los foros seculares de desarrollo. Ante el peligro de perder por el otro lado la conexión, hace falta un esfuerzo similar de conectar, reconocer y practicar la fe cristiana para que el humanismo no se quede solo sino reconocible como cristiano (CA, n° 57).

6. Referencias

BENEDICTO XVI (2009) *Caritas in Veritate* – Carta encíclica sobre la caridad en la verdad. AAS, 101, 641–709.

BERGER, P. L. (2008) *Faith and Development. A Global Perspective*. Johannesburgo, The Centre for Development and Enterprise. CDE Public Lectures. <http://www.cde.org.za>

BLUMER, H. (1954) “What is wrong with social theory?” *American Sociological Review*, 19 (1), 3–10.

CAMACHO LARAÑA, I. (1986) “La dimensión internacional de la economía.” En I. CAMACHO LARAÑA, R. RINCÓN ORDUÑA y G. HIGUERA UDIAS, *Praxis Cristiana. Vol. 3. Opción por la justicia y la libertad*, 543–586, Madrid, Ediciones Paulinas.

— (2016) “*Laudato si'*: el clamor de la tierra y el clamor de los pobres. Una encíclica más que ecológica”, *Revista de Fomento Social*, 71 (1), 59–79.

CLARKE, G. (2007) “Agents of Transformation? Donors, Faith-based Organisations and International Development”, *Third World Quarterly*, 28 (1), 77–96.

CLARKE, G., JENNINGS, M., y SHAW, T. (Eds.) (2008) *Development, Civil Society and Faithbased Organizations: Bridging the Sacred and the Secular*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.

CORDES, P. J. (2004) La religión: ¿Una dimensión olvidada en la ayuda humanitaria? En: Consejo Pontificio "Cor Unum" (Ed.), *Religión y actividad caritativa*, 27–42. Asamblea Plenaria 2003. Ciudad del Vaticano, Cor Unum.

DENEULIN, S. y BANO, M. (2009) *Religion in Development: Rewriting the Secular Script*. Londres, Zed Books.

EBAUGH, H. R. (2002) "Presidential Address 2001, Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences", *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 (3), 385–395.

FLORENSA GIMÉNEZ, A. (2016) "La raíz antropológica de la crisis ecológica: el hombre y la tecnociencia", *Revista de Fomento Social*, 71 (1), 203–209.

FRANCISCO (2015) *Laudato si'* – Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común. AAS, 107, 847–945.

GOULET, D. (1995) *Development Ethics. A Guide to Theory and Practice*. Nueva York, Apex.

GUTIÉRREZ GARCÍA, J. L. (1971) "Desarrollo Económico", en IDEM, *Conceptos fundamentales en la Doctrina Social de la Iglesia*, Vol. 1, 423–430, Madrid, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos.

HAYNES, J. (2007) *Religion and Development. Conflict or Cooperation?*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

HERVIEU-LÉGER, D. (2005) *La religión, hilo de memoria*. Trad. por Maite Solana. Barcelona, Herder Verlag. [1993: *La religion pour memoire*.]

JUAN XXIII (1961) *Mater et Magistra* – Carta encíclica sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana. AAS, 53, 401–464.

JUAN PABLO II (1987) *Sollicitudo Rei Socialis* – Carta encíclica al cumplirse el vigésimo aniversario de la *Populorum Progressio*. AAS, 80, 513–586.

– (1991) *Centesimus Annus* – Carta encíclica en el centenario de la *Rerum Novarum*. AAS, 83, 793–867.

LAND, P. (Ed.) (1971) *Theology Meets Progress. Human Implications of Development*, Roma, Gregorian University Press.

LEBRET, L. J. (1961) *Dynamique concrète du développement*. París, Économie et Humanisme. Les éditions ouvrières.

LÓPEZ CASQUETE DE PRADO, M. L. (2013) “La influencia del humanismo integral de Jacques Maritain en Caritas in veritate”, *Revista de Fomento Social*, 68 (3), 415–437.

— (2016) “Ecología y desarrollo humano integral”, *Revista de Fomento Social*, 71 (1), 161–165.

LUNN, J. (2009) “The Role of Religion, Spirituality and Faith in Development: A Critical Theory Approach”, *Third World Quarterly*, 30 (5), 937–51.

MARITAIN, J. (1936) *Humanisme intégral*, París, Aubier.

MARTÍNEZ ROBLES, M. (2014) “Los valores y principios de la «Caritas in Veritate», ¿Aportan alguna novedad a la Doctrina Social de la Iglesia?”, en R. RUBIO DE URQUÍA y J. J. PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL (Eds.), *Doctrina Social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in Veritate*, 493–523, Madrid, BAC.

MARSHALL, K. (1999) *Development and Religion: A Different Lens on Development Debates*. Development and Faith. <http://www.developmentandfaith.org/uploaded-files/research-archives-pdf/1214328051.marshall.pdf>

NISBET, R. (1980) *History of the Idea of Progress*, Nueva York, Basic Books.

OGBONNAYA, J. (2013) *Lonergan, Social Transformation and Sustainable Development*. Eugene, Oregon, Pickwick.

PABLO VI (1967) *Populorum Progressio* – Carta encíclica sobre la promoción del desarrollo de los pueblos. *AAS*, 59, 257–299.

PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J. J. (2014) “La primacía de la caridad. Un principio epistemológico”, en R. RUBIO DE URQUÍA y J. J. PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL (Eds.), *Doctrina Social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in Veritate*, 5–57, Madrid, BAC.

PIO XI (1931) *Quadragesima Anno* – Carta encíclica sobre la restauración del orden social en perfecta conformidad con la ley evangélica al celebrarse el 40º aniversario de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, *AAS*, 23, 177–228.

PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ” (2005) *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, BAC.

- RAKODI, C. (2007) *Understanding the Roles of Religion in Development: The Approach of the RaD Programme*. Birmingham, Religions and Development WP 7.
- REES, J. A. (2011) *Religion in International Politics and Development: The World Bank and Faith Institutions*, Cheltenham, Edward Elgar.
- RUBIO DE URQUÍA, R. & PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J. J. (EDS.) (2014) *Doctrina Social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in Veritate*, Madrid, BAC.
- SELINGER, L. (2004) "The Forgotten Factor: The Uneasy Relationship between Religion and Development", *Social Compass*, 51(4), 523–543.
- TER HAAR, G. & ELLIS, S. (2006) "The Role of Religion in Development: Towards a New Relationship between the European Union and Africa. *European Journal of Development Research*, 18 (3), 351–67.
- TER HAAR, G. & WOLFENSOHN, J. D. (EDS.) (2011) *Religion and Development: Ways of Transforming the World*, Londres, Hurst & Co.
- THOMAS, S. (2005) *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, Basingstoke, Palgrave MacMillan.
- TYNDALE, W. (2006) *Visions of Development*, Aldershot, Ashgate.
- VER BEEK, K. A. (2000) "Spirituality: A Development Taboo", *Development in Practice*, 10 (1), 31–43.
- VIDAL FERNÁNDEZ, F. M. (2012) "¿Hay activos tóxicos en el paradigma de las ciencias sociales? Desafíos a las ciencias sociales ante la crisis de 2008", en F. M. VIDAL FERNÁNDEZ (Ed.), ¿Qué ciencias sociales para qué sociedad? Hacia un nuevo Humanismo desde las Ciencias Sociales. *I Conferencia Internacional de Ciencias Sociales de la FIUC*, 19–87, París, Federación Internacional de Universidades Católicas.
- WEBER, M. (1920) "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol.1, 17–206, Tübingen, Mohr y Siebeck.
- WILLIAMS, T. D. (2009) "The Church and Economic Development. The Legacy of Populorum Progressio after Forty Years", *Logos – A Journal of Catholic Thought and Culture*, 12(4), 115–132.

ESTUDIOS

La evolución del modelo de desarrollo humano integral desde la *Populorum progressio* en diálogo interdisciplinar con otras escuelas de desarrollo

José María Larrú Ramos¹

Resumen: El trabajo caracteriza la “escuela católica de desarrollo” con los siguientes ocho rasgos identitarios: trascendente–vocationado, humano, integral, solidario, caritativo–verdadero, igualador, endógeno y sostenible. Además se destacan los siguientes elementos diferenciales respecto a otras escuelas: en la *dimensión política*, el ejercicio del poder como servicio, la participación de la sociedad civil para lograr un bien común promovido por el Estado bajo el principio de subsidiariedad y la posibilidad de que una autoridad supranacional fuera el garante de los “bienes comunes globales” (LS 174) contenidos en la Agenda 2030 del Desarrollo Sostenible; en la *dimensión económica*, la lógica del don, el trabajo subjetivo, el emprendimiento y la obligación de ayudar a los países menos desarrollados; en la *dimensión sociocultural*, la opción preferencial por los pobres, las estructuras de pecado y el ejercicio de la caridad política; en la *dimensión ecológica*, la “ecología integral” y la “conversión ecológica”, a la luz de la encíclica *Laudato si’*.

Palabras clave: *Desarrollo humano, persona, religión, integralidad, Agenda 2030 de desarrollo sostenible.*

Fecha de recepción: 28–30 de junio de 2017².

Fecha de admisión definitiva: 21 de junio de 2018.

¹ Universidad CEU San Pablo.

² Fecha de celebración del Simposio.

The evolution of the integral human development model since the *Populorum Progressio* in interdisciplinary dialogue with other development schools

Abstract: The article characterizes the “Catholic school of development” with the following eight identity traits: transcendent–vocational, human, integral, solidary, charitable–true, equalizer, endogenous and sustainable. The following differential elements are also highlighted in relation to other schools: in the *political dimension*, the exercise of power as a service, the participation of civil society to achieve a common good promoted by the State under the principle of subsidiarity and the possibility that a supranational authority will be the guarantor of the “global commons” (LS 174) contained in the 2030 Agenda for Sustainable Development; in the *economic dimension*, the logic of the gift, subjective work, entrepreneurship and the obligation to help the least developed countries; in the *sociocultural dimension*, the preferential option for the poor, the structures of sin and the exercise of political charity; in the *ecological dimension*, the “integral ecology” and the “ecological conversion”, in the light of the encyclical *Laudato si’*.

Key words: Human development, person, religion, integrality, Agenda 2030 for sustainable development.

L'évolution du modèle de développement humain intégral depuis la *Populorum Progressio* en dialogue interdisciplinaire avec d'autres écoles de développement

Résumé: Ce travail décrit «l'école catholique de développement» avec les huit caractères identitaires suivants: transcendent–vocationnel, humain, intégral, solidaire, caritatif–véritable, égaliseur, endogène et durable. De plus, les éléments différenciateurs par rapport aux autres écoles sont mis en avant: 1) dans la dimension politique, l'exercice du pouvoir comme service, la participation de la société civile pour atteindre un bien commun promu par l'État sous le principe de subsidiarité, et la possibilité qu'une autorité supranationale soit la garante des «biens communs globaux» (LS 174), contenus dans l'Agenda 2030 du Développement Durable; 2) dans la dimension économique, la logique du don, du travail subjectif, de l'entreprise et l'obligation d'aider les pays les moins développés; 3) dans la dimension socioculturelle, l'option préférentielle pour les pauvres, les structures de péché et l'exercice de la charité politique; 4) dans la dimension écologique, la «écologie intégrale» et la «conversion écologique», à la lumière de l'encyclique *Laudato Si’*.

Mots clé: Développement humain, personne, religion, intégralité, Agenda 2030 du développement durable.

I. Introducción

El 4 de abril de 2017 el Santo Padre Francisco recibía en audiencia a los participantes en el congreso promovido por el Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, con motivo del 50 aniversario de la encíclica *Populorum progressio*. En su discurso exponía la necesidad de integrar a los diferentes pueblos, a sus sistemas (la economía, las finanzas, el trabajo, la cultura, la vida familiar, la religión), la dimensión individual y la comunitaria del desarrollo, el cuerpo y el

alma de cada persona, donde el hombre y Dios no se enfrenten como contrarios, sino que sean contemplados en unidad, tal como acepta la revelación cristiana que estuvo en las dos naturalezas del Cristo. Terminó su discurso con una apelación al concepto de persona como lo más identificativo del modelo de desarrollo católico:

el concepto de persona, nacido y madurado en el cristianismo, contribuye a perseguir un desarrollo plenamente humano. Porque persona siempre dice relación, no individualismo, afirma la inclusión y no la exclusión, la dignidad única e inviolable y no la explotación, la libertad y no la coacción.

La creación de un Congreso Internacional sobre el Desarrollo Humano en el aniversario de la aportación de Pablo VI en 1967 con la primera encíclica centrada en este tema, así como la creación del Dicasterio para el Desarrollo Humano Integral, pueden ya dar una idea de la importancia y actualidad del tema. El desarrollo humano integral es la concreción, en el ámbito pluridisciplinar de los Estudios del Desarrollo, de las relaciones interpersonales e internacionales dirigidas a crear las condiciones de vida que permitan a cada persona ser y hacer aquellos proyectos vitales que considere razonablemente valiosos. Los dos núcleos en los que podría integrarse toda la Doctrina Social de la Iglesia (DSI a partir de ahora), son la dignidad de la persona y el modelo de sociedad derivado de ella. Ambos, han sido revelados en Cristo por el Espíritu Santo y ambos deben ser contemplados en cualquier modelo de desarrollo integral. El presente trabajo aborda, así, un aspecto de gran centralidad teológica y actualidad.

En septiembre de 2015, Naciones Unidas aprobaba en su Asamblea General, la Agenda 2030 del Desarrollo Sostenible, especificando 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). Eran la continuidad de la Declaración del Milenio de 2000 y los Objetivos de Desarrollo del Milenio, uniendo en un solo documento las agendas del desarrollo y de la sostenibilidad ambiental (Naciones Unidas 2015a). El itinerario de las relaciones internacionales va a quedar marcado por esta Agenda, pero en este tipo de documentos quedan exentos los debates sobre la ética y la antropología asociadas a los modelos de desarrollo. Precisamente son éstas las aportaciones más significativas que puede hacer la DSI. De ella no debe esperarse ni propuestas técnicas específicas, ni una "tercera vía" entre un modelo de desarrollo más capitalista o más socialista (SRS 41)³. No es ese el estatuto epistemológico adecuado para valorar las orientaciones propuestas por la DSI, que hace sus aportaciones desde el ámbito de la Teología Moral que comprende principios de acción y normas de juicio abiertas a la heterogeneidad de los contextos históricos, culturales y espaciales (OA 4; SRS 3, 8, 41). Es por ello que, en este estudio, no se pretende,

³ En este documento se asumen las siglas de uso más frecuente en la DSI.

de ninguna manera, que los elementos seleccionados como nucleares en lo que podría denominarse una “escuela católica de desarrollo” sean éstos y ningún otro más. La DSI permite la existencia de diversas concreciones en las políticas de desarrollo, en los enfoques económicos y empresariales y debe adaptarse a las diferentes culturas.

Hay corrientes actuales más cercanas a los principios y orientaciones de la “escuela católica”, como el paradigma del desarrollo humano (PNUD 2016), el *capability approach* (de Sen 1999 o Nussbaum 2012), la economía civil (Zamagni 2014) o la de comunión (Bruni 2001). Pero ninguna agota la riqueza doctrinal del mensaje social cristiano. Otros enfoques alternativos no parecen en principio incompatibles con las orientaciones de la DSI, aunque sus propuestas pueden considerarse algo más parciales como la economía circular (Balboa & Somonte 2014, Comisión Europea 2015), la colaborativa (Sundararajan 2017), la economía verde (Webster 2016) y la azul (Pauli 2011) o las empresas del bien común (Felber 2012). Incluso podrían identificarse ciertas semejanzas y coincidencias con la corriente del Buen Vivir andino (Acosta 2013; Braña 2016) en su propuesta de desarrollarse viviendo en armonía con uno mismo, con los demás y con la naturaleza, o el decrecimiento (Latouche 2008; Taibo 2009; Unceta 2014) que es citado en LS 193. Una vez más, las orientaciones doctrinales de la Moral Social católica no conducen a una única concreción, pero sí delinear un “modelo” que podría calificarse como “escuela de desarrollo”.

Este trabajo se ha inspirado en un artículo académico de Hidalgo (2011a) en el que identifica siete “escuelas de desarrollo” desde la perspectiva sincrónica de la Economía Política del Desarrollo⁴. A partir de esas escuelas y los elementos iden-

⁴ Las escuelas son la de la modernidad, la estructuralista, la neomarxista, la neoliberal, la institucionalista, la islámica y la alternativa o altermundista. La de la modernización puso la clave del desarrollo en el cambio estructural y la industrialización; la estructuralista en las relaciones de dependencia mutua, comerciales y culturales; la neomarxista en el intercambio desigual y la emancipación proletaria colectivizando la propiedad de los medios de producción; la neoliberal apuesta por mercados libres donde se maximicen las ganancias mediante el libre comercio internacional manteniendo una macroestabilidad; la institucional estudia cómo las instituciones participativas y no extractivas generan mayor estabilidad política e instituciones económicas eficientes; la islamista trata de reconstruir un califato en el que las relaciones internacionales e interpersonales estén gobernadas por el sharía; las altermundistas forman un heterogéneo núcleo que tiene en común la insuficiencia del ingreso por habitante como medidor del desarrollo y se abre a concepciones amplias e incluso de post-desarrollo y trans-desarrollo. Una clave hermenéutica básica es si se admite que existe una sola teoría económica estándar (neoclásica como hace la escuela de la modernización y la neoliberal) y si es posible o no que el desarrollo beneficie tanto a los países hoy ya ricos como a los que están “en desarrollo” (no lo admiten la neomarxista, la estructuralista y las altermundistas).

titarios que el autor considera en cada una de ellas, se ha formulado la hipótesis general de si –al igual que Hidalgo nombra una escuela islamista de desarrollo– cabe la posibilidad de identificar una “escuela católica de desarrollo”. Para abordar esta cuestión tan amplia, se ha procedido a dividir la hipótesis principal en otras secundarias. Así, tras encuadrar el problema y situar el elemento religioso dentro del desarrollo y del discernimiento ético, se subdivide la pregunta en los cuatro componentes más comunes de todo modelo de desarrollo: el político, el económico, el socio-cultural y el ecológico o medioambiental que dan lugar al desarrollo humano sostenible.

Conviene advertir, en primer lugar, que la opción metodológica empleada en este trabajo ha sido la que podríamos denominar “hermenéutica de la circularidad”, que combina lo deductivo más propio de la revelación con lo inductivo, más propio de la “autonomía de la realidad” (GS 36)⁵ que supone un respeto y un diálogo con las aportaciones de las ciencias sociales, especialmente con la economía del desarrollo.

En segundo lugar, merece tenerse en cuenta que el trabajo postula que la religión puede (y debe) formar parte de los factores de desarrollo ya que la idea que la religión tenga sobre la bondad o maldad de, por ejemplo, los bienes materiales y su acumulación, el trabajo, el ahorro y su dedicación en forma de inversión productiva, sobre el emprendimiento y la innovación, incluso sobre la natalidad y el rol de la mujer en la sociedad, influyen de forma determinante en la concepción que esa sociedad tenga de su propio desarrollo (Deneulin & Bano 2009). Muchas personas incorporan lo religioso a sus vidas y a su idea de bienestar y de felicidad. En las narraciones de experiencias de bienestar y felicidad se incluyen valores y creencias religiosas como la armonía con el Creador, la tranquilidad de ánimo y de conciencia, la felicidad proporcionada por el ejercicio de valores superiores al placer material como el servicio desinteresado, el cuidado de los hijos o acciones de voluntariado. Aunque es cierto que lo religioso ha llegado a ser un “tabú” en los estudios del desarrollo (Ver Veek 2000), se puede apreciar un cambio y un renovado interés por incorporarlo con naturalidad en la multi-dimensionalidad del desarrollo (Selinger 2004; Tomalin 2005; Teer Har & Ellis 2006, Van Til 2010, entre otros).

El resto del trabajo se organiza de la siguiente manera. En la segunda sección, se describen las características más propias y diferenciales de la propuesta católica para el desarrollo integral. En la tercera sección, se presentan de forma breve al-

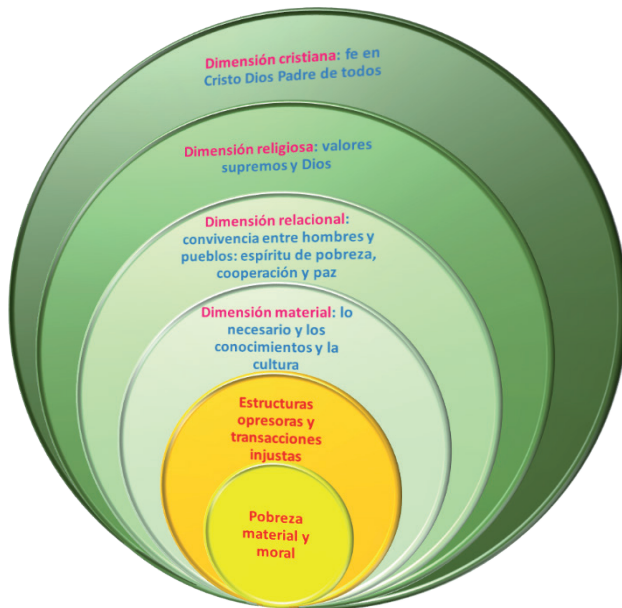
⁵ Tal como propuso la Comisión Teológica Internacional, “la teología católica reconoce los métodos propios de las otras ciencias y los utiliza críticamente en su propia investigación. No se aísla a sí misma de la crítica y da la bienvenida al diálogo científico” (CTI 2012, nº 85).

gunas de las claves más importantes en cada dimensión constitutiva del desarrollo: política, económica, sociocultural y ecológica. En la cuarta sección se recogen las conclusiones y futuras líneas de investigación.

2. Características constitutivas de la escuela católica de desarrollo

Puede sostenerse, como hipótesis de partida, que la “escuela católica” de desarrollo es la que está inspirada por la Doctrina Social de la Iglesia, surgida a partir de 1891 con la encíclica *Rerum novarum* (RN) de Leon XIII, a la que han seguido otros papas, y que se ha ocupado del desarrollo desde la aportación de Juan XIII en 1963 con *Mater et magistra* (MM), ampliada con otros documentos entre los que destacan la *Populorum progressio* (PP) de Pablo VI (1967), *Sollicitudo rei sociallis* (SRS) de Juan Pablo II (1987), *Caritas in veritate* (CV) de Benedicto XVI (2009) y *Laudato si’* (LS) de Francisco (2015).

FIGURA I. El desarrollo humano integral en *Populorum progressio*



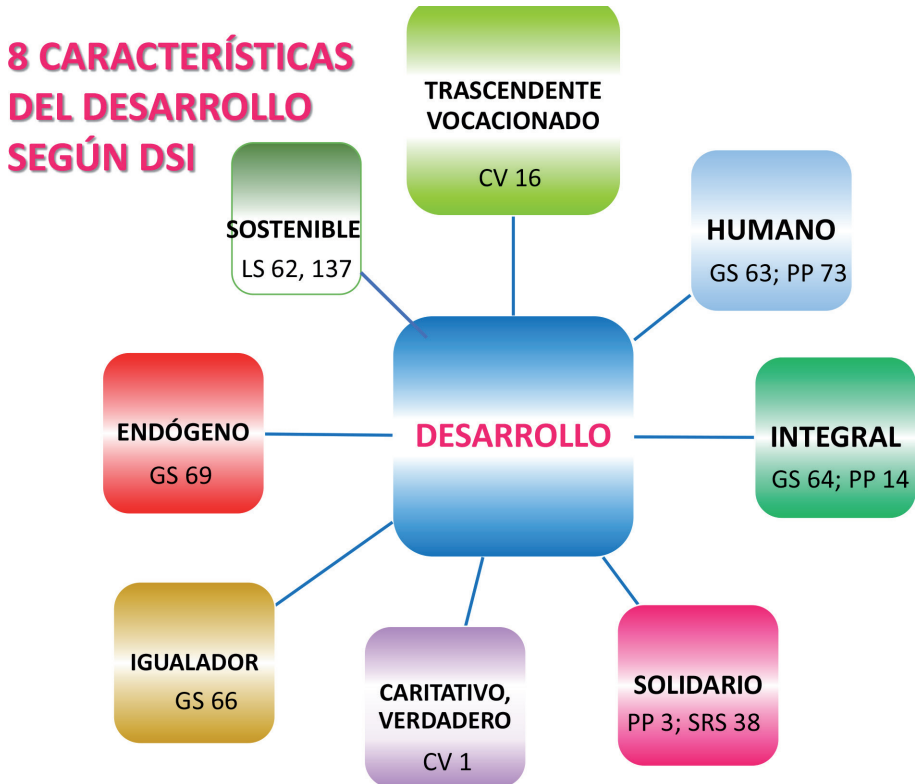
Fuente: elaboración propia.

Si “la cuestión social” se “mundializó” con la MM y la PT de Juan XXIII, el desarrollo tomó carta de ciudadanía en la DSI con la PP de Pablo VI. En 2017 se conmemoró el 70 aniversario de dicha encíclica, en la que se afirma que el desarrollo debía afectar “a todo el hombre y a todos los hombres” (PP 14) y que era el paso de unas condiciones de vida menos humanas a otras más humanas (PP 20). La figura 1 sintetiza el paso de esas condiciones reduccionistas o menos humanas (pobreza material y moral debidas al egoísmo, estructuras opresoras y transacciones injustas por el abuso del tener o del poder) a las condiciones de vida más humanas que abarquen desde los bienes y servicios necesarios a los culturales, los espirituales y la cooperación, los valores, la trascendencia y la fe en el Dios cristiano.

Tras esta idea inicial, la DSI ha ido enriqueciendo el concepto de desarrollo con otras características diferenciales. Juan Pablo II pondrá el acento en la solidaridad mientras que Francisco ha extendido el desarrollo al entorno natural y a las generaciones futuras.

De forma somera, la escuela católica del desarrollo podría sintetizarse de la siguiente manera. El fenómeno del *subdesarrollo* es la falta de respuesta del hombre al proyecto trascendente de Dios sobre el hombre, que ha sido creado a imagen y semejanza suya. Esta naturaleza propia, le confiere el estatuto de *persona* que supera al individuo aislado y le hace un ser-en-relación, un ser social, con una dignidad intrínseca e igual entre hombre y mujer, una individualidad que le hace único e irrepetible, un fin en sí mismo. Además, la participación de todos los hombres creados en la redención de la humanidad operada en el Hijo de Dios, Jesucristo, hace que los hombres sean hechos hijos en el Hijo y hermanos entre sí, lo que configura un orden social de fraternidad universal. El modelo propio de desarrollo católico posee los siguientes rasgos constitutivos (Figura 2):

FIGURA 2. Las características del modelo católico de desarrollo



Fuente: elaboración propia.

- i) Es un desarrollo *trascendente* pues el hombre no alcanza la verdad sobre sí mismo y en sus relaciones con los demás, si no es en el “espejo” de Jesucristo, quien comunicó al hombre su verdadera esencia y naturaleza (GS 22). Este rasgo se completa con una concepción del desarrollo *vocacionado* pues hombres y mujeres comparten la doble tarea originaria de señorear sobre las demás criaturas creadas por Dios y cultivar el jardín o huerto sobre el que Dios les puso (Gn 1,28), respetando la ley divina inserta en su conciencia (GS 16). Así, además de reconocer la llamada trascendente, reconocen que no pueden darse ellos mismos el sentido último de su existencia (CV 16) y que esa llamada requiere una respuesta libre y responsable por parte de cada uno (PP 15, 42, CV 16–17), respetando la verdad que dimana de Cristo (GS 22; CV 18). La

trascendencia supone que acepta una fuente de conocimiento adicional a la razón, que es la revelación por la fe, de la dignidad de todo ser humano como “imagen y semejanza de Dios” (GS 12) y por tanto un modelo de sociedad basado en relaciones fraternas a imagen de un Dios que es comunidad en la Trinidad. Este rasgo de la trascendencia sólo es compartido por la escuela islamista de las identificadas por Hidalgo (2011a, b).

- ii) Es un desarrollo *humano* pues el hombre debe ocupar el centro de la actividad productiva (GS 63) y esta debe estar siempre al servicio de la persona y no de la acumulación material (GS 64; PP 34). Pero su antropocentrismo no es “desviado” (LS 69, 118, 119, 122), sino que el hombre “debe respetar la bondad propia de cada criatura para evitar un uso desordenado de las cosas” (CIC 339). Es un antropocentrismo que reconoce las personas “son la principal riqueza de los países” (PNUD 2016) y acepta su teleología y ontología dentro del orden de la creación realizada por Dios. El desarrollo no debe ser “tan sólo económico, sino también humano” (PP 73). La escuela del desarrollo como capacidades, ampliando el inicial enfoque de las necesidades básicas y su derivada del desarrollo humano promovido por el Programa de Naciones Unidas desde 1990, comparten plenamente esta característica.
- iii) Es un desarrollo *integral* tanto en el sentido de que debe alcanzar todas las dimensiones del ser humano (material, intelectual, moral, espiritual y religiosa, como sostiene GS 64), como a todos los hombres y pueblos. El enfoque de las capacidades también resalta los valores a la hora de determinar los modos de vida que cada persona elige para vivir y acepta que la religión pueda influir en estas valoraciones (Sen 1999; Alkire 2006; Deneulin & Zampini Davies 2016).
- iv) Es un desarrollo *solidario* en el que los hombres son corresponsables unos de otros (PP 3): debe alcanzar a todos los hombres y pueblos, no sólo por ser interdependientes –y cada vez más– en lo material y productivo o comercial, sino porque son una fraternidad que vive en un solo mundo donde las desigualdades injustas exigen el deber de compartir los bienes creados que han sido destinados a todos. Los pueblos ya desarrollados tienen “el deber gravísimo de ayudar a los pueblos que aún se desarrollan” (GS 81; PP 48). La solidaridad es entendida como “la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común: es decir, por el bien de todos y de cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos” (SRS 38). Esta interdependencia también es compartida por la escuela estructuralista y neoestructuralista–dependentista, aunque ella pone el acento en las negativas influencias –sobre todo comerciales– que se producen entre los países del centro y las periferias.

- v) Es un desarrollo *caritativo-verdadero* donde la caridad debe identificarse con el amor personal de Dios hacia cada uno de los seres humanos creados por Él. Es, por tanto, un rasgo ontológico. El hombre es creado para alcanzar “la realidad inteligible con verdadera certeza” y llegar a una sabiduría que le permite –por la fe– “contemplar y saborear el misterio del plan divino” gracias al don del Espíritu Santo (GS 15). Por eso, lejos de comprenderse como “excusa” que da de lo que le sobra y no cambia ninguna estructura injusta, la caridad es “la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad”. Es “una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a *comprometerse con valentía y generosidad* en el campo de la justicia y de la paz” (CV 1). Por eso la caridad y la verdad han de ir siempre unidas pues, “la verdad es «lógos» que crea «diálogos» y, por tanto, comunicación y comunión” (CV 4). Este rasgo tampoco es compartido por ninguna de las escuelas identificadas por Hidalgo y sería una aportación propia del catolicismo.
- vi) Es un desarrollo *igualador* (no igualitarista)⁶ en el que no caben desigualdades injustas entre clases (MM 73) o entre pueblos (GS 66) que aumentan sin cesar (MM 73), debido a discriminaciones individuales y sociales. Respetando siempre la libre iniciativa personal y su debida remuneración, así como la legitimidad de la propiedad de lo logrado con su trabajo o inversión, se busca la distribución justa (MM 74) que garantiza el mínimo vital a todos los hombres pues, sin ello, no es posible la paz social (MM 157; PP 76; SRS 10). Esto implica que el solo mercado no es un instrumento autosuficiente que garantice el desarrollo (PP 58; EG 204). El desarrollo católico es redistribuidor pues quiere ser equitativo (PP 47; CV 37; EG 202–208). Este rasgo la aleja de las concepciones neoliberales y de algunas propuestas de la modernización. Se rechazan las “ideologías que defienden la autonomía absoluta de los mercados y la especulación financiera” (EG 56). En el desarrollo deben intervenir –en proporciones no específicas ni fijas para todo tiempo y lugar– el Estado, el mercado y la sociedad civil (CV 38)⁷.

⁶ Es decir, no uniformador, sino en el sentido de “no dejar a nadie atrás” como propuso el informe previo del Grupo Abierto para los ODS (Naciones Unidas 2014) y recogió la Agenda 2030 de Desarrollo Sostenible (Naciones Unidas 2015) y el reciente Informe sobre el Desarrollo Humano (PNUD 2016).

⁷ Estas “proposiciones” necesitan muchos matices. Hay que huir de la simplificación que identifique el mercado como instrumento con la ideología liberal que excluya la necesidad de regulaciones por parte del Estado, tanto como del simplismo que identifique redistribución con intervención generalizada del Estado y negación de derechos de propiedad privada de la ideología comunista-neomarxista. La teoría económica convencional reconoce tanto fallos del Estado como del mercado. Sí podemos adelantar que la DSI admite el mercado como institución económica que facilita el encuentro entre personas para

- vii) Es un desarrollo *endógeno* pues se reconoce el papel insustituible del espíritu de iniciativa por parte de los propios países (PP 55; GS 86; SRS 44). “Siendo los pueblos, cada uno, los artífices de su propio desarrollo, los pueblos son sus primeros responsables. Mas no podrán realizarlo, aislados unos de otros” (PP 77).
- viii) Es un desarrollo *sostenible* o de “ecología integral” (LS 62, 137), fruto de una relación de “señorío” del hombre sobre la naturaleza, que debe crecer en “conversión ecológica” (LS 216–221) mediante cambios en el estilo de vida (LS 203–208), diálogos eficaces, “honestos y transparentes” (LS 188) en todos los niveles relacionales (internacional, nacional, local, interreligioso entre la ciencia y la fe) como propone LS 164–201.

Estos rasgos estilizados deben completarse con muchos otros medios y orientaciones que la DSI ha ido ofreciendo a lo largo de los años y que ampliaremos a continuación.

Conviene advertir que la DSI no se entiende a sí misma como una tercera vía, alternativa a los sistemas económicos tradicionales de capitalismo y comunismo o las ideologías liberal y socialista (SRS 41; Sanz de Diego 1988). “La Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer al problema del subdesarrollo” (SRS 41), pero sí “tiene una palabra que decir...sobre la naturaleza, condiciones, exigencias y finalidades del verdadero desarrollo” (SRS 41). Como se profundiza a continuación, la DSI hace su aportación desde su estatuto de Teología Moral que comprende principios de acción y normas de juicio abiertas a la heterogeneidad de los contextos históricos, culturales y espaciales (OA 4; SRS 3, 8, 41)⁸. La Iglesia ofrece su modelo de desarrollo humano porque cumple así su misión evangelizadora (Congregación para la Doctrina de la Fe 1986; SRS 41). El precedente de la reflexión teológico moral y del derecho que hicieron los autores católicos de la Escuela de Salamanca, puede dar una idea de cómo la Teología aplicada a las realidades de los problemas contemporáneos del desarrollo, puede ser una fuente de avance y desarrollo de los pueblos. La teología del siglo XVI español se ocupó de problemas económicos como la teoría del valor y del precio, la integración de

realizar sus contratos e intercambios libres, donde debe reinar la confianza mutua y la justicia, ordenada al logro del bien común (CA 42). El modelo de desarrollo católico será “con mercados” pero no identificado con los supuestos neoliberales, al igual que tampoco con el modelo colectivista exsoviético.

⁸ La Congregación para la Educación Católica (1988:3c) refuerza el nexo de la naturaleza ética de “los principios siempre válidos”, con los “juicios contingentes” en función de las circunstancias cambiantes de la historia. Pero el enfoque ético nunca debe suponer “descuidar los aspectos técnicos de los problemas”.

la teoría monetaria con la general de los precios, la teoría cuantitativa del dinero, el sistema tributario, una teoría de los cambios y otra del interés, entre otros, al analizar en profundidad problemas éticos como el precio justo, la usura o las cargas tributarias (Grice-Hutchinson 1989).

3. Rasgos característicos en las dimensiones del desarrollo humano integral

Es conveniente caracterizar las dimensiones propias del proceso de desarrollo humano integral, pues el desarrollo tiende a concebirse de forma economicista, mecanicista y, a menudo, reducido al crecimiento económico cuando, en realidad, es un proceso dinámico y multidimensional. Hay consenso en que las dimensiones del desarrollo son: política, económica, social, cultural y medioambiental. Podemos seleccionar los siguientes rasgos diferenciales en cada una de ellas, para resaltar la aportación que realiza la “escuela católica de desarrollo” en la promoción de sociedades más justas y equitativas (Figura 3).

En la *dimensión política*, se pueden resaltar tres rasgos fundamentales de la aportación católica. En primer lugar, la concepción de la autoridad como renuncia a todo poder coactivo y ejercida como servicio a los demás, fruto de la profunda experiencia de Dios como *Abbá*, que tuvo Jesús de Nazaret. Esta concepción del poder, debe ser ejercida tanto en el campo civil de los políticos democráticamente elegidos como representantes sobre los ciudadanos, como hacia dentro de la Iglesia⁹.

En segundo lugar, el conjunto de los principios doctrinales de la enseñanza social de la Iglesia conforma un modelo social en el que es posible la variedad de partidos políticos, siempre que éstos no defiendan una ideología totalitaria o contraria a la dignidad humana. La vigilancia de la separación de poderes y del deber de que el Estado cumpla con su función de garantizar y buscar activamente el bien común, debe ser llevada a cabo de forma activa por la sociedad civil, tanto en su vertiente organizada como espontánea. Esto implica un modelo de “controles y balances” del poder entre el Estado, los agentes no estatales y las instituciones independientes creadas para dicho fin (desde los tribunales de justicia, hasta las comisiones de defensa de la competencia, de los consumidores o el banco central).

⁹ En este sentido, el mejor título para el papa sería “siervo de los siervos de Dios” empleado por Gregorio I (590–604) frente al arzobispo de Constantinopla Juan el Ayunador que se denominó “Patriarca ecuménico”. Suele emplearse al comienzo de las bulas.

FIGURA 3. Aportaciones diferenciales de la DSI a las dimensiones del desarrollo



Fuente: elaboración propia.

Por último, ante las crecientes interdependencias y necesidad de acceso universal a los "bienes comunes globales" (LS 174), podría ser conveniente disponer de una autoridad supranacional que, respetando el principio de subsidiariedad, pueda tener legitimidad para garantizar dicho acceso y, si fuera necesario, penalizar el incumplimiento de acuerdos globales o la generación de externalidades negativas a quienes las cometan.

La concepción orgánica de la sociedad que defiende la Iglesia, la acerca al enfoque de las capacidades, al Enfoque Basado en Derechos Humanos y a ciertos aspectos de la Escuela Neoinstitucionalista. La Iglesia puede y debe aplicarse ella misma los principios de subsidiariedad y participación "ad intra", inspirándose en la Trinidad como fuente de toda comunión basada en el amor de caridad. La

Iglesia podría desempeñar un valioso papel internacional de *multilateralismo moral* en favor de los pobres y desfavorecidos en los foros internacionales donde tiene representación como miembro invitado.

Por lo que respecta a la *dimensión económica*, conviene hacer hincapié en la imprescindible incorporación de la Ética a la Economía y cómo el concepto de “persona” es mucho más amplio y completo que el de “individuo” que actúa racionalmente sólo si maximiza sus utilidades inmediatas y materiales. En la concepción individualista, las externalidades comunitarias (positivas y negativas) no son tenidas en cuenta.

La DSI enfoca la producción, la técnica, la propiedad y la distribución económica siempre al servicio del hombre integral, centro del desarrollo. Jesús remarcó el carácter de medio para fines superiores de la riqueza y avisó de los peligros derivados para el hombre cuando ésta ocupa el lugar central de su vida. Las palabras y gestos de Jesús de Nazaret transparentaron una vida bajo la *lógica del don* que, partiendo de la *gratuidad* que supone nacer criatura receptora de amor incondicional del Padre, incorpora también la tarea de vivir conforme a la “caridad en la verdad”.

Ejemplos de lógica del don pueden ser la autodonación recíproca matrimonial, el ejercicio del sacerdocio mediador de Jesús y el perdón como muestra de la misericordia divina. Al aplicar esa lógica “personalista” y trinitaria del don a las relaciones laborales, queda resaltada la normatividad de que el trabajo prime sobre el capital, el trabajo subjetivo sobre el objetivo, la inclusión de derechos laborales (como la huelga) y una manifestación tan esencial en la DSI como es practicar el *salario justo*¹⁰.

Además, es posible mostrar cómo en la empresa pueden vivirse relaciones desde el *amor de donación*, donde se superan los resultados de la “lógica de las virtudes” en el plano extrínseco, intrínseco y trascendental. Las relaciones de amor por motivación extrínseca responden al interés y beneficio mutuo. Las intrínsecas, muestran la capacidad de alcanzar relaciones de amistad entre algunos compañeros, donde se realizan acciones de búsqueda del bien del otro de forma recíproca. Las tras-

¹⁰ Conviene recordar las condiciones que señaló Juan XXIII en MM 71 que integran el salario justo: i) que permita a los trabajadores mantener un nivel de vida y digno a ellos y sus familiares; ii) que tenga en cuenta la efectiva aportación de cada trabajador al proceso productivo (su productividad); iii) la situación financiera de la empresa; iv) el bien común nacional sobre todo en lo relacionado al empleo, y v) el bien común universal y de cada país en función de su extensión y los recursos de que disponga.

centadales son las de la lógica del don en el sentido de que se busca practicar el amor de benevolencia sin reciprocidad y únicamente por hacer crecer a la otra persona. Por ejemplo, si alguien invierte en un negocio de un familiar porque está convencido de que eso ayuda a la realización de la vocación de ese familiar, sin esperar ningún retorno ni rédito.

Por último, conviene recordar la obligación repetida por la DSI de que los pueblos más desarrollados ayuden a los que están en vías de desarrollo, especialmente a través de formas de financiación que incluyan cierto grado de donación, como la ayuda oficial al desarrollo, cuya necesidad ha quedado renovada en la III Conferencia Internacional de Financiación del Desarrollo de julio de 2015 (Naciones Unidas 2015b) y teniendo en cuenta los criterios de eficacia señalados por Benedicto XVI en CV 47, como la transparencia, progresión en los procesos, la participación efectiva de los beneficiarios en los proyectos, el acompañamiento y seguimiento de resultados, dado que no hay recetas universalmente válidas.

Por lo que respecta a la *dimensión sociocultural* del desarrollo, si las escuelas de desarrollo basadas en la modernización y la neoliberal han tendido a ignorar esta dimensión por su concepción limitada del hombre como agente económico de preferencias estáticas, esto puede estarse paliando en la actualidad a través de las investigaciones de la “economía del comportamiento” (*behavioural economics*) que acepta funciones de comportamiento, tanto personal como grupal, basadas en preferencias dinámicas y mediadas culturalmente (Hoff & Stiglitz 2010, 2016). Por su parte, las escuelas estructuralista y neomarxista integraron la “estructura social” en sus análisis y fueron capaces de denunciar los efectos negativos de algunas de ellas como causas de subdesarrollo y de la exclusión social (la “infraestructura” o base material, la “superestructura” o formas jurídicas, políticas y artísticas, religiosas y filosóficas de cada momento histórico que quedan en función de los intereses y grupos dominantes, o la “plusvalía”).

La DSI, ha afirmado que la dimensión cultural del hombre es una cuestión ontológica. La Iglesia postconciliar reconoce el pluralismo cultural como obra del Espíritu Santo “presente en todas las culturas” (*Redemptoris Missio* 29). No se puede ser humano ignorando esa verdad. Como la cultura aporta tres funciones al hombre –epistemológica, identitaria y nómica (Tornos 2001)–, el hombre conoce, se reconoce y valora de forma cultural. Por eso es importante rechazar las propuestas de desarrollo que supongan discriminaciones que pueden sufrir las personas o grupos debido a las diferencias culturales o étnicas (Besley et al. 2011), así como tener en cuenta las “desigualdades horizontales” (Stewart et al. 2005).

Jesús mismo nació, creció y se humanizó como hombre cultural y, sin realizar una revolución cultural violenta, generó con su predicación y sus signos de fe, una liberación de costumbres y estructuras que oprimían a numerosos colectivos marginados, fruto del legalismo o del sistema de poder imperante¹¹. Jesús no asumió de forma conformista y acrítica las tradiciones culturales de su tiempo y tampoco centró su obrar y predicar en un cambio de modelo cultural que trajera el desarrollo a través de la subversión de las costumbres, lenguaje, instituciones y estructuras de convivencia social. Pero, al no hacer acepción de personas y admitir en su seguimiento a toda clase de personas, incluyendo a grupos marginados como las mujeres, los niños, los pecadores o enfermos, actuó de forma contracultural. En su grupo había zelotes, fariseos, publicanos y pescadores. Todo el que quería oír su palabra liberadora podía hacerlo y seguirlo. Prolongando este enfoque, la “libertad cultural” fue norma de conducta que mantuvieron las primeras comunidades cristianas, no sin diferencias o desencuentros entre ellas (Aguirre 2016).

Otro de los rasgos propios del modelo católico de desarrollo es la constante “opción preferencial por los pobres” en la tradición eclesial, como categoría irrenunciable que muestra el carácter social y cultural –y no sólo económico– de la pobreza (Puebla 1134, 1153–1155; SRS 42b; CA 11, 57; EG 200; Boff 1980; González Faus 2005; Gutiérrez 2007)¹².

Por ideología o por inercia cultural, existen las denominadas “*estructuras de pecado*”: aquellas formas de participación en el mal, que se ocultan tras actos humanos, pero que engendran subdesarrollo y exclusión social (SRS 36–40). Juan Pablo II las identificó con “el exclusivo afán de ganancia” y “la sed de poder” (SRS 36a) y Francisco ve en ellas una “globalización de la indiferencia” (EG 53). Frente a ellas, los actos regidos por la “*caridad política*” (DCE 29; CV 7; CDSI 581), conducen a su transformación, superando el individualismo y un sentido pervertido de la “caridad” como “limosnas asistencialistas” (EG 204). No se puede desligar la fe de la lucha por la justicia. La “escuela católica de desarrollo” exige a todos un

¹¹ En palabras de Küng (2015:44): “Jesús, así como no fue un hombre del sistema, tampoco fue un revolucionario sociopolítico”.

¹² La opción no es excluyente, pues es cristológica (Aparecida 146) y “nos pide dedicar tiempo a los pobres, prestarles una amable atención, escucharlos con interés, acompañarlos en los momentos difíciles, eligiéndolos para compartir horas, semanas o años de nuestra vida, y buscando desde ellos, la transformación de su situación” (Aparecida 397). “Sólo la cercanía que nos hace amigos, nos permite apreciar profundamente los valores de los pobres de hoy, sus legítimos anhelos y su modo propio de vivir la fe. La opción por los pobres debe conducirnos a la amistad con los pobres” (Aparecida 398).

compromiso activo con la "caridad política", cada uno según su vocación (CV 7). Las acciones basadas en esta caridad, transforman las "estructuras de pecado" que oprimen sobre todo a los más pobres, en "estructuras de amor" y construyen una civilización del amor (ChL 42; González-Carvajal 2004, 2005).

Por último, en la *dimensión ecológica* se ha venido insistiendo en que cuidar de la "casa común" no es ya una opción más, sino que la "cuestión social" inicial de RN, tras hacerse internacional en la PP, se ha convertido en la "cuestión ecológica" con LS. Ésta reclama un "cuidado necesario" (Boff 2012), es un imperativo (Jonas 1995). Los cristianos deben actuar y vivir de forma que "los cielos nuevos y la tierra nueva en donde la habite la justicia" (2Pe 3,13) sean complementarios, porque "todo está conectado" como tanto repite LS.

La encíclica de Francisco resalta la necesidad del diálogo multidisciplinar, los cambios personales hacia un estilo de vida menos consumista y más responsable con el medioambiente, o combatir la "cultura del descarte" (EG 53) con acciones incluyentes propias de la "ecología integral" que rompen la "lógica de la violencia, del aprovechamiento, del egoísmo" (LS 230). Francisco advierte de dos amenazas clave para el desarrollo ecológico integral: el paradigma tecnocrático (EG 106) y el "antropocentrismo desviado" (LS 118), que han conducido a un "superdesarrollo" (CV 22; LS 109) que es criticado y compartido por algunos autores defensores del "postdesarrollo" (Escobar 2010; Unceta 2014) o del "transdesarrollo" (Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán 2015).

Francisco también enfatiza la relación armónica de Jesús con la naturaleza (LS 98) y eso conduce a las implicaciones cristológicas del "continuum" creación-encarnación-salvación como culmen de todo "en, por y para Cristo". Ese es el fundamento de un verdadero desarrollo sostenible: la "ecología integral"¹³ que "nos conecta con la esencia de lo humano" (LS 11) y la necesidad de la "conversión ecológica" duradera y comunitaria (LS 219), ante las estructuras de pecado que degradan el ambiente.

¹³ O incluso "ecología humana" como usó en el Discurso a los participantes de la XXIV Asamblea General de la Pontificia Academia para la Vida (25.06.2018).

4. Conclusiones y consideraciones finales

El 1 de enero de 2017 entraba en vigor el Motu Proprio por el que el Papa Francisco creaba el Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral¹⁴. Este Dicasterio asumió las competencias del Consejo Pontificio Justicia y Paz, el Consejo Pontificio «Cor unum», el Consejo Pontificio para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes y el Consejo Pontificio para la Pastoral de la Salud. La elección del nombre “Desarrollo Humano Integral” es ya una señal de qué concepto de desarrollo se tiene desde la Iglesia católica. En este trabajo hemos querido caracterizarlo un poco más recorriendo sus dimensiones política, económica, sociocultural y ecológica.

Por otra parte, el 4 de abril de 2017, en el discurso dirigido a los participantes en el Congreso Internacional con motivo del 50 aniversario de la *Populorum progressio*, Francisco señaló la centralidad de la persona en el modelo de desarrollo:

el concepto de persona, nacido y madurado en el cristianismo, contribuye a perseguir un desarrollo plenamente humano. Porque persona siempre dice relación, no individualismo, afirma la inclusión y no la exclusión, la dignidad única e inviolable y no la explotación, la libertad y no la coacción.

A su vez, Naciones Unidas ha concebido para su Agenda 2030 de Desarrollo Humano Sostenible un modelo de “5 P” (Naciones Unidas 2015:2): personas, prosperidad, planeta, paz y “partenariados” (o alianzas en la versión española).

Vemos que existen ciertas convergencias en las propuestas y que “las personas son la principal riqueza de los pueblos” (PNUD 2016) en contraposición al paradigma más clásico de confiarlo todo al crecimiento económico (PP 14, 50; EG 54). Es necesario completar el crecimiento con la distribución equitativa, el trabajo y la promoción integral de los pobres superando el mero asistencialismo (EG 204).

Partiendo del estatuto epistemológico desde donde deben interpretarse las orientaciones de la DSI (el diálogo entre la fe y la razón; la caridad y la verdad que generan “diálogos de comunión”, CV 4; una circularidad hermenéutica permanente entre la revelación y la autonomía de la realidad reconocida en GS 36) y de justificar que la religión puede ser una de las dimensiones y voces del desarrollo humano como

¹⁴ Motu Proprio “Humanan progressionem” del 17 de agosto de 2016 (http://w2.vatican.va/content/francesco/es/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20160817_humanam-progressionem.html) y su correspondiente estatuto de la misma fecha: “Statutes of the dicastery for promoting integral human development” http://w2.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco_20160817_statuto-dicastero-servizio-sviluppo-umano-integrale.pdf (Acceso 05/04/2017).

han mostrado Deneulin & Bano (2009), se identificaron ocho rasgos característicos del modelo católico de desarrollo: trascendente y vocacionado, humano, integral, solidario, verdadero-caritativo, igualador, endógeno y sostenible.

Si aceptamos el esquema propuesto por Hidalgo (2011a) para delimitar las siete escuelas de desarrollo identificables desde la Economía Política del Desarrollo, podríamos sintetizar la escuela católica de desarrollo siguiendo sus mismos ítems.

La concepción del desarrollo es el proceso mediante el que las personas, intrínsecamente dignas y sujetos de derechos, logran las condiciones de vida que les permiten el logro de su propia perfección. Por el contrario, el subdesarrollo está causado por la insolidaridad, la inequidad, las relaciones de dominio neocolonial, la dependencia de países en desarrollo hacia la tecnología., la dependencia comercial, “el exclusivo afán de ganancia y la sed de poder”, el “paradigma tecnocrático” y un “antropocentrismo desviado”.

Variable clave en el proceso de desarrollo es el bien común (no el PIB), entendido este como las condiciones de vida que permiten la plena realización de todos y cada uno de los miembros de la sociedad. Es más que la suma simple de los intereses individuales.

La estrategia política para el desarrollo es aquella que permite la participación de todos en la sociedad, bajo el principio de subsidiariedad, respetando el pluralismo partidista y las ideologías, siempre que no se conculque la dignidad personal. La democracia es un buen sistema de participación pero no es perfecto. Es importante el respeto a los DDHH incluido el de la libertad religiosa.

El proceso de desarrollo se manifiesta en la expansión de las condiciones sociales que permiten a todos y cada uno, personas y pueblos, lograr su propia perfección de forma integral. Es el camino histórico de salvación hacia el Reino de Dios.

En cuanto a la financiación del desarrollo, es obligación de los países desarrollados de ayudar a los que están desarrollo con una parte de donaciones.

Por lo que respecta a la tesis del beneficio mutuo en relaciones internacionales, puede darse, pero también se denuncian la asimetría de poder y falta de representación, voz y participación de los pobres en los procedimientos de decisión y en los Organismos Internacionales. A semejanza de Jesús, es nuclear optar preferente por ellos.

La DSI no admite una sola economía (tesis de la monoeconomía en Hidalgo); no se pronuncia sobre teorías económicas concretas, pero rechaza el dominio absoluto del mercado o su "auto-regulación". El Estado convive y regula el mercado. Debe combinarse una relación entre variables económicas y no económicas. La economía no es la única dimensión del desarrollo. La política, la social, la cultural y la ecológica son dimensiones igual de relevantes. La política y la economía deben estar al servicio de la persona y del bien común.

Desde luego, una conclusión que emana de este trabajo es que la mayor cercanía entre las escuelas de desarrollo y la católica, se produce con el enfoque de las capacidades y del desarrollo humano. Si bien ambas se basan en valores y ponen a la persona en el centro entendiendo el desarrollo de forma integral y no economicista (como lo hicieron la escuela de la modernización y la neoliberal extrema), la antropología de la DSI, por su carácter trascendente (compartido por la escuela islamista) y la concreción en los valores y mandatos de "caridad en la verdad" tal como las transmitió Jesús, son de una riqueza que nos parece superior a lo llevado a cabo hasta ahora por el paradigma del desarrollo humano sostenible o por la escuela neoinstitucionalista.

Si el "enfoque de las capacidades" acierta al entender el desarrollo como las formas de ser y hacer en la vida lo que se considera razonadamente valioso, no ha llegado a concretar una antropología como la católica donde el ser se identifica con persona (relacional e imagen de Dios) y el hacer como el trabajo subjetivo donde el hombre se humaniza a sí mismo. En lo católica, hay jerarquía de valores: la caridad y de ella, la verdad, la libertad, la justicia y –como fruto– la paz (PT 37).

Dado que "la realidad es superior a la idea" (LS 201), el diálogo "honesto y transparente" (LS 188) entre escuelas, puede nutrirse de "una pluralidad armónica de itinerarios y de estilos que se crucen entre sí en la unicidad de la persona" (Ravasi 2014)¹⁵. Sería conveniente que este diálogo fecundo y mutuamente enriquecedor pudiera influir de forma efectiva y creativa en la consecución de la Agenda 2030 de Desarrollo Sostenible.

¹⁵ Citado en MARTÍNEZ (2015:30).

5. Referencias

- ACOSTA, A. (2013) *El buen vivir. Sumak Kawsay, Una oportunidad para imaginar otros mundos*, Barcelona, Icaria.
- AGUIRRE, R. (2016) "Las primeras comunidades en su diversidad", en AA. VV., *La Iglesia en una Sociedad Postmoderna*, Valencia, Tirant Humanidades, 117-143.
- ALKIRE, S. (2006) "Religion and Development", en CLARKE, D. A. (ed.) *The Elgar Companion to Development Studies*, Cheltenham, Edward Elgar, 502-509.
- BESLEY, T. J., GARCÍA-MONTALVO, J. y REYNAL-QUEROL, M. (2011) "Do Educated Leaders Matter?", *The Economic Journal* 121(554), 205-227.
- BOFF, L. (1980) "Teología de la liberación: La opción preferencial por los pobres", *Salmanticensis* 27(2), 247-260.
- (2012) *El cuidado necesario*, Madrid, Trotta.
- BRAÑA, F.J. (2016) "El pensamiento desarrollista y neodesarrollista en América Latina y el Buen Vivir: continuidades y cambios" en BRAÑA, F. J., DOMÍNGUEZ, R. y LEÓN, M. (eds.) (2016) *Buen vivir y cambio de la matriz productiva. Reflexiones desde el Ecuador*, Quito, Friedrich-Ebert-Stiftung (FES-ILDIS), Cap. 1, 15-83.
- BRUNI, L. (coord.) (2001) *Economía de comunión. Por una cultura económica centrada en la persona*, Madrid, Ciudad Nueva.
- COMISIÓN EUROPEA (2015) Cerrar el círculo: un plan de acción de la UE para la economía circular. COM(2015) 614 final. Bruselas, 2-12-2015.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2012) *Teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, Madrid, BAC.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (1986) *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación, Libertatis conscientia*, Madrid, BAC.
- CUBILLO-GUEVARA, A. P. y HIDALGO-CAPITÁN, A. L. (2015) "El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo", *Revista de Economía Mundial* 41, 127-158.

DENEULIN, S. y BANO, M. (2009) *Religion in Development: Rewriting the Secular Script*, Londres, Zed Books.

DENEULIN, S. y ZAMPINI DAVIES, A., (2016) "Theology and development as capability expansion", *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 72(4), a3230.

ESCOBAR, A. (2010) "América Latina en la encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, postliberalismo o postdesarrollo?", en BRETON, V. (ed.) *Saturno devora a sus hijos*, Barcelona, Icaria, 33–85.

FELBER, Ch. (2012) *La economía del bien común*, Bilbao, Deusto.

GONZÁLEZ-CARVAJAL, L. (2004) "La caridad política, de ayer a hoy", *Corintios XIII* 110, 145–161.

— (2005) "Las estructuras de pecado y la caridad política", en ÁVILA, A. (ed.) *El grito de los excluidos. Homenaje a Julio Lois*, Estella, Verbo Divino, 341–359.

GRICE-HUTCHINSON, M. (1989) "El concepto de la Escuela de Salamanca: sus orígenes y su desarrollo", *Revista de Historia Económica* 7(2), 21–26.

GUTIÉRREZ, G. (2007) "La opción preferencial por el pobre en *Aparecida*", *La Cuestión Social* 15(4), 371–388.

HIDALGO, A. L. (2011) "Economía política del desarrollo. La construcción retrospectiva de una especialidad académica", *Revista de Economía Mundial* 28, 279–320.

— (2011b) "La escuela islamista de la economía política del desarrollo" *UNISCI Discussion Papers* 26.

HOFF, K. y STIGLITZ, J. (2010) "Equilibrium Fictions: A Cognitive Approach to Societal Rigidity", *American Economic Review* 100(2), 141–146.

— (2016) "Striving for Balance in Economics. Towards a Theory of the Social Determination of Behavior", *NBER Working Paper 7537*, Cambridge.

JONAS, H. (1995) *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder.

KÜNG, H. (2015) *Jesús*, Madrid, Trotta.

LATOUCHE, S. (2008) *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?*, Barcelona, Icaria.

MARTÍNEZ, J. L. (2015) "Laudato sí' y la cuestión socio-ambiental", en SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. (ed.) *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres. Laudato sí' desde la teología y con la ciencia*, Santander, Sal Terrae, Cap. 1, 23-49.

NACIONES UNIDAS (2015) "Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible", A/69/L.85.

— (2015b) "Documento final de la Tercera Conferencia Internacional sobre Financiación para el Desarrollo: Agenda de Acción de Addis Abeba", A/CONF.227/L.1. Nueva York.

NUSSBAUM, M. (2012) *Crear Capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Barcelona, Espasa Libros.

PAULI, G. (2011) *La economía azul*, Barcelona, Tusquets.

PNUD (2016) *Informe sobre el Desarrollo Humano 2016. Desarrollo humano para todos*. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. Nueva York.

RAVASI, G. (2014) *Discurso de aceptación del Doctorado honoris causa*, Universidad de Deusto, 4 de marzo. Deusto.

SANZ DE DIEGO, R. (1988) "Ni ideología ni 'Tercera Vía', Doctrina para la acción. El por qué de la encíclica", *Revista de Fomento Social* 172, 345-368.

SELINGER, L. (2004) "The Forgotten Factor: The Uneasy Relationship between Religion and Development", *Social Compass* 51(4), 523-543.

SEN, A. K. (1999) *Development as Freedom*, Nueva York, Anchor Books.

STEWART, F., BROWN, G. y MANCINI, L. (2005) "Why Horizontal Inequalities Matter: Some Implications for Measurement", *CRISE Working Paper* 19. Oxford.

SUNDARARAJAN, A. (2017) *The Sharing Economy, the End of Employment and the Rise of Crowd-based Capitalism*, Cambridge, MIT Press.

TAIBO, C. (2009) *En defensa del decrecimiento: Sobre capitalismo, crisis y barbarie*, Madrid, Los Libros de La Catarata.

TER HAAR, G. y ELLIS, S. (2006) "The Role of Religion in Development: Towards a New Relationship between the European Union and Africa", *European Journal of Development Research* 18(3), 351–367.

TOMALIN, E. (ed.) (2015) *The Routledge Handbook of Religions and Global Development*, Londres, Routledge.

TORNOS, A. (2001) *Inculturación. Teología y método*, Madrid y Bilbao, Universidad Pontificia de Comillas y Desclée de Brouwer.

UNCETA, K. (2014) *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir: Debates e interrogantes*, Quito, AbyaYala.

VAN TIL, K. A. (2010) "Poverty and Morality in Christianity", en GALSTON, W. A. y HOFFENBERG, P. H. (eds.) *Poverty and Morality. Religious and Secular Perspectives*. Nueva York, Cambridge University Press, Cap. 4, 62–82.

VERBEEK, K. A. (2000) "Spirituality: A Development Taboo", *Development in Practice* 10 (1), 31–43.

WEBSTER, K. (2016) *The Circular Economy: A Wealth of Flows*. Ellen MacArthur Foundation Publishing.

ZAMAGNI, S. (2014) *Por una economía del bien común*, Madrid, Ciudad Nueva.

ESTUDIOS

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)*

José Sols Lucia¹

Resumen: La teología ha ido incorporando a su acervo los diferentes retos a los que la humanidad se ha ido enfrentando a partir del magisterio pontificio y en los años sesenta el mundo se enfrentaba, entre otros, al tema del desarrollo. El papa Pablo VI publicó la encíclica *Populorum Progressio* (PP), de 1967, en la estela del concilio Vaticano II, mediante el cual la Iglesia Católica quiso mirar de frente al mundo y dialogar abiertamente con algunas de las modernas corrientes de pensamiento. El desarrollo, para que sea humano, no puede serlo de una sola dimensión, por ejemplo, la del crecimiento económico, sino que *todo el hombre y todos los hombres* tienen que verse afectados positivamente por el desarrollo. *Todo el hombre* hace referencia a la *integralidad* del desarrollo, mientras que *todos los hombres*, a su *universalidad*.

Palabras clave: *Desarrollo humano integral, Populorum Progressio, humanismo, medio ambiente.*

Fecha de recepción: 28–30 de junio de 2017².

Fecha de admisión definitiva: 21 de junio de 2018.

¹ IQS, Universitat Ramon Llull.

² Fecha de celebración del Simposio.

From the integral development of man to the integral ecology. Comparative analysis of the concepts of integral development of man (*Populorum Progressio*, Pablo VI, 1967) and of integral ecology (*Laudato Si'*, Francisco, 2015)

Abstract: Theology has continued to incorporate to its theological wealth the different challenges to which humanity has gone facing along, starting from the Pontifical Teaching, and in the years sixty the world faced, among others, the issue of development. Pope Paul VI published the encyclical *Populorum Progressio* (PP), 1967, in the wake of the Second Vatican Council, by which the Catholic Church intended to look face to face at the world, and to openly dialogue with some of the modern currents of thought. Development, in order that it may be human, cannot be only one-dimensional, for example, in the field of economic growth, but the whole man and all men have to see themselves affected by the development. The whole man makes reference to the integrity of the development, while all men, refers to its universality.

Key words: *Integral human development, Populorum Progressio, humanism, environment.*

Du développement intégral de l'homme à l'écologie intégrale. Analyse comparative des concepts du développement intégral de l'homme (*Populorum Progressio*, Paul VI, 1967) et d'écologie intégrale (*Laudato Si'*, François, 2015)

Résumé: La théologie a incorporé à son patrimoine, à partir du ministère pontifical, les différents défis auxquels l'humanité a dû faire face, entre autres, le sujet du développement. Le Pape Paul VI publia l'encyclique *Populorum Progressio* (PP) en 1967, sur la lancée du concile Vatican (II), à travers lequel l'Église voulu regarder de face le monde et dialoguer ouvertement avec certains courants modernes de pensée. Le développement, pour qu'il soit humain, ne peut l'être que dans une seule dimension, comme par exemple, celle de la croissance économique, mais que l'homme tout entier et tous les hommes doivent bénéficier du développement. «L'homme tout entier» fait appel à l'intégralité du développement, tandis que «tous les hommes» fait appel à son universalité.

Mots clé: *Développement humain intégral, Populorum Progressio, humanisme, environnement.*

El papa Pablo VI publicó la encíclica *Populorum Progressio* (PP), de 1967, en la estela del Concilio Vaticano II, un concilio mediante el cual la Iglesia Católica quiso mirar de frente al mundo y dialogar abiertamente con algunas de las modernas corrientes de pensamiento. En aquellos años el tema del *desarrollo* estaba presente en varias mesas de debate, especialmente en foros organizados por Naciones Unidas, hasta el punto de que los países del mundo fueron clasificados en función del concepto de *desarrollo*: *países desarrollados, en vías de desarrollo y subdesarrollados*. Eran los años del progresivo despertar de lo que entonces se llamó *Tercer Mundo*. El papa Pablo VI quiso aportar la idea de *integralidad de lo humano* al debate sobre el desarrollo. El desarrollo, para que sea humano, no puede serlo de una sola dimensión, por ejemplo, la del crecimiento económico, sino que *todo*

el hombre y todos los hombres tienen que verse afectados positivamente por el desarrollo. *Todo el hombre* hace referencia a la *integralidad* del desarrollo, mientras que *todos los hombres*, a su *universalidad*. Sin duda, la obra *Humanismo integral*, de Jacques Maritain, estaba detrás de esta antropología,³ y pronto se sumaría la Teología de la Liberación con su idea de que la Salvación cristiana atraviesa todos los órdenes de lo humano, incluido el de las estructuras socioeconómicas y políticas, por lo que la Salvación de Dios en Israel y en Jesucristo se despliega en el interior de la liberación histórica.⁴

Indirectamente, aunque sin manifestarlo así, el papa se acercaba al antropocentrismo, obviamente no entendido este como rechazo de Dios, sino como una afirmación de la centralidad del hombre en el pensamiento social. Esta idea no era ajena al pensamiento cristiano, que siempre había tenido un nervio humanista, pero es cierto que en aquel momento se mostró como novedosa, ya que la reacción de la Iglesia a los movimientos reformistas del siglo XVI le había llevado hacia posiciones progresivamente alejadas del humanismo moderno, incluso en ocasiones abiertamente enfrentadas a él, como fue el caso en la transición del siglo XIX al XX.

Al saltar las alarmas medioambientales en los años 70, fruto del informe Meadows al Club de Roma, *Los límites del crecimiento*, 1972, algunos documentos de la Doctrina Social de la Iglesia empezaron a introducir paulatinamente la reflexión ecológica, pero ha sido mucho después, con el papa Francisco, concretamente con su encíclica *Laudato Si'* (LS), de 2015, cuando esta temática se ha hecho central. El papa Benedicto XVI ya había hablado de una *ecología del hombre* o *ecología humana*, término tomado de Juan Pablo II, quien también había hablado de una *ecología social*, pero es Francisco quien desarrolla el concepto de *ecología integral*.

Aquí, el sustantivo ya no es *desarrollo humano*, ni siquiera *hombre*, sino *ecología*. ¿Significa esto que estamos ante una reorientación del pensamiento social cristiano, que va dejando poco a poco el antropocentrismo para adentrarse en una visión más cósmica, más holística, menos dualista, tal vez fruto del intenso diálogo interreligioso posterior al Parlamento de las Religiones del Mundo de Chicago 1993?

³ Cf. J. MARITAIN (1936).

⁴ Cf. J. SOLS (1999).

I. El dualismo filosófico del concepto de *desarrollo integral del hombre en Populorum Progressio*

Como hemos dicho, en el pensamiento del papa Pablo VI, el desarrollo debe ser integral y universal, esto es, debe alcanzar a todo el hombre y todos los hombres. «El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico», afirma el papa.

Por ser auténtico debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre. Con gran exactitud ha subrayado un eminente experto: "Nosotros no aceptamos la separación de la economía de lo humano, el desarrollo de las civilizaciones en que está inscrito. Lo que cuenta para nosotros es el hombre, cada hombre, cada agrupación de hombres, hasta la humanidad entera"⁵ (PP, 14)

Los siglos XIX y XX son los siglos de los grandes colectivos: *el pueblo, el proletariado, los capitalistas, los alemanes, el Tercer Mundo, el pueblo latinoamericano*, son algunos de los grandes colectivos que protagonizaron los mayores debates y a veces las más sangrientas guerras y revoluciones. Como decía el jesuita francés Gaston Fessard, en el siglo XX hubo tres grandes divinidades: el Liberalismo (o la Diosa-Razón), el Comunismo (o la Diosa-Clase) y el Nazismo (o la Diosa-Nación, a veces expresada como Diosa-Patria o también como Diosa-Raza).⁶ Cada una de estas divinidades glorifica a un colectivo y desprecia a otros. Los hombres dejan de ser valorados por su carácter personal y pasan a ser medidos, esto es, apreciados o despreciados, en función de su pertenencia a uno u otro colectivo: un comunista, un burgués, un alemán. Los relatos acerca del Totalitarismo alemán⁷ y del Totalitarismo soviético⁸ muestran esta reducción colectivista del ser humano propia de las divinidades modernas, contra la que reacciona enérgicamente el magisterio católico con su idea de *humanismo integral* y su concepto de *desarrollo integral del hombre*. Las divinidades modernas intentan aniquilar lo espiritual del hombre, su orientación a Dios, su libre albedrío, su libertad, para controlarlo en función del

⁵ Nota en la misma encíclica: L. J. LEBRET O. P. (1961) *Dynamique concrète du développement*, París, Economie et Humanisme, Les Editions Ouvrières, p. 28.

⁶ Cf. G. FESSARD (1936); J. SOLS (1997).

⁷ Cf. S. HAFFNER (2006). *Sebastian Haffner* es el seudónimo periodístico del historiador alemán Raimund Pretzel (1907-1999). Aunque Haffner terminó *Historia de un alemán* en 1939, esta solo fue publicada *post mortem*.

⁸ Cf. A. SOLZHENITSYN (1998). El escritor ruso Alexander Solzhenitsyn, premio Nobel de literatura 1970, utilizó para esta obra monumental en tres volúmenes 227 testimonios de supervivientes de los campos de concentración de la Unión Soviética y sus propios recuerdos de once años siendo prisionero en el Gulag.

interés de unas minorías: los capitalistas burgueses (en el caso del Liberalismo), los dirigentes del Partido Comunista (en el caso del Comunismo) o los dirigentes del Partido Nacionalsocialista (en el caso del Nazismo). Cada divinidad glorifica una dimensión de lo humano y atrofia otras: el bienestar de algunos frente a la justicia social (Liberalismo–Capitalismo), la justicia social frente a la libertad (Comunismo) o el triunfo de una comunidad frente al bienestar de toda la sociedad (Nazismo).

En el pensamiento social cristiano, concretamente en *Populorum Progressio*, se afirma que la misión del hombre consiste en orientar su vida a Dios, del mismo modo que la Creación está orientada a Dios. Todo el hombre, todos los hombres, deben orientarse hacia Aquel que es la fuente de vida.

De la misma manera que la creación entera está ordenada a su Creador, la criatura espiritual está obligada a orientar espontáneamente su vida hacia Dios, verdad primera y bien soberano,

afirma el papa Pablo VI.

Resulta así que el crecimiento humano constituye como un resumen de nuestros deberes. Más aún, esta armonía de la naturaleza, enriquecida por el esfuerzo personal y responsable, está llamada a superarse a sí misma. Por su inserción en el Cristo vivo, el hombre tiene el camino abierto hacia un progreso nuevo, hacia un humanismo trascendental que le da su mayor plenitud; tal es la finalidad suprema del desarrollo personal (PP, 16).

Plenitud del hombre frente a reduccionismo ideológico: esta es la apuesta de la encíclica papal.

No se trata de una llamada solo personal, sino también comunitaria, afirma Pablo VI, dado que el hombre no es solamente individuo, sino también miembro de una sociedad:

Pero cada uno de los hombres es miembro de la sociedad, pertenece a la humanidad entera. Y no es solamente este o aquel hombre, sino que todos los hombres están llamados a este desarrollo pleno. Las civilizaciones nacen, crecen y mueren. Pero como las olas del mar en el flujo de la marea van avanzando, cada una un poco más, en la arena de la playa, de la misma manera la humanidad avanza por el camino de la Historia. Herederos de generaciones pasadas y beneficiándonos del trabajo de nuestros contemporáneos, estamos obligados para con todos y no podemos desinteresarnos de los que vendrán a aumentar todavía más el círculo de la familia humana. La solidaridad universal, que es un hecho y un beneficio para todos, es también un deber (PP, 17).

Esta insistencia en el valor de cada persona humana, y dentro de la persona, de todas sus dimensiones, nos sitúa en un esquema de pensamiento netamente antropocéntrico. Obviamente, en ese esquema Dios no gira alrededor del hombre,

sino que Dios ha creado el mundo de tal manera que en él ha situado al hombre en el centro.

Por ello, el papa Pablo VI afirma que todo constructo social, económico, político, está al servicio de la persona humana, cuya dignidad está por encima de cualquier sistema.

Porque todo programa concebido para aumentar la producción, al fin y al cabo, no tiene otra razón de ser que el servicio de la persona (PP, 34).

¿Cuál es, entonces, la finalidad de cada uno de esos constructos?

Si existe, es para reducir las desigualdades, combatir las discriminaciones, librar al hombre de la esclavitud, hacerle capaz de ser por sí mismo agente responsable de su mejora material, de su progreso moral y de su desarrollo espiritual (PP, 34).

El papa quiere subrayar la idea de que el progreso debe ser integral y que no puede reducirse al simple crecimiento económico, por muy importante que este pueda ser.

Decir desarrollo es, efectivamente, preocuparse tanto por el progreso social como por el crecimiento económico. No basta aumentar la riqueza común para que sea repartida equitativamente. No basta promover la técnica para que la tierra sea humanamente más habitable (PP, 34).

Si percibimos errores en la idea de desarrollo de los países ya desarrollados, ¿qué hacer entonces con los que todavía no se han desarrollado? ¿Deben reproducir el error de los países ricos, o conviene que sigan un camino distinto de desarrollo?

Los errores de los que han ido por delante deben advertir a los que están en vía de desarrollo de cuáles son los peligros que hay que evitar en este terreno. La tecnocracia del mañana puede engendrar males no menos temibles que los del liberalismo de ayer. Economía y técnica no tienen sentido si no es por el hombre, a quien deben servir. El hombre no es verdaderamente hombre más que en la medida en que, dueño de sus acciones y juez de la importancia de éstas, se hace él mismo autor de su progreso, según la naturaleza que le ha sido dada por su Creador, y de la cual asume libremente las posibilidades y las exigencias (PP, 34).

Este punto es especialmente delicado en el terreno de la ecología: por ejemplo, ¿tiene derecho Brasil a talar árboles masivamente en su selva amazónica tal como no pocos países europeos hicieron en el pasado con sus propios bosques, o bien, dado que ahora somos conscientes del peligro ecológico, ese país no tiene derecho a hacer tal cosa, ya que su selva no es solo suya, sino también de toda la humanidad?

El antropocentrismo abierto a la trascendencia en el que se sitúa el papa Pablo VI en *Populorum Progressio* promueve, sin duda alguna, un dualismo filosófico, esto es, da al ser humano una misión única, que ninguna otra criatura tiene, dado que el hombre es el único ser libre sobre la Tierra, el único que puede acoger conscientemente la Creación y la Revelación de Dios en Israel y en Jesucristo. La realidad queda así partida en dos: el hombre y el resto de la Creación. El bien del hombre *parece estar* por encima de cualquier otra consideración. Una mala interpretación de este dualismo puede tener consecuencias catastróficas. De hecho, ya las ha tenido.

2. Consecuencias de este dualismo filosófico en la ecología

Decimos que «el hombre *parece estar* por encima de cualquier otra consideración» porque, de hecho, esto no es tan evidente. La responsabilidad del hombre es única, sí, pero quizás su bien no esté, sin más, por encima de la naturaleza. Aquí reside lo que podríamos denominar *error ecológico* de la antropología cristiana, haber creído que la superioridad humana le concede el derecho de hacer lo que se le antoje con la naturaleza: talar bosques, quemar leña, consumir petróleo, hacer de los valles pantanos, matar animales...

Por este motivo, ciertas corrientes ecologistas atribuyeron a la doctrina cristiana del *dominio* humano sobre la Tierra el origen del desastre ecológico. Fue especialmente importante el estudio de la historiadora americana Lynn White Jr. en la revista *Science*, en 1967, «The historical roots of our ecological crisis».⁹ Aunque White llevara parte de razón, la Teología de la Creación muestra que esto no es cierto, al menos no teóricamente, y el hecho de que culturas nada cristianas también fueran depredadoras de lo natural es prueba de que no se puede atribuir al cristianismo el maltrato de la naturaleza. Pero algo sí es cierto: el modo occidental de vida ha sido especialmente depredador, y la religión que más ha marcado Occidente ha sido el cristianismo.

En cualquier caso, una manera errónea de entender el dominio humano sobre la Tierra –que no es exactamente *dominio*, sino *responsabilidad*, o si se prefiere, *dominio con responsabilidad*– ha causado estragos en la naturaleza: aquella que consideraría al hombre con una dignidad infinitamente superior al resto de la naturaleza, lo cual le daría autoridad para hacer con esta lo que se le antojase;

⁹ Cf. L. WHITE (1967).

la naturaleza sería vista como algo exterior al hombre, incluso ajeno a él, algo que supondría una amenaza y que debería ser conocido mediante la ciencia y controlado a través de la técnica.

3. ¿Supone el concepto de ecología integral en *Laudato Si'* el fin del dualismo filosófico?

Desde los años 70, y no solo como defensa apologética a críticas como la de Lynn White Jr., el tema ecológico ha ido ganando terreno poco a poco en documentos de la Doctrina Social de la Iglesia hasta llegar a la encíclica del papa Francisco, *Laudato Si'* (LS), de 2015, toda ella consagrada al desafío medioambiental. El papa utiliza en este texto el concepto de *ecología integral*, tema al que dedica un capítulo entero, el tercero, «Una ecología integral» (LS, 137–162). Este es un concepto nuevo. Ni el papa Benedicto XVI ni el papa Juan Pablo II lo habían utilizado antes, ni que decir que tampoco Pablo VI. Tanto Juan Pablo II en *Centesimus Annus* (CA, 38 y 39), de 1991, como Benedicto XVI en *Caritas in Veritate* (CV, 51), de 2009, habían hablado de una *ecología humana*. Con el concepto de *ecología integral*, el papa Francisco apunta a la idea de que el desafío medioambiental no es solo un simple problema de supervivencia del planeta, o si se prefiere, de la vida del hombre sobre el planeta, ni solo un problema ético, sino que aborda todas las dimensiones de lo humano, concretamente, 1/ la relación de cada uno consigo mismo, lo que incluye su propio cuerpo, e incluso la criatura que se gesta en el vientre de la madre, 2/ la relación con los demás, 3/ la relación con la naturaleza, y 4/ la relación con Dios.

Para desarrollar esta idea de integralidad de lo ecológico, el papa habla de «Ecología ambiental y social» (LS, 138–142), donde afirma que «todo está conectado» (LS, 138); que «no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental» (LS, 139), por lo que «es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales» (LS, 139); y que nunca una parte (por ejemplo, la economía o la política) se podrá considerar superior al todo, ya que «hay una interacción entre los ecosistemas y entre los diversos mundos de referencia social, y así se muestra una vez más que “el todo es superior a la parte”» (LS, 141).

Habla a continuación de «Ecología cultural» (LS, 143–146), donde afirma que «la ecología también supone el cuidado de las riquezas culturales de la humanidad en su sentido más amplio», lo que supone «prestar atención a las culturas locales

a la hora de analizar cuestiones relacionadas con el medio ambiente, poniendo en diálogo el lenguaje científico-técnico con el lenguaje popular» (LS, 143), sin olvidar la especificidad de «las comunidades aborígenes con sus tradiciones culturales» (LS, 146).¹⁰

Desarrolla incluso la idea de «Ecología de la vida cotidiana» (LS, 147–155), dado que «para que pueda hablarse de un auténtico desarrollo, habrá que asegurar que se produzca una mejora integral en la calidad de vida humana, y esto implica analizar el espacio donde transcurre la existencia de las personas», teniendo en cuenta que «en nuestra habitación, en nuestra casa, en nuestro hogar y en nuestro barrio, usamos el ambiente para expresar nuestra identidad» (LS, 147). No cabe duda de que el tipo de vivienda –y todavía más la carencia de esta– configura en buena medida nuestra actitud hacia la sociedad (LS, 149; 152).

El papa no olvida «El principio del bien común» (LS, 156–158), que el concilio Vaticano II, concretamente la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, había definido como «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección» (GS, 26; LS, 156), lo que abarca los niveles personal («el respeto a la persona en cuanto tal»), microsociedad («el bienestar social y el desarrollo de los diversos grupos intermedios») y macrosociedad («la paz social, es decir, la estabilidad y seguridad de un cierto orden») (LS, 157).

Por último, el concepto de *ecología integral* incluye también «La justicia entre las generaciones» (LS, 159–162), donde se dice, siguiendo a los obispos de Portugal, que el tema medioambiental se debe situar en la *lógica de la recepción*: «Es un préstamo que cada generación recibe y debe transmitir a la generación siguiente» (LS, 159). Se trata, afirma el papa Francisco siguiendo a su predecesor Benedicto XVI,¹¹ de una solidaridad no solo *intergeneracional*, sino también *intrageneracional* (LS, 162).

¿Supone todo esto un cambio en la antropología cristiana? ¿Acaso ha perdido el hombre su centralidad? ¿Cobra ahora sentido su existencia solo en el interior de

¹⁰ No olvidemos que el papa Francisco procede del episcopado latinoamericano, cuya conferencia episcopal se mostró sensible a la realidad de las culturas indígenas en sus dos últimas asambleas, Santo Domingo 1992 y Aparecida 2007, siendo el entonces cardenal Jorge Mario Bergoglio, hoy papa Francisco, el principal redactor de este último documento. Cf. SOLS (2017).

¹¹ BENEDICTO XVI (2010).

la naturaleza, como parte de ella, y no frente a ella? Algo de eso hay, pero no completamente. La teología del papa Francisco conserva la unicidad de lo humano, pero sí es cierto que integra al hombre en la naturaleza, en la Creación, fuera de la cual, simplemente no hay hombre. De este modo, si *Populorum Progressio* hablaba de *desarrollo integral del hombre* para corregir, por un lado, el *reduccionismo liberal*, en el que solo contaba el crecimiento económico y el propio beneficio, y por otro, el *reduccionismo socialista*, en el que solo valía la transformación social, *Laudato Si'*, en cambio, intenta corregir algunos reduccionismos ecologistas: por ejemplo, el *reduccionismo cuantitativo*, que se conforma con la reducción del consumo de energía y de la producción de desechos, y el *reduccionismo inmanentista*, en el que se afirma que el sentido de lo humano consiste simplemente en vivir respetando la naturaleza.

La *ecología integral* del papa Francisco apunta en todas direcciones: hacia uno mismo, hacia los demás, hacia las generaciones futuras, hacia la naturaleza, hacia Dios, incluso hacia la criatura que se gesta en el vientre de la madre. *El hombre sería el centro de una esfera: sin él, no hay esfera; sin la esfera, él no es nada*. Por ello, podemos decir que *en los casi cincuenta años que van de Populorum Progressio a Laudato Si' no hay propiamente cambio de rumbo, sino desarrollo doctrinal*. La idea de *ecología integral* despliega en este siglo XXI –marcado por la alarma medioambiental– el concepto de *desarrollo integral del hombre*.

4. El concepto de ecología humana como síntesis

Quizás el concepto de *ecología humana*, que encontramos en *Centesimus Annus* (CA, 38 y 39), de Juan Pablo II, y en *Caritas in Veritate* (CV, 51), de Benedicto XVI, y al que ya hemos aludido más arriba, nos dé la clave sintética de interpretación de esta diferencia entre los conceptos de *desarrollo humano integral* y *ecología integral*. Ecología, sí, pero una ecología *en torno al ser humano*, esto es, humana. En torno a él, sí, pero una ecología que al mismo tiempo abarque *todo lo humano*. Si la Teología de la Liberación y la Teología Política de los años 60–80 trabajaron la idea de que la Salvación de Dios en Israel y en Jesucristo recorre todas las dimensiones de lo humano, también la económica, la social, la política, entonces podemos decir lo mismo de la ecología, que recorre todas las dimensiones de lo humano. *Nada en la vida humana escapa a la ecología*, porque el hombre no es nada sin su morada, la Tierra; y *nada en la ecología escapa a la vida humana*, porque no hay rincón de la Tierra al que el hombre no haya llegado o no pueda llegar.

5. Referencias bibliográficas

BENEDICTO XVI (2009) *Caritas in Veritate*, Encíclica, Ciudad del Vaticano. (Sigla: LS).

— (2010) *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz*, Ciudad del Vaticano.

FRANCISCO (2015) *Laudato Si'*, Encíclica, Ciudad del Vaticano. (Sigla: LS).

FESSARD, G. (1936) *Pax Nostra. Examen de conscience international*, París, Bernard Grasset.

HAFFNER, S. (2006) *Historia de un alemán. Memorias, 1914–1933*, Barcelona, Destino. Original: ID. (2000) *Geschichte eines Deutschen. Die Erinnerungen 1914–1933*, Stuttgart – München, Deutsche Verlags-Anstalt GmbH.

JUAN PABLO II (1991) *Centesimus Annus*, Encíclica, Ciudad del Vaticano. (Sigla: CA).

MARTAIN, J. (1936) *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, París, Fernand Aubier.

MEADOWS, D. H., MEADOWS, D. L., RANDERS, J. y BEHRENS III, W. W. (1972) *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*, México DF, Fondo de Cultura Económica. Original: *The Limits to Growth: a report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*, Nueva York, Universe Books.

PABLO VI (1967) *Populorum Progressio*, Encíclica, Ciudad del Vaticano. (Sigla: PP).

SOLS, J. (1997) «Filosofía y teología de Gaston Fessard acerca de la actualidad histórica en el período 1936–46», *Pensamiento* 205, 65–88.

— (1999) *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid, Trotta.

— (2014) «Ecología», en ID. (2014) *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in veritate*, Santander, Sal Terrae, 371–392.

— (2017) «La llavor del Papa Francesc: Aparecida (Brasil), 2007», *Ars Brevis. Anuari de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna* 22, 256–269.

SOLZHENITSYN, A. (1998) *Archipiélago Gulag*, vols. I, II y III, Barcelona, Tusquets. Primera edición en ruso: volumen I, 1973; volumen 2, 1975; volumen 3, 1978.

WHITE, L. (1967) «The historical roots of our ecological crisis», *Science* 155, 1203–1207.

ANNO 69
OTTOBRE
2018

10

Paolo VI e Romero, due santi attuali

Che cosa c'è di "oscuro" nel dark web?

Agricoltura sociale: l'incontro fruttuoso
di due mondi

Reportage, le voci di chi emigra
e di chi accoglie

Beni da custodire: il futuro
del patrimonio immobiliare ecclesiale

Limiti da superare o rispettare?
Le lezioni dello sport



10

aggiornamenti sociali
orientarsi nel mondo che cambia

ESTUDIOS

Evolución de la economía de mercado: distintos modelos y resultados

Jabier Martínez, Leire Alcañiz, Ricardo Aguado y Almudena Eizaguirre¹

Resumen: *Populorum Progressio* (PP) realiza un llamamiento a la colaboración en el desarrollo de los pueblos a todas las personas, países y organismos internacionales. PP propone un desarrollo integral, es decir, que afecte a todas las dimensiones de la persona (materiales y espirituales), y a todas las personas del mundo. Bajo el necesario respeto a la dignidad de hombres y mujeres, PP insiste en la necesidad de ayudar de una manera especial a los pueblos que se encuentran en una situación de desarrollo más desfavorecida. En este capítulo vamos a analizar la evolución de la situación económica de los distintos países del mundo desde la publicación de PP tomando como referencia los postulados de la economía convencional (neoclásica), comparándolos con los postulados defendidos desde PP y la tradición de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). El trabajo consta de una primer aparte cualitativa y de una segunda parte de análisis empírico, que nos permitirá contrastar numéricamente los objetivos de desarrollo tanto de la economía convencional, como de PP/DSI.

Palabras clave: *Desarrollo Humano Integral, Populorum Progressio, crecimiento económico, desarrollo, Doctrina Social de la Iglesia.*

Fecha de recepción: 28–30 de junio de 2017².

Fecha de admisión definitiva: 21 de junio de 2018.

¹ Universidad de Deusto, Deusto Business School. Campus de Bilbao.

² Fecha de celebración del Simposio.

Evolution of the market economy: different models and results

Abstract: *Populorum Progressio* (PP) sends a summons for the collaboration in the development of the nations, to all persons, countries and international organisms. *Populorum Progressio* proposes an integral development, that is, that it may affect all the dimensions of the person (material and spiritual), and to all the persons of the world. With the necessary respect to the dignity of men and women, PP insists on the need to help in a special way the peoples that find themselves in a situation of development more underprivileged. In this chapter we are going to analyze the evolution of the economic situation of the various countries of the world since the publication of the *Populorum Progressio*, using as reference the postulates of the conventional (neoclassic) economy, comparing them with the postulates defended from *Populorum Progressio* and the tradition of the Social Teaching of the Church. This work is constituted by a qualitative first part and by a second part of empirical analysis, which will allow us to compare numerically the objectives of development, both of the conventional economy and that of *Populorum Progressio*, and the Social Teaching of the Church.

Key words: *Integral Human Progress, Populorum Progressio, economic growth, development, Social Teaching of the Church.*

Évolution de l'économie de marché: différents modèles et résultats

Résumé: *Populorum Progressio* (PP) fait un appel à la collaboration pour le développement des peuples à toutes les personnes, pays et organismes internationaux. *Populorum Progressio* propose un développement intégral, c'est-à-dire, qu'il ait un impact sur toutes les dimensions de la personne (matérielles et spirituelles), et sur toutes les personnes du monde. Sous le respect nécessaire de la dignité des hommes et des femmes, *Populorum Progressio* insiste sur la nécessité d'aider particulièrement les peuples dont la situation de développement est la plus défavorisée. Dans ce chapitre nous allons analyser l'évolution de la situation économique dans les différents pays du monde depuis la publication de *Populorum Progressio*, en prenant comme référence les postulats de l'économie conventionnelle (néoclassique) et en les comparant avec les postulats défendus dans *Populorum Progressio* et dans la tradition de la Doctrine Sociale de l'Église. Le travail comprend une première partie qualitative et une deuxième partie d'analyse empirique, qui nous permettra de contraster numériquement les objectifs de développement aussi bien de l'économie conventionnelle que de *Populorum Progressio* et de la Doctrine Sociale de l'Église.

Mots clé: *Développement Humain Intégral, Populorum Progressio, croissance économique, développement, Doctrine Sociale de l'Église.*

I. La Doctrina Social de la Iglesia y *Populorum Progressio*: aspectos económicos y sociales

En este trabajo se analiza la evolución de la economía de mercado desde la publicación de la encíclica *Populorum Progressio* (PP) en 1967 hasta la actualidad, contraponiendo el punto de vista de la escuela neoclásica de pensamiento econó-

mico dominante y la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), que se desarrolla de manera especial en dicha encíclica. En un segundo paso, llevaremos a cabo otro análisis de tipo cuantitativo que nos permitirá medir numéricamente las diferencias entre ambos planteamientos en dos momentos de tiempo: 1970, poco después de la publicación de la encíclica PP y 2013, año más reciente para el que tenemos datos. El capítulo concluye con un apartado de conclusiones.

1.1. Evolución de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI)

La DSI ha evolucionado en cuanto a su pensamiento económico y social a lo largo de los últimos 125 años, periodo que abarca desde la publicación de la carta encíclica *Rerum Novarum* (RN) en 1891 por León XIII hasta el día de hoy. Dentro de él pueden diferenciarse dos etapas, divididas en el tiempo por el Concilio Vaticano II (1962–1965) (Camacho, 1991, 2004).

En la primera etapa hasta el Concilio, los documentos se centran en los problemas sociológicos y económicos derivados de los choques entre el sistema capitalista y el comunista, así como en el conflicto capital–trabajo. En el último medio siglo, no obstante, la DSI ha evolucionado progresivamente hacia un mensaje que considera, además, temas políticos, económicos y culturales a nivel internacional. Esta evolución ha puesto el foco en las diferencias entre los países desarrollados y los que no lo son tanto, y en la globalización como proceso que articula las relaciones económicas entre Estados y empresas.

1.2. La idea de desarrollo integral en Populorum Progressio

La carta encíclica PP pone de manifiesto una serie de problemas a nivel nacional y mundial existentes en la época del documento y que continúan hasta el día de hoy. En primer lugar, se mencionan las aspiraciones de la humanidad para garantizar una mejora en sus condiciones de vida a nivel personal y social (que se resumen en el logro de mayores niveles de libertad, seguridad, capacidad de subsistencia, salud, empleo estable, educación y participación en la vida política). En segundo lugar, se ponen de manifiesto las diferencias en cuanto al nivel de consecución de estos objetivos entre las personas de un país, así como entre los distintos países. Esto hace que las personas o países más ricos se desarrollen más deprisa, en comparación con las personas y los pueblos más pobres, fomentando que las diferencias entre ambos extremos sean cada vez mayores. A su vez, las naciones y las clases sociales más pobres toman conciencia de su situación y su

falta de oportunidades, tanto a nivel económico como a nivel político, provocando un mayor conflicto social.

Todas estas cuestiones ocupan un lugar destacado en el eje temático de la encíclica PP, que consiste en el análisis de las desigualdades económicas, sociales y políticas en el desarrollo de las distintas naciones del mundo desde el punto de vista de la DSI. Es una llamada «en favor del desarrollo integral del hombre y del desarrollo solidario de la humanidad» (PP, 5). La PP habla de un **desarrollo integral** no sólo el crecimiento económico, que incluya aspectos sociales, culturales y espirituales. Así los ejes en torno a los que gira la encíclica serán, de forma somera:

- Desarrollo integral, deber individual y un deber comunitario.
- Propone la idea de humanismo trascendental, abierto a Dios.
- Crítica al concepto de propiedad privada.
- Mención específica al uso de la renta y a la especulación, en el sentido de que la búsqueda del beneficio personal (v.g. realizando inversiones de carácter especulativo), puede suponer un retroceso económico y social en el resto de la nación.
- Condena del neoliberalismo sin límites y,
- Resalta la importancia de la alfabetización.

Los puntos anteriores son imprescindibles para el desarrollo integral del hombre, no obstante, «el desarrollo integral del hombre no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad» (PP, 43). Este desarrollo solidario puede conseguirse a través de tres aspectos: a) el deber de solidaridad entre naciones, b) el deber de justicia social y c) el deber de caridad universal.

PP en particular y la DSI en general señalan que no se debe hablar tan sólo de crecimiento económico (más propio de una visión neoclásica), sino de desarrollo integral del ser humano. Este desarrollo, además de material, busca contribuir al despliegue de todas las dimensiones del ser humano. Esto implica un desarrollo no sólo económico, sino también social, moral y espiritual. Como parte de ese desarrollo espiritual, PP desarrolla el concepto de humanismo trascendental (PP, 16). Este tipo de humanismo nos propone que el ser humano no agota su potencialidad en los bienes materiales, sino en la apertura a Dios (PP, 41). Lejos de un humanismo cerrado a la experiencia de Dios, PP desarrolla un concepto de humanismo que encuentra en la apertura a Dios su sentido más pleno (PP, 42). La economía, por tanto, debe estar al servicio de la persona, tanto para contribuir a su desarrollo personal (material y espiritual), como al desarrollo de todas las personas y todos los países.

2. Caracterización del éxito económico: el enfoque neoclásico vs *Populorum Progressio* (DSI)

2.1. El enfoque económico neoclásico

Siguiendo a Barrenechea (2011) y Martínez (2015), al hablar de economía neoclásica (también denominada ortodoxa o convencional), nos referimos a la metodología y supuestos utilizados en la construcción de modelos económicos, tal y como se transmite actualmente en la enseñanza y en la formación de los economistas del mundo entero de forma mayoritaria.

Es cierto que, dentro de la numerosa bibliografía económica actual, no existe ni un solo aspecto de esa metodología y supuestos que no se haya criticado. Sin embargo, si dejamos al margen la investigación y nos limitamos a la transmisión docente del pensamiento económico, sigue existiendo un núcleo sólido y fuerte que es el que se nos presenta en los libros de texto al uso³.

a) Caracterización teórica

Siguiendo a Colander et al. (2004: 490–491), la economía neoclásica basa su análisis en el «comportamiento optimizador de individuos plenamente racionales y bien informados, siendo el equilibrio el resultado de dicha optimización (...)».

Este paradigma neoclásico o marginalista es la corriente de pensamiento económico que hoy en día se puede considerar como principal dentro de la ciencia económica (Barrenechea, 2011: 40–47). Teniendo como precursores a los economistas clásicos (A. Smith, D. Ricardo, etc.) este marco de análisis surgiría hacia finales del siglo XIX, y sería desarrollado por una serie de economistas entre los que se pueden destacar W. S. Jevons, C. Menger, L. Walras, A. Marshall y W. Pareto, entre otros⁴. Esta metodología se puede considerar definitivamente establecida y

³ Visión que prevalece en cualquier manual de economía; v.g. desde el clásico SAMUELSON (1947), pasando por textos más modernos del mismo autor en colaboración con otros, SAMUELSON y NORDHAUS (2010), o de otros autores: MANKIW (2012), enfoque que se repite en los textos de Macroeconomía (v.g. BLANCHARD, AMIGHINI y GIZAVAZZI, 2013; MAKIW, 2014) así como en los de Microeconomía (v.g. PINDYCK y RUBINFELD, 2013; KRUGMAN y WELLS, 2013 o el clásico VARIAN, 1998).

⁴ Se pueden considerar los trabajos de JEVONS (1866), MENGER, (1871) y WALRAS (1874) como la base del desarrollo de este paradigma.

preponderante, más allá de refinamientos posteriores, a partir de los años 30 del s. XX, con los trabajos de economistas como J. Hicks, R. G. D. Allen y P. Samuelson⁵.

Sin perjuicio de no haber total acuerdo, sí que podemos considerar que los elementos que caracterizan el enfoque neoclásico son: 1) el axioma de racionalidad en el sentido de optimización, 2) el individuo como unidad básica de análisis, 3) la preferencia por el método hipotético–deductivo y, en cierta medida, 4) el estudio del equilibrio (v.g. Colander (2000), Colander et al. (2004), Lawson, (2013) y Morgan (2016), entre otros).

b) Traducción práctica: la importancia del crecimiento

Los elementos señalados en el apartado anterior condicionan la solución que se da a los problemas económicos y que se refleja en sus objetivos generalmente aceptados: eficiencia, equidad y estabilidad. Entre ellos elige la eficiencia como vía de actuación y el crecimiento máximo de la producción (como equivalente a óptimo) como garantía de equilibrio y estabilidad. La equidad y los principios morales quedan eliminados.

Estos objetivos económicos se concretarán en la maximización del crecimiento económico (o de su tasa), cuantificado este crecimiento normalmente por medio de una medida de producción, estabilidad de precios (sin inflación), pleno empleo de los recursos disponibles (con especial atención al factor trabajo), y, en su caso, en la corrección de los desequilibrios que a nivel económico se puedan presentar (déficit público continuado, desajuste en los saldos exteriores...).

Se puede considerar que las “recetas” del paradigma neoclásico han sido “exitosas”. Con datos de Rodrik (2005) el ingreso per cápita en el mundo desarrollado ha crecido entre 1960 y el año 2000 a una media del 2,3 por ciento anual. A este ritmo, el ingreso se dobla cada 30 años. Con pocas excepciones, el crecimiento económico de las últimas décadas ha venido acompañado de significativos incrementos en los indicadores sociales como la tasa de alfabetización, esperanza de vida, decrementos de la mortalidad infantil, etc. Con todo, este patrón de crecimiento presenta una diversidad grande, tanto geográfica como espacial. No obstante, esta época de crecimiento económico sostenido que venimos disfrutando (sin perjuicio de la crisis acaecida entre los años 2008–2013) ha llegado acompañada de lo que se conoce como el fenómeno de la *Gran Divergencia*. Siguiendo

⁵ HICKS y ALLEN (1934a,b), HICKS (1936) y SAMUELSON (1947).

a Galor (2005: 174), la relación entre el PIB per cápita de la región más rica y más pobre del mundo era solamente 1,1:1 en el año 1000, 2:1 en el año 1500 y 3:1 en el año 1820. En 1850 pasó a 5:1, 9:1 en 1913, siendo de 15:1 en 1950 y alcanzando 18:1 en 2001.

En el ámbito de la economía neoclásica, en todo caso, crecimiento y desarrollo resultan términos idénticos. Ambos se refieren a y se miden como progreso cuantitativo, como aumento del producto, si bien cuando se alude a desarrollo se entiende que nos referimos a economías con renta per cápita baja. En relación con la maximización de la producción de bienes, se alude a las condiciones previas que se requieren para iniciar con éxito las etapas correspondientes de crecimiento (educación, sanidad, infraestructuras, organización social y políticas adecuadas, etc.) (Santacoloma, 2005: 27).

La contrapartida empírica de esta visión, enraizada en la visión neoclásica de la economía, es recogida por el informe del Banco Mundial analizando el caso de trece países que comparten «*historias de éxito de crecimiento alto y sostenido*» (Banco Mundial, 2008: 19)⁶:

«Un vistazo (...) revela cinco puntos sobresalientes de semejanza:

1. Explotaron totalmente la economía mundial.
2. Mantuvieron la estabilidad macroeconómica.
3. Incluyeron altas tasas de ahorro e inversión.
4. Permitieron a los mercados asignar los recursos.
5. Tuvieron gobiernos comprometidos, de credibilidad y capaces».

2.2. Populorum Progressio (DSI)

De acuerdo a la DSI, la visión neoclásica de la economía podría ser considerada como reduccionista, ya que sólo reconoce al crecimiento económico como catalizador del desarrollo. La DSI por el contrario, y PP en particular, amplían el objetivo económico incluyendo no sólo la eficiencia en el uso de los recursos, sino la justicia, la caridad y la solidaridad como componentes fundamentales para posibilitar el desarrollo humano. El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre (PP, 14).

⁶ Bostwana, Brasil, China, Hong Kong, Indonesia, Japón, República de Corea, Malasia, Malta, Omán, Singapur, Taiwán y Tailandia.

El crecimiento económico tendrá relación con la consecución de mayor cantidad de bienes, y la valoración que PP realiza del mismo será positiva⁷. La finalidad del crecimiento desde la perspectiva cristiana es llegar a ser, a diferencia del tener a que lo reduce la economía convencional. El crecimiento, por lo tanto, no es un fin en sí mismo sino un instrumento para alcanzar un fin superior, que quedaría recogido en el concepto de desarrollo humano integral⁸. Esta idea de desarrollo incluye un humanismo trascendental (PP, 16), abierto a Dios y no centrado exclusivamente en incrementar la disponibilidad de bienes materiales.

Las aspiraciones de las personas y de los pueblos con relación a ese desarrollo integral pasarían por:

Verse libres de la miseria, hallar con más seguridad la propia subsistencia, la salud, una ocupación estable; participar todavía más en las responsabilidades, fuera de toda opresión y al abrigo de situaciones que ofenden su dignidad de hombres; ser más instruidos; en una palabra, hacer, conocer y tener más para ser más: tal es la aspiración de los hombres de hoy, mientras que un gran número de ellos se ven condenados a vivir en condiciones, que hacen ilusorio este legítimo deseo. Por otra parte, los pueblos llegados recientemente a la independencia nacional sienten la necesidad de añadir a esta libertad política un crecimiento autónomo y digno, social no menos que económico, a fin de asegurar a sus ciudadanos su pleno desarrollo humano y ocupar el puesto que les corresponde en el concierto de las naciones (PP, 6).

Siendo un deber personal y comunitario. «El desarrollo integral del hombre no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad» (PP, 43). Por lo tanto, lleva aparejado intrínsecamente una visión distributiva, donde el compartir los resultados es esencial, y no meramente resultado de las fuerzas de un anónimo mercado. Adicionalmente, lleva a la redefinición de las relaciones entre países ricos y países pobres y plantea como fin último la erradicación de la pobreza. En este sentido se destacará el deber de fraternidad de los pueblos:

⁷ (...) Es verdad que el desarrollo ha sido y sigue siendo un factor positivo que ha sacado de la miseria a miles de millones de personas y que, últimamente, ha dado a muchos países la posibilidad de participar efectivamente en la política internacional. Sin embargo, se ha de reconocer que el desarrollo económico mismo ha estado, y lo está aún, aquejado por desviaciones y problemas dramáticos, que la crisis actual ha puesto todavía más de manifiesto (...) (PP, 21).

Asumimos que se asocia aquí desarrollo a crecimiento económico.

⁸ (...) Se registra cada vez con mayor amplitud la exigencia de modelos de desarrollo que no prevean sólo de elevar a todos los pueblos al nivel del que gozan hoy los países más ricos, sino de fundar sobre el trabajo solidario una vida más digna, hacer crecer efectivamente la dignidad y la creatividad de toda persona, su capacidad de responder a la propia vocación y, por tanto, a la llamada de Dios (PP, 40-42).

Este deber concierne en primer lugar a los más favorecidos. Sus obligaciones tienen sus raíces en la fraternidad humana y sobrenatural y se presentan bajo un triple aspecto: deber de solidaridad, en la ayuda que las naciones ricas deben aportar a los países en vías de desarrollo; deber de justicia social, enderezando las relaciones comerciales defectuosas entre los pueblos fuerte y débiles; deber de caridad universal, por la promoción de un mundo más humano para todos, en donde todos tengan que dar y recibir, sin que el progreso de los unos sea un obstáculo para el desarrollo de los otros (PP, 44).

En definitiva, el planteamiento de PP, en línea con el conjunto de la DSI, es opuesto al economicismo o lo condiciona crucialmente: el objetivo fundamental del hecho de producir no es la pura disponibilidad de bienes sino el servicio a la persona. Se impone permanentemente el juicio moral que permita situarse adecuadamente en un proceso de crecimiento material que resulta ambivalente:

(...) el tener más, lo mismo para los pueblos que para las personas, no es el fin último. Todo crecimiento es ambivalente. Necesario para permitir que el hombre sea más hombre, lo encierra como en una prisión, desde el momento que se convierte en el bien supremo, que impide mirar más allá. Entonces los corazones se endurecen y los espíritus se cierran; los hombres ya no se unen por amistad sino por interés, que pronto les hace oponerse unos a otros y desunirse. La búsqueda exclusiva del poseer se convierte en un obstáculo para el crecimiento del ser y se opone a su verdadera grandeza; para las naciones, como para las personas, la avaricia es la forma más evidente de un subdesarrollo moral (PP, 19).

Una tabla resumen que permite contrastar las principales características del crecimiento económico tanto desde el punto de vista neoclásico como desde el punto de vista de la DSI y, más concretamente, de PP, se presenta a continuación.

TABLA I. Resumen de las diferencias principales entre la visión neoclásica y al DSI

	Visión neoclásica	PP/DSI
Crecimiento	Fin en sí mismo.	Instrumento para alcanzar el desarrollo (humano integral).
Objetivo económico	La eficiencia de los recursos.	Eficiencia más justicia, caridad y solidaridad.
Finalidad del crecimiento	Tener más.	Ser más.
Visión	Individualista.	Distributiva.
La persona	Racional.	Fraternal, solidaria, caritativa.
Objetivo del individuo	Maximizar el beneficio.	Maximizar el valor social.

Fuente: elaboración propia.

Así, la idea de que la medición del éxito económico desde los postulados de PP incluye la visión neoclásica, la condiciona y la dota de un sentido ético profundo que busca reconducir ese crecimiento hacia el desarrollo de todas las dimensiones de la persona y hacia el bienestar de todos los países.

3. Una propuesta de análisis cuantitativo: la medición del éxito económico según el enfoque neoclásico y *Populorum Progressio* (DSI)

3.1. Elección y justificación de las variables objeto de estudio

Para llevar a cabo este estudio cuantitativo hemos seleccionado una serie de variables que responden tanto a la caracterización del éxito económico desde el punto de vista neoclásico, como desde el punto de vista de PP (ver tabla 1). Como hemos aclarado al final de la sección anterior, desde nuestro punto de vista, más que una oposición frontal entre los postulados neoclásicos y PP (DSI), lo que realmente existe es un enriquecimiento del concepto de crecimiento defendido por la visión neoclásica en la PP (DSI) que dota a ese mero crecimiento cuantitativo, de un sentido ético y lo extiende a todas las dimensiones de la persona y a todos los países.

A la hora de elegir las variables objeto de estudio (ver tabla 2), hemos seleccionado algunos indicadores que recogen de manera específica el planteamiento neoclásico. A éstos les hemos añadido otros que están más relacionados con la visión ética recogida en PP y con la idea de desarrollar todas las dimensiones de la persona y en todas las personas.

TABLA 2. Resumen de las diferencias principales entre la visión neoclásica y al DSI

	Visión neoclásica	PP/DSI
PIB per capita (a precios actuales medido en dólares EEUU)	☑	☑
Emisiones de CO₂ (toneladas métricas per capita)	☑	☑
Esperanza de vida al nacer (años)		☑

Valor agregado del sector agrícola (como porcentaje del PIB)		<input checked="" type="checkbox"/>
Matriculación en educación secundaria (% de la población)		<input checked="" type="checkbox"/>
Uso de la energía (Kg de petróleo equivalentes <i>per capita</i>)	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>

Fuente: elaboración propia

Todos los datos han sido recogidos para dos momentos de tiempo, 1970 y 2013. Se han escogido estos dos momentos para comparar la situación de los países de la muestra en el periodo inmediatamente posterior a la publicación de *Populorum Progressio* con la situación actual de esos mismos países.

3.2. Análisis cuantitativo de los datos

Vamos a proceder a analizar los datos correspondientes a esas 6 variables de 74 países en 2 momentos del tiempo. Se trata de organizar la información correspondiente a estas casi 900 observaciones. Todos los datos han sido recuperados de la base de datos del Banco Mundial, y el propio Banco asegura la coherencia metodológica en la recogida de la información (ver detalles en <http://datos.bancomundial.org/>). En la tabla 3 se muestra el conjunto de variables seleccionado para los dos momentos del tiempo, así como sus acrónimos.

TABLA 3. Variables utilizadas, acrónimos y años de estudio

Variable	Descripción	Años estudio	
PIB	PIB per cápita (US \$ a precios actuales)	1970	2013
CO2	emisiones de CO2 toneladas métricas per cápita	1970	2011
EsV	Esperanza de vida al nacer, total (años)	1970	2013
Agr	Agricultura, valor Agregado (%PIB)	1970	2013
Edu	Matriculación en educación secundaria (% población)	1973	2011
EnU	Uso de la energía (Kg de petróleo equivalentes per cápita)	1971	2013

Fuente: elaboración propia

Utilizamos una técnica estadística multivariante, componentes principales, que nos permite reducir la dimensionalidad de la muestra. Esta herramienta permite atribuir la variabilidad de los datos a serie de factores denominados componentes (menores que el número de variables), que serán combinaciones lineales de las variables originales⁹.

En nuestro caso analizaremos cuántos son los componentes mínimos que nos ayudan a explicar la dispersión de los datos, y tratar de determinar el significado de cada uno de ellos. En este sentido, seleccionar dos componentes, uno de los cuales integre las variables más directamente relacionadas con la eficiencia económica, y otro con el resto de variables, nos permitirá intuir cómo se posiciona cada país en relación a los mismos, y cuál ha sido su evolución en estos últimos 40 años (si es que la ha habido).

El análisis confirma la intuición sobre la existencia de dos componentes:

El **primer componente** (representando por el eje de abscisas del gráfico 1) vendría caracterizado por (combinación lineal de) las siguientes variables: PIB per cápita (PIB), emisiones de CO₂ (CO₂) y uso energético (EnU). El peso de cada uno es similar y oscila en torno al 30%. Además las tres variables tienen la misma dirección, es decir, operan con el mismo signo. Esto quiere decir que un mayor PIB per cápita se asocia a mayores emisiones de CO₂ y a su vez a mayor uso de energía en la construcción de este primer componente. A su vez, este primer componente es el que explica la mayor parte de la dispersión (varianza) de los datos de nuestra muestra (79,95%). Esto nos indica que estas tres variables explican la mayor parte de la diferencia (heterogeneidad) de los datos.

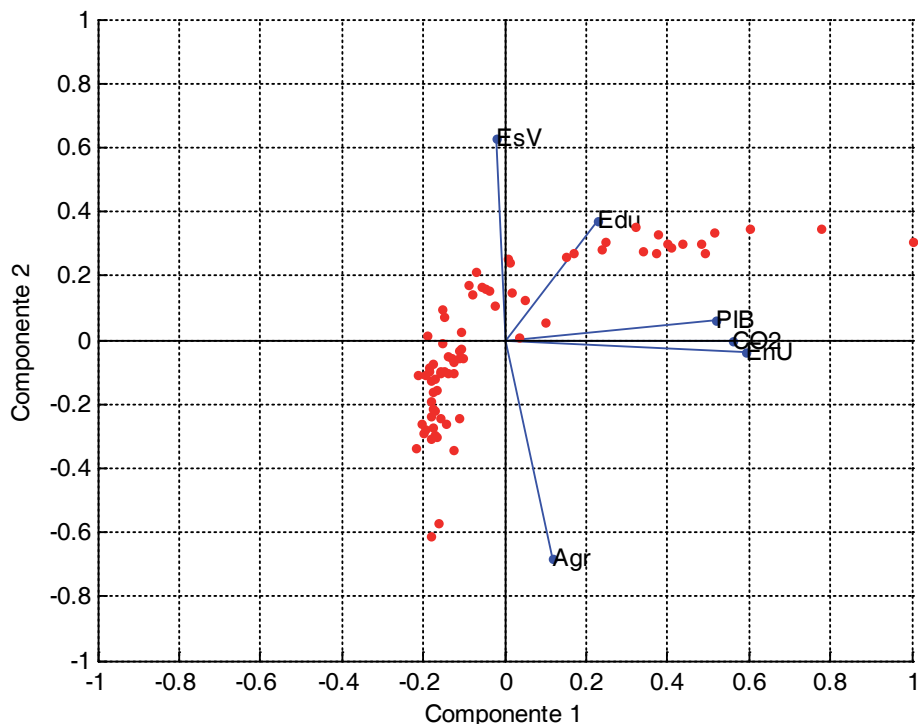
El **segundo componente** (representado por el eje de ordenadas del gráfico 1) viene caracterizado por las otras tres variables: esperanza de vida, educación y peso del sector agrario (entendido como representativo del nivel de desarrollo y diversificación de una economía—ver sección 3.1). Hay que notar que esta última variable, aun teniendo un peso en el componente de casi el 50%, opera en sentido inverso a las otras dos, es decir, en la construcción del componente, un mayor peso de la agricultura actúa como rémora de la esperanza de vida y del nivel de educación secundaria en el valor del componente. Este componente, aun siendo importante, explica un 10,71% de la dispersión.

La comparación entre la posición de los países en el gráfico y los vectores que reflejan la contribución a cada uno de los componentes permiten apreciar la “sin-

⁹ Para un mayor comprensión del desarrollo metodológico ver MARTÍNEZ, 2015.

tonía” de cada uno de los países con las dimensiones que reflejan los indicadores (ver gráfico 1).

GRÁFICO 1. Representación gráfica de los países en relación a los componentes 1970



Nota: Cada una de las variables se muestra como un vector en el gráfico. La dirección y la longitud de dicho vector muestran en qué medida cada variable contribuye a los (dos) componentes. Los valores de los países están estandarizados (restándoles la media y dividiéndoles por la desviación estándar) y re-escalados (para que ningún valor sea superior a la unidad). Por ello del gráfico sólo se pueden inferir la posición relativa de los países. Cada país se presenta como un punto en el gráfico.

Fuente: elaboración propia.

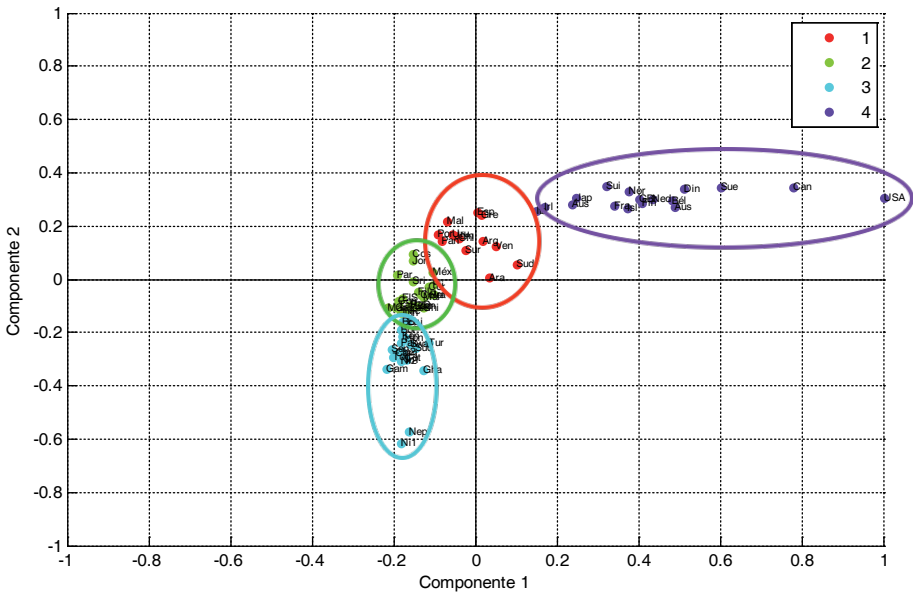
Comparando la variabilidad explicada por ambos componentes en los años 1970, podemos concluir que la mayor parte de la misma se corresponde, como hemos señalado, con el primer componente. Es decir, las diferencias entre países

se explican, fundamentalmente, recurriendo al nivel de crecimiento económico, que está asociado al planteamiento neoclásico.

Una vez caracterizada la importancia relativa de cada componente (visión) en la explicación de la heterogeneidad de los datos, procedemos a realizar un análisis que nos permite identificar una serie de grupos de países que comparten características comunes en su patrón de comportamiento con relación a los componentes descritos. Esta técnica de análisis multivariante, complementaria de la anterior, se denomina análisis clúster (Hair et al., 2014).

GRÁFICO 2. Representación gráfica de los clústeres de países 1970

Análisis de componentes principales y clusterización



Nota: Cada una de las variables se muestra como un vector en el gráfico. La dirección y la longitud de dicho vector muestran en qué medida cada variable contribuye a los (dos) componentes. Los valores de los países están estandarizados (restándoles la media y dividiéndoles por la desviación estándar) y re-escalados (para que ningún valor sea superior a la unidad). Por ello del gráfico sólo se pueden inferir la posición relativa de los países. Cada país se presenta como un punto en el gráfico. Para la configuración de los clústeres se ha utilizado una clasificación jerárquica (aglomerativa) por el método de Ward (Hair et al., 2014).

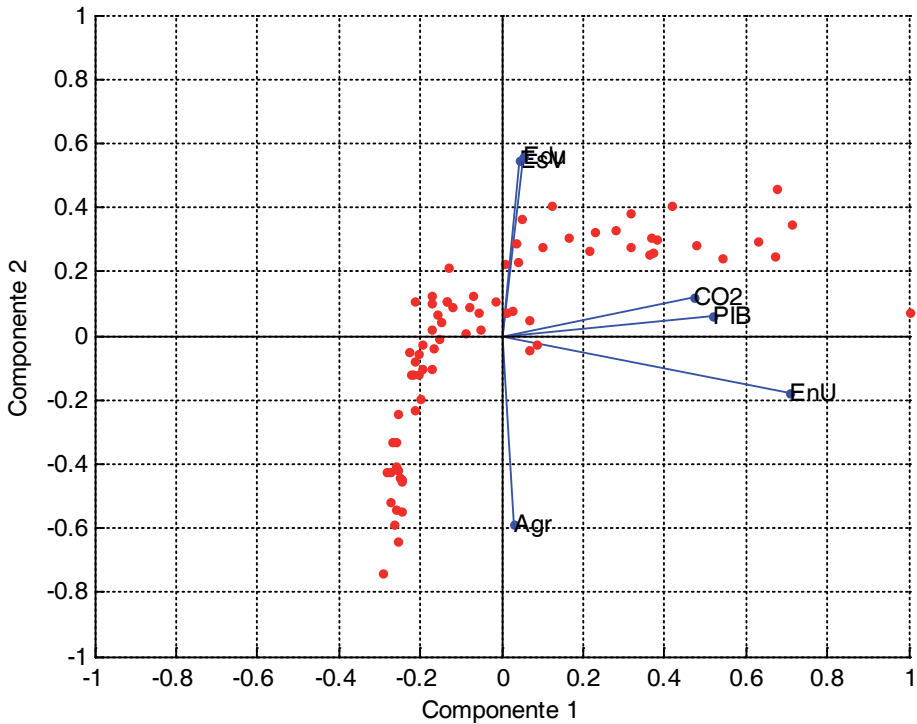
Fuente: elaboración propia.

- Así, el *clúster (grupo) 1* está formado por los países que ocupan una posición central en el conjunto de la muestra (ver gráfico 2 y tablas 6 y 7). Estos países, en promedio, observan una muy ligera situación de retraso en el eje correspondiente al crecimiento económico, visión neoclásica (-0.01) y una situación ligeramente superior a la media en el componente 2, enfoque de la PP/DSI (0.15). Geográficamente, la mayoría de estos países se sitúan en América Latina, a los que se le unen los dos países que conforman la península ibérica, Arabia Saudí y Sudáfrica. Su nivel de desarrollo dentro del conjunto de la muestra es intermedio, atendiendo tanto al punto de vista neoclásico (componente 1), como al punto de vista de PP y la DSI (componente 2).
- El *clúster 2* está formado por países que ocupan posiciones por debajo de la media en ambos componentes (ver gráfico 2 y tablas 6 y 7). Geográficamente, la mayoría de estos países están ubicados en América Latina, norte de África y sudeste de Asia. Su nivel de desarrollo es bajo atendiendo tanto al punto de vista neoclásico (componente 1) como al punto de vista de PP y DSI (componente 2) dentro de los países de la muestra.
- El *clúster 3* está formado por países que cuentan con un nivel bajo en relación al componente 1 (similar al del *clúster* anterior) y muy bajo en relación al componente 2. Es decir, la mayor diferencia respecto al *clúster 2* estriba en el muy escaso desarrollo en el componente asociado con PP y la DSI. La mayor parte de los países de este *clúster* se encuentran ubicados en África.
- Finalmente, en el *clúster 4* están representados los países que obtienen los valores más altos, como promedio, en los dos componentes. Son países ubicados en el centro y norte de Europa, América del Norte y Japón.

Tomando la totalidad de los datos es posible apreciar una relación positiva entre los dos componentes, es decir, a mayor nivel obtenido en el componente 2 se corresponde un mayor nivel en el componente 1. Esto nos lleva a pensar que los indicadores propuestos por la corriente neoclásica y los propuestos desde PP y DSI son complementarios, y miden distintos aspectos del desarrollo de los países que se encuentran relacionados entre sí, al menos en la muestra contemplada.

En el segundo momento temporal (2013 o aproximación), los componentes principales vuelven a estar conformados por las mismas variables que en el análisis temporal anterior. El componente 1 recoge las variables PIB, CO₂ y EnU, mientras que el componente 2 agrupa EsV, Agr y Edu. En este último caso, el peso de la agricultura en el PIB vuelve a tener una relación contraria a EsV y Edu (ver gráfico 3).

GRÁFICO 3. Representación gráfica de los países en relación a los componentes 2013



Nota: Cada una de las variables se muestra como un vector en el gráfico. La dirección y la longitud de dicho vector muestran en qué medida cada variable contribuye a los (dos) componentes. Los valores de los países están estandarizados (restándoles la media y dividiéndoles por la desviación estándar) y re-escalados (para que ningún valor sea superior a la unidad). Por ello del gráfico sólo se pueden inferir la posición relativa de los países. Cada país se presenta como un punto en el gráfico.

Fuente: elaboración propia.

De nuevo vuelven a aparecer dos componentes principales diferenciados. El primer componente combina las tres variables que se corresponden con la aproximación neoclásica al desarrollo (CO₂, PIB y EnU). Estas tres variables se encuentran positivamente relacionadas. El segundo componente combina las tres variables que, junto con las anteriores, se adecúan al pensamiento de PP y la DSI (EsV, Edu y Agr). De nuevo, la esperanza de vida y la educación contribuyen de forma opuesta al peso de la agricultura en el PIB, en el componente. En comparación

con el análisis realizado para 1970, la capacidad explicativa del componente 1 (asociado al crecimiento) disminuye 10 puntos, mientras que la capacidad explicativa del componente 2 (asociado a la educación, salud y sofisticación de la economía) aumenta en 2. Pese a este cambio relativo, la capacidad explicativa del componente 1 sigue siendo superior (ver tablas 4 y 9).

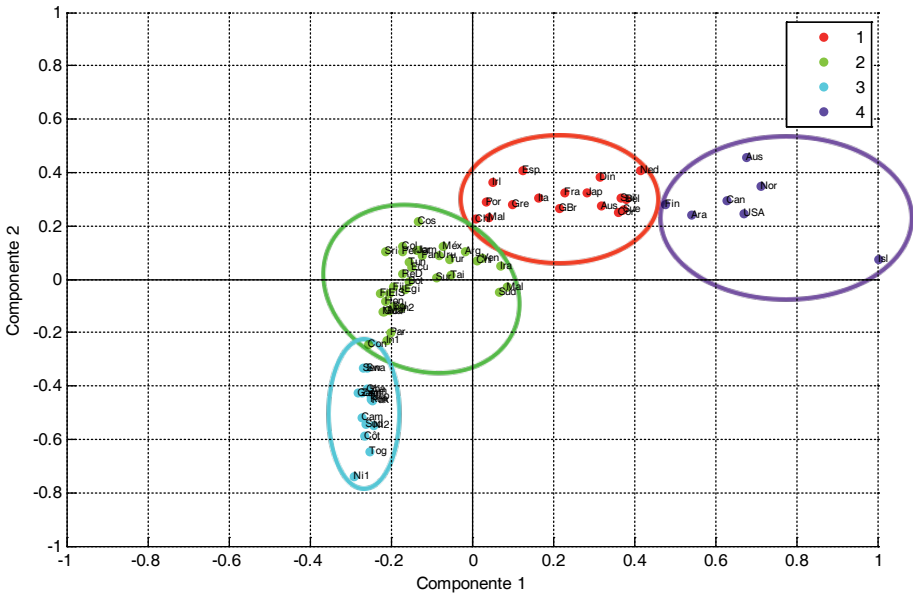
Haciendo un ejercicio de comparación entre los gráficos (gráfico 1 y gráfico 3), y aun asumiendo que de los gráficos sólo se puede inferir la posición relativa de los países, sí que podemos obtener ciertas intuiciones acerca de: a) cómo se distribuye el conjunto de países en dos momentos de tiempo separados por más de 40 años, y b) cómo ha evolucionado cada país en comparación con el resto.

Aunque las nubes de puntos son semejantes, lo que nos llevaría a pensar que la evolución ha sido semejante en conjunto (se ha mantenido la dispersión), esto no es necesariamente cierto por país¹⁰. Además, se observa que en los datos correspondientes a 1970 las diferencias entre los países no eran tan marcadas, al menos en lo que respecta a los clústeres 1, 2 y 3. Excepcionalmente se observan algunos países rezagados en el segundo componente (eje de ordenadas). Por el contrario, en los datos correspondientes a 2013, las diferencias son más nítidas entre los distintos clústeres, lo que nos hablaría de una mayor diversidad y heterogeneidad en las economías a la hora de ser caracterizadas por ambos modelos de crecimiento o desarrollo.

¹⁰ Del análisis de los datos, aunque no lo presentamos, se puede observar que en la mayoría de los casos los países han experimentado crecimiento en todas las variables excepto en la del peso del sector agrícola como porcentaje del PIB.

GRÁFICO 4. Representación gráfica de los clústeres de países 2013

Análisis de componentes principales y clusterización



Nota: Cada una de las variables se muestra como un vector en el gráfico. La dirección y la longitud de dicho vector muestran en qué medida cada variable contribuye a los (dos) componentes. Los valores de los países están estandarizados (restándoles la media y dividiéndoles por la desviación estándar) y re-escalados (para que ningún valor sea superior a la unidad). Por ello del gráfico sólo se pueden inferir la posición relativa de los países. Cada país se presenta como un punto en el gráfico. Para la configuración de los clústeres se ha utilizado una clasificación jerárquica (aglomerativa) por el método de Ward (Hair et al., 2014).

Fuente: elaboración propia.

- El *clúster* 1 se sitúa en una posición holgada por encima de la media, tanto en relación al componente 1 como al componente 2. Geográficamente, se trata de los países europeos más Japón y Corea del Sur. De hecho, este grupo alcanza el valor máximo en relación al componente 2, relacionado con salud, educación y sofisticación de la economía. Aparece en este clúster la mayor parte de los países europeos, lo que nos habla de una evolución concreta del desarrollo en Europa.

- El *clúster 2* se sitúa ligeramente por debajo de la media en relación al componente 1, y justo en la media en relación al componente dos. Se trata de países ubicados en América Latina, norte de África y sudeste asiático.
- El *clúster 3* obtiene una media muy baja en ambos componentes y concentra los países con peores resultados. En este clúster se sitúan la mayor parte de los países de África.
- Finalmente, en el *clúster 4* se sitúan los países que presentan los niveles más altos en relación al componente 1, junto con un nivel también muy elevado en el componente 2 (ver gráfico 4).

Si comparamos los resultados de 1970 con los de 2013, en ambos casos hay un *clúster* de países con un desempeño muy pobre en los dos componentes, otro *clúster* con un desempeño medio bajo, otro *clúster* con un desempeño alto en los dos componentes y, finalmente, un último grupo con resultados más destacados en el componente de PIB (ver gráficos 2 y 4).

Sin embargo, también es cierto que se observan tendencias de cambio dentro de esta panorámica general. Por un lado, el grupo de países con peor desempeño disminuye de 20 a 15, mientras que el grupo de países con desempeño medio bajo aumenta de 24 a 35. Por otro lado, el grupo de países con un desempeño alto en ambas variables pasa de 13 a 17 países, mientras que el *clúster* correspondiente a los países que destacan por su alto nivel en el componente relativo al crecimiento disminuye de 17 a 7. Es decir, ganan peso los dos *clústeres* centrales, mientras que pierden países los dos *clústeres* extremos.

Esto no es incompatible, aunque parece paradójico, con la idea que hemos comentado previamente acerca de que las diferencias entre los *clústeres* son más claras en 2013 que en 1970. Como se puede observar, lo que ocurre es que en 2013, en el *clúster 4* se han quedado los países con mejor desempeño según la visión neoclásica y un buen desempeño según la visión de la PP/DSI, mientras que el *clúster 1* se han concentrado los países con un desempeño análogo (o incluso ligeramente superior) al *clúster 4* según la visión PP/DSI, y algo menor según la visión neoclásica. Por el contrario, en los años 1970, el *clúster 4* incluía casi todos los países con buen desempeño en ambos componentes, mientras que el desempeño del *clúster 1*, en general, era claramente inferior (en ambos componentes también). Algo semejante ocurre con los *clúster 2* y *3*, con un distinto desempeño en ambos componentes en 2013, diferencia que se observa sólo para el componente relacionado con la PP/DSI en 1970.

Dentro de los países ubicados en los dos *clústeres* que indican un menor nivel de desarrollo, destaca el hecho de que algunos países del sudeste asiático o del norte de África muy poblados (India, Indonesia y Egipto) han pasado del grupo más bajo al medio bajo en la evolución temporal de 1970 a 2013. Por el contrario, un número considerable de países africanos permanece anclado en el grupo de desarrollo más bajo en ambos momentos históricos. Los países de América Latina y del sudeste asiático, en general, se sitúan en el grupo medio-bajo. Es destacable que muchos de los países de América Latina que formaban parte del *clúster 1* en el entorno de 1970, pasan a formar parte del *clúster 2* en 2013 (v.g. Argentina, Jamaica, Panamá, Venezuela...), también Sudáfrica. Esta situación sugiere un peor desempeño de estos países con relación al resto.

Dentro de los países que conforman los dos *clústeres* que indican mayores niveles de desarrollo, la evolución histórica permite ver dos tendencias distintas. Por un lado, los países escandinavos, junto con América del Norte, Arabia y Australia se han especializado en la generación de un mayor nivel de PIB (que lleva aparejados también mayores niveles de emisiones de CO₂ y de consumo de energía, todo en términos *per capita*). Por otro lado, el resto de los países europeos, junto a Corea del Sur y Japón, destacan especialmente por su alto nivel en el componente 2, asociado a la esperanza de vida (salud), matriculaciones en educación secundaria y diversificación de la economía. Este último grupo amplía miembros (de 13 a 17), mientras que el centrado en el PIB disminuye de 17 a 7 (ver tablas 6 y 10). Es reseñable, en este caso, la concentración de los países europeos en el *clúster 1*, y el paso de Arabia Saudita del *clúster 1* al *clúster 4* (sin olvidar la distinta caracterización de los *clústeres* según lo señalado en los párrafos anteriores).

4. Conclusiones

A lo largo de este capítulo hemos realizado un análisis cualitativo y cuantitativo de dos formas distintas de entender el desarrollo económico y el progreso de los pueblos. Mientras que en la aproximación neoclásica (la escuela económica dominante en el momento actual) el éxito económico se mide fundamentalmente mediante la maximización del PIB, en la aproximación realizada desde PP y la DSI el desarrollo económico tiene un número de dimensiones mayor.

PP y la DSI no desdeñan el crecimiento económico material, ni rechazan la utilización del PIB como herramienta de la medición de la evolución de la economía. Sin embargo, sí señalan que el progreso económico no depende de una sola variable,

sino que es multidimensional. En la parte cualitativa del capítulo, explicamos que para PP y la DSI el crecimiento económico no es fin en sí mismo, sino que es un medio para conseguir el desarrollo humano integral. Este desarrollo humano integral supone una valoración multidimensional de la persona y de su dignidad. PP y la DSI reclaman un desarrollo económico que mida la calidad del mismo y de sus efectos en las personas. No se trata solamente de producir la mayor cantidad posible de bienes y servicios, sino de dotar a las personas (a todas las personas y en todos los países) de las posibilidades de alcanzar su potencial como seres humanos. La lucha contra la pobreza material es parte de este proceso, como también lo es el acceso a la salud, el acceso a la educación y el acceso a un medio ambiente libre de emisiones con potencialidad de acelerar o producir cambio climático. Por el contrario, la aproximación neoclásica reduce el crecimiento económico a un único aspecto de carácter numérico: la maximización de la producción de bienes y servicios.

Una vez realizado este análisis cualitativo de los distintos enfoques de la aproximación neoclásica y PP (junto con la DSI), hemos creído pertinente la realización de un análisis econométrico complementario que nos permita medir a partir de datos reales la evolución de las economías nacionales a lo largo del tiempo según los parámetros de la aproximación neoclásica y el concepto de desarrollo humano integral propio de PP y la DSI. Hemos obtenido un total de 6 variables para 74 países en dos momentos del tiempo (1970 y 2013), a partir de la base de datos del Banco Mundial. El análisis econométrico nos ha permitido establecer dos componentes principales que explican la variabilidad entre países, es decir, explican los distintos resultados obtenidos por cada país en el conjunto de las seis variables observadas. El primer componente está relacionado con la aproximación neoclásica y privilegia el PIB como indicador del éxito económico. El segundo componente mide aquellas características que son más propias de PP y que están relacionadas con el desarrollo humano integral, como la salud, la educación y la diversificación de la actividad económica. Los resultados nos señalan varias cosas. Por un lado, parece existir una relación positiva entre ambos componentes, por lo que el éxito económico desde el punto de vista neoclásico podría ser perfectamente compatible con la consecución de un desarrollo humano integral, que fuera más allá del bienestar material e incluyera aspectos tales como la salud, la educación y oportunidades de trabajo para el mayor número posible de personas en todos los países. Queda pendiente profundizar en un análisis más profundo de la sostenibilidad. Por otro lado, la comparativa de 1970 a 2013 refleja una reducción en el número de países que componen el clúster con peores resultados, y un aumento del número de países ubicados en los dos clústeres intermedios. Adicionalmente, en la evolución temporal de 1970 a 2013 observamos un aumento de la importancia

de los factores asociados específicamente a PP y a la DSI a la hora de explicar las diferencias entre países.

Finalmente nos gustaría señalar que la no existencia de datos disponibles, especialmente en el caso de los países en vías de desarrollo, ha reducido de forma notable el número de variables que hemos podido utilizar en el estudio, y ha condicionado la caracterización (algo imperfecta) quizás no tanto de la visión neoclásica, pero sí, en cierta medida, de la que nos proporciona la encíclica PP/DSI. No nos ha sido posible incluir variables relacionadas con el empleo, el nivel de desigualdad o la huella de carbono, por ejemplo. Sin embargo, pensamos que este capítulo permite contrastar con datos tomados de la realidad económica, social y ambiental las ideas e intuiciones presentes en PP y que han sido desarrolladas posteriormente en otros documentos más recientes de la DSI, como *Caritas in Veritate* y *Laudato Si'*.

Una mayor disponibilidad de información en forma de variables básicas y una muestra mayor de países con información disponible nos permitiría profundizar en esa caracterización de la evolución de la economía de mercado y de los distintos modelos y resultados, de los que este capítulo pretende ser un primer acercamiento.

5. Bibliografía

AGHION P. y DURLAUF, S. N. (eds.) (2005) *Handbook of Economic Growth*, North Holland, Elsevier.

AGUADO R. y MARTÍNEZ, J. (2012) «GDP and Beyond: Towards new measures of Sustainability based on Catholic Social Thought»: *Asian Pacific Journal of Business Administration* 4/2, 124–138.

AGUADO, R., ALCAÑIZ, L. y RETOLAZA, J.L. (2015) «A new role for the firm incorporating sustainability and human dignity. Conceptualization and measurement»: *Human Systems Management*, 34 (2015) 43–56.

BARRENECHEA, J. M. (2011) «El análisis económico ortodoxo y sus límites», en SANTACOLOMA, J. F. y AGUADO, R. (eds.) *Economía y Humanismo Cristiano*, Bilbao, Publicaciones Universidad de Deusto, Serie economía, 41, 25–48.

BARTLETT, M.S. (1954) «A note on the multiplying factors for various chi square approximations»: *Journal of the Royal Statistical Society B* 16, 296–298.

BENEDICTO XVI (2005) *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana*, Jueves 22 de diciembre de 2005.

— (2009) *Caritas in Veritate*, Encíclica.

BLANCHARD, O., AMIGHINI, A. y GIZAVAZZI, G. (2013⁵) *Macroeconomía*, Madrid, Pearson Educación.

CAMACHO LARAÑA, I. (1991) *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid, Ediciones Paulinas.

— (2004) *Doctrina social de la Iglesia: quince claves para su comprensión*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

COLANDER, D. (2000) «The Dead of the Neoclassical Economics»: *Journal of the History of Economic Thought* 22/2, 127–143.

COLANDER, D., HOLT, R. y ROSSER B. JR. (2004) «The changing face of mainstream economics»: *Review of Political Economy* 16/4, 485–499,

CONCILIO VATICANO II (1965) *Gaudium et spes*, Constitución pastoral.

CRONBACH L. J. (1951) «Coefficient alpha and the internal structure of tests»: *Psychometrika* 16, 297–334.

DURLAUF, S. N. y QUAH, D. (1999) «The new empirics of economic growth», en: J. Taylor y M. Woodford, (Eds.) *Handbook of Macroeconomics*, Vol. 1A, North-Holland, Amsterdam, Elsevier, 235–308.

GALOR, O. (2005) «From Stagnation to Growth: Unified Growth Theory», en: S. N. DURLAUF y P. AGHION (Eds.) *Handbook of Economic Growth*, vol. 1A, Amsterdam, Elsevier, 171–293.

HAIR, J. F. JR., BLACK, W. C., BABIN, B. J. y ANDERSON, R. E. (2014⁷) *Multivariate Data Analysis*, Harlow, Pearson New International Edition.

HICKS, J. R. (1936) *Value and Capital: An Inquiry into Some Fundamental Principles of Economic Theory*, Oxford, Clarendon Press.

HICKS, J. R. y ALLEN, R. G. D. (1934a) «A reconsideration of the theory of value (Part I)»: *Economica*, New Series 1/1, 52–76.

— (1934b) «A reconsideration of the theory of value (Part II)»: *Economica*, New Series 1/2, 196–219.

HOTELLING, H. (1933) «Analysis of a Complex of Statistical Variables Into Principal Components»: *Journal of Educational Psychology* 24/6, 417–441.

JEVONS, W. S. (1866) «General Mathematical Theory of Political Economy»: *Journal of the Royal Statistical Society*, XXIX, Londres, 282–287.

JUAN PABLO II (1987) *Sollicitudo Rei Socialis*, Encíclica.

JUAN XXIII (1961) *Mater et Magistra*, Encíclica.

— (1963) *Pacem in Terris*, Encíclica.

KAISER, H. F. (1970) «A second generation little jiffy»: *Psychometrika* 35/4, 401–415.

KAISER, H. F. y RICE, J. (1974) «Little Jiffy, Mark IV»: *Educational and Psychological Measurement* 34, 111–117.

KRUGMAN P. y WELLS, R. (2013³) *Microeconomía*, Reverté ediciones.

KRUSELL, P. y SMITH, A. A. (2014) «Is Piketty's "Second Law of Capitalism" Fundamental?», Manuscript 2nd Draft <<http://aida.wss.yale.edu/smith/piketty1.pdf>>.

LAWSON, T. (2013) «What's this 'school' called neoclassical economics», *Cambridge Journal of Economics* 2013, 1–37.

LEÓN XIII (1891) *Rerum Novarum*, Encíclica.

MANKIW, N. G. (2012⁶) *Principios de economía*, Madrid, Paraninfo.

— (2014⁸) *Macroeconomía*, Antoni Bosch editor, Barcelona.

MANLY, B. (2004) *Multivariate Statistical Methods: A Primer*, Chapman & Hall, UK.

MARTÍNEZ, J. (2015) *Aportaciones de la Doctrina Social de la Iglesia a las teorías de bienestar, sostenibilidad y crecimiento económico de la economía convencional: una aplicación empírica*. Tesis Doctoral, Universidad de Deusto, Bilbao.

MENGER, C. (1871) *Principles of Economics*, Ludwig von Mises Institute, Auburn, Alabama, 2007.

MORGAN, J. (2016) *What is Neoclassical Economics (Debating the origins, meanings and significance)*, Nueva York, Routledge.

PABLO VI (1967) *Populorum Progressio*, Encíclica.

PEARSON, K. (1901) «On lines and planes of closest fit to systems of points in space»: *Philosophical Magazine, Series 6*, 2/11, 559–572.

PIKETTY, T. (2014) *El Capital en el siglo XXI*: Fondo de Cultura Económica de España, S. L., Madrid.

PIKETTY, T. y ZUCMAN, G. (2014) «Capital is Back: Wealth–Income Ratios in Rich Countries 1700–2010»: *Quarterly Journal of Economics* 129, 1255–1310.

PINDYCK, R. S. y RUBINFELD, D. (2013⁷) *Microeconomía*, Pearson educación, Madrid.

PIO XI (1931) *Quadragesimo Anno*, Encíclica.

ROBBINS, L. (1945²) *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Londres, Macmillan and Co., Ltd.

RODRIG, D. (2005) «Growth Strategies», en: S. N. DURLAUF y P. AGHION (Eds.) *Handbook of Economic Growth*, 1A, Amsterdam, Elsevier, 967–1014.

— (2015) *Economic Rules (The Rights and Wrong of the Dismal Science)*, Nueva York, W.W. Norton & Company.

SAMUELSON, P. A. (1947) *Foundations of Economic Analysis*: Cambridge, Mass., Harvard University Press.

SAMUELSON, P. A. y NORDHAUS, W. (2010¹⁹) *Economía*, McGraw–Hill Interamericana.

SANTACOLOMA, J. F. (2005) *Materiales para pensar la economía (Dos visiones alternativas)* Serie Materiales Didácticos, 20, Bilbao, Universidad de Deusto.

SOLOW, R. M. (1956) «A contribution to the theory of economic growth»: *Quarterly Journal of Economics*, 70/1, 65–94.

— (1957) «Technical Change and the Aggregate Production Function»: *Review of Economics and Statistics*, 39/3, 312–320.

— (1997) «How Did Economics Get That Way and What Way Did It Get?»: *Daedalus* 126, 39.

— (2005) «Reflections on Growth Theory», en: S. N. Durlauf y P. Aghion (Eds.) *Handbook of Economic Growth*, vol. 1A, Amsterdam, Elsevier, 3–10.

TEMPLE, J. R. W. (1999) «The New Growth Evidence»: *Journal of Economic Literature*, 37, 112–156

TOMA, L. (2014) *Proposal for a Catholic Social Teaching Index*. <http://www.academia.edu/8230218/Proposal_for_a_Catholic_Social_Teaching_Index>.

UNITED NATIONS (2015) *2015 Human Development Report 'Work for Human Development'*, Nueva York, UNDP.

VARIAN (1998³) *Análisis Microeconómico*, Barcelona, Antoni Bosch.

VEBLEN, T. B. (1900) «The preconceptions of economic science: [I]»: *Quarterly Journal of Economics*, 14/1, 240–69.

VON MISES, L. (1940) *Human Action: A Treatise on Economics. (The Scholar's edition)* Auburn, Ludwig von Mises Institute, 1998.

WALRAS, L. (1874) *Éléments d'économie politique pure, ou théorie de la richesse sociale* (Elements of Pure Economics, or the theory of social wealth, transl. W. Jaffé, 4th ed.; Engl. transl. Routledge). <<http://www.gbv.de/dms/zbw/657540056.pdf>>.

WORLD BANK (2008) *The Growth Report: Strategies for Sustained Growth and Inclusive Development*. Commission on Growth and Development <http://siteresources.worldbank.org/EXTPREMNET/Resources/489960-1338997241035/Growth_Commission_Final_Report.pdf>

WORLD ECONOMIC FORUM (2001) *The Global Competitiveness Report 2000*. World Economic Forum. Oxford University Press. <www.weforum.org/gcr>.

— (2014) *The Global Competitiveness Report 2014–2015*. (Ed. K. Schwab). World Economic Forum. Ginebra, Suiza <www.weforum.org/gcr>.

ESTUDIOS

Social Justice as Environmental Justice. An interpretation of the Social Teaching of the Church from the practices

Guillermo Otano Jiménez¹

Abstract: The Social Teaching of the Church has a long and rich history which started in the middle of the nineteenth century, in a time characterised by the rise of industrial capitalism and the need to address the “social question” in most European societies. Since the very beginning it was understood by many as an attempt to interpret the idea of social justice through the prism of Catholic religion. However, an interpretation of this kind is not a theoretical exercise that can be detached from social reality, but a reflection on social reality that focuses the attention on the worldly life of those who suffer the injustice. In this sense, the doctrinal body of the Church is alive and constantly evolving to adapt the teachings of the Gospel to the “signs of time”.

The aim of this article is to analyse the practical implications of the recent developments in the interpretation of social justice made by the Social Teaching of the Church. I will do so focusing on two remarkable encyclicals: *Populorum Progressio*, which this year celebrates its fiftieth anniversary and the most recent *Laudato Si'*. The former invites us to contemplate the “social question” as a global issue that “ties all men together, in every part of the world”; the latter suggests that we “must integrate questions of justice in debates on the environment, so as to hear *both the cry of the earth and the cry of the poor*”. I will illustrate the practical implications of this double movement analysing the main lines of work of the Conflict-Free Technology Campaign run by ALBOAN, a Jesuit NGO, since 2014.

Key words: *sociology of religion, ecology, conflict minerals, civil society.*

¹ Fundación Alboan.

Fecha de recepción: 28–30 de junio de 2017².

Fecha de admisión definitiva: 21 de junio de 2018.

Justicia social como justicia ambiental. Una interpretación de la Enseñanza Social de la Iglesia desde las prácticas

Resumen: La Doctrina Social de la Iglesia tiene una larga y rica historia que comenzó a mediados del siglo XIX, en una época caracterizada por el surgimiento del capitalismo industrial y la necesidad de abordar la “cuestión social” en la mayoría de las sociedades europeas. Desde el principio, muchos lo entendieron como un intento de interpretar la idea de la justicia social a través del prisma de la religión católica. Sin embargo, una interpretación de este tipo no es un ejercicio teórico que pueda separarse de la realidad social, sino una reflexión sobre la realidad social que centra la atención en la vida mundana de quienes sufren la injusticia. En este sentido, el cuerpo doctrinal de la Iglesia está vivo y evoluciona constantemente para adaptar las enseñanzas del Evangelio a los “signos de los tiempos”.

El objetivo de este artículo es analizar las implicaciones prácticas de los desarrollos recientes en la interpretación de la justicia social realizados por la Doctrina Social de la Iglesia. Lo haré centrándome en dos encíclicas notables: *Populorum Progressio*, que este año celebra su quincuagésimo aniversario y el *Laudato Si'*, más reciente. La primera nos invita a contemplar la “cuestión social” como un problema global que “ha tomado una dimensión mundial”; la segunda sugiere que se “debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los

Justice sociale comme justice environnementale. Une interprétation de la doctrine sociale de l'Église depuis la pratique

Résumé: La doctrine sociale de l'Église a une histoire longue et riche qui commença au milieu du XIX^{ème} siècle à une époque caractérisée par le surgissement du capitalisme industriel et la nécessité d'aborder la «question sociale» dans la plupart des sociétés européennes. Depuis le début, beaucoup l'ont comprise comme une tentative d'interpréter la justice sociale à travers le regard de la religion catholique. Cependant, une interprétation de ce type n'est pas un exercice théorique qui puisse se séparer de la réalité sociale, mais une réflexion sur la réalité sociale qui fixe l'attention sur la vie mondaine de ceux qui souffrent l'injustice. Dans ce sens, le corps doctrinal de l'Église est vivant et en constante évolution pour adapter les enseignements de l'Évangile aux signes des temps.

L'objectif de cet article est d'analyser les implications pratiques des récentes réflexions interprétatives de la justice sociale faites par la Doctrine Sociale de l'Église. Je le ferai en me focalisant sur deux importantes encycliques: *Populorum Progressio*, dont on fête cette année le cinquantième anniversaire, et la plus récente *Laudato Si'*. La première nous invite à contempler la «question sociale» comme un problème global qui «est devenue mondiale»; la deuxième suggère que «doit intégrer la justice dans les discussions sur l'environnement, pour écouter tant la clameur de la terre que la clameur des pauvres». J'illustrerai les

² Fecha de celebración del Simposio.

pobres". Ilustraré las implicaciones prácticas de este doble movimiento analizando las principales líneas de trabajo de la Campaña de Tecnología Libre de Conflicto dirigida por ALBOAN, una ONG jesuita, desde 2014.

implications pratiques de ce double mouvement en analysant les principales lignes de travail de la Campagne «Technologie libre de conflits» dirigée par ALBOAN, ONG jésuite, depuis 2014.

Palabras clave: *Sociología de la religión, ecología, minerales de conflicto, sociedad civil.*

Mots clé: *Sociologie de la religion, écologie, minerais de conflits, société civile.*

I. Introduction

The link between faith and social justice is out of question in the recent history of Christianity. Its roots can be traced to the late stages of the modern era, in the middle of the nineteenth century. A period characterised by the rise of industrial capitalism in both sides of north Atlantic, but also by the awareness of its human and social costs. In most western societies, the social drivers of economic growth –such as industrialisation, urbanisation and the increasing rationalisation of social life– produced several non-intended consequences that were seen as a threat to the new social order (Bauman; 2005; Wagner, 2008). The technical innovations in farming left many peasants unemployed, so they had to move massively to the cities looking for a job in the brand-new industries. But, in many cases, the urban centres and even the factories were not prepared to accommodate the newcomers and provide jobs for all of them. As a result, an important part of the population was left behind, living in precarious neighbourhoods. Those lucky enough to find a job used to work under very bad conditions, including women and children. On the other hand, those who remained unemployed in newly industrialised societies, which were driven by a strong work ethos, became part of the so-called “new poor” (Bauman, 2005).

For more than a century, the “social question” –that is, the rising mass poverty and the subsequent social conflicts related with the access to basic goods such as food, health, labour rights, etc.– became one of the most worrisome issues for the European ruling class, who deemed the increasing inequality as a potential source of instability. The Catholic Church was not unaware of these problematics and their political implications in western societies. So, her commitment to the truth revealed by Jesus Christ had to be readjusted to the new realities produced by the industrial revolution. By the end of the nineteenth century, in 1891, Pope Leo XIII published his encyclical letter *Rerum novarum*, which can be considered as a foundational text of the Catholic social teaching in the modern era. In that text, Leo

XIII addressed the living conditions of the working class and criticised the misguided answers offered by socialism and capitalism to the problem of distributive justice. That encyclical also included a brief genealogy of the idea of social justice, starting in the Bible until the moment of its publication, and highlighting the contributions made along the way by catholic thinkers such as Thomas Aquinas. Since then, many other theologians and Christian leaders have made significant contributions to the understanding of social justice.

The main idea that I defend in this article, following the writings of Severine Deneulin and Masooda Bano (2009), is that the approach of the Catholic social teaching to the idea of social justice, especially in the encyclicals, is always a reaction to the changes in the economic, social, political, cultural or spiritual context in which Christians live. It can be understood as an attempt to offer guidance to the Christians who face the changes in the world and need to interpret the new realities in the light of the Gospel. Of course, this kind of collective and premeditated interpretation of social reality does not happen on a daily basis, and when it does, is not an issue without contention among different Christian traditions. But, for reasons of clarity and concision, I will exclude history and power relations from my analysis. Instead, I will focus on the interpretation of justice that appears in the text of two encyclicals *Populorum Progressio* and *Laudato Si'*, which were published with a gap of almost fifty years between each other³.

Both encyclicals offer a meaningful reflection on justice to those organisations and individuals who are involved in the practical dilemmas of global development. My argument is that the bridge between both texts invites us to rethink social justice as environmental justice. In order to illustrate this thesis, I will analyse the links between their diagnosis of the world and the translation of their principles into practices through a case of study: the Conflict-Free Technology Campaign run by ALBOAN, a Jesuit NGO, since 2014⁴.

³ I will also quote other encyclicals and texts that have made significant contributions to the catholic understanding of social justice during the last century. The following documents will be referred by their initials, indicating the paragraph or the chapter quoted when necessary: *Pacem in terris* (PT), *Gaudium et spes* (GS), *Mater et Magistra* (MM), *Populorum Progressio* (PP), *Caritas in Veritate* (CV), *Laudato Si'* (LS).

⁴ The methodology used to analyse this case of study is qualitative and has been based on participant observation techniques. During the last two years I have worked full-time in ALBOAN as advocacy officer for this campaign so I have first-hand knowledge of their goals and strategies. Participating in the campaign team also has helped me to reframe the dimensions of change that appear in the Table 1, under heading 4.1. I would like to thank all the members of the team for their willingness to collaborate with me in writing this article.

2. *Populorum Progressio*: introducing social justice into the field of development

The encyclical *Populorum Progressio* by Pope Paul VI came out in 1967, barely two years after the Second Vatican Council, or Vatican II, which took place during 1962–5. It is important to bear this in mind because, as Deneulin and Bano (2009: 136–142) have pointed out, it was the first council of the twentieth century and the world had evolved dramatically since the previous one (Vatican I) in 1869. After centuries of dominance, the decline of the European colonial powers was a reality. Two world wars had devastated the Old Continent, and soon after this the decolonisation process was recognised by the United Nations General Assembly. Even if the geopolitical map became divided by the East–West confrontation during the Cold War, the emergence of the Non–Aligned Movement –or the so-called “Third World”– was a sign of the increasing interdependence between countries and regions in a globalised world. This trend was also present in the organisation of Vatican II. In fact, if it can be considered as one of the most significant events in the history of Catholic Church, it is because

it was the first council to gather the universal, global, church, and not only its European centre, and the first one since the Reformation to include observers from the Reformed and Orthodox Churches. More than 2,000 people from all continents participated for three years in the discussions (óp. cit., p. 137).

In this sense, when Pope John XXIII convoked the Second Vatican Council, he was fully aware of the need to confront the multiple changes brought about by the new Age of Development⁵ and the globalisation of the modern world. Instead of neglecting this trend and looking for comfort in a dogmatic interpretation of the church’s theology, he showed a firm commitment not only to update the social teaching of the Church, but to reform the organisation of the Church. According with Deneulin and Bano:

All the documents written during the Second Vatican Council were responses to the new context in which Christians tried to translate into social practices the fundamental teachings of Christianity. Because their existing practices had emerged in another context, they no longer embodied the core teachings of Christianity in the world’s new context; a reinterpretation of how to live the truth revealed by Jesus Christ was required. The truth had not changed, but the interpretation of how to embody that truth in a concrete historical context certainly had (óp. cit., p. 141).

⁵ This expression was popularised by Wolfgang Sachs in his *Development Dictionary* (SACHS, 1992). It refers to the forty years following World War II. A period characterised by the breakdown of European colonial Empires, the rise of the North–South divide and the increasing cooperation between nations through “development aid”.

In this sense, one of the most significant documents of Vatican II is the Pastoral Constitution of the Church in the Modern World, *Gaudium et Spes*, promulgated in 1965 by Pope Paul VI. In that text, Paul VI emphasized some features of Catholicism that had direct implications in the field of development. For instance, the duty to “scrutinize the signs of time and interpret them in the light of the Gospel” (GS, 4) was understood basically as a commitment to the promotion of those institutions which expand human welfare. Along these lines, the third chapter, titled “Man’s Activity Through the World”, is an invitation to all believers to construct a more just social order, engaging with the principles of equity and justice in the social and economic struggles of their communities and assisting those in need first. Similarly, the fourth chapter, “The Role of Church in Modern World”, makes a call to all Christians to act as “citizens of the world” (GS, 43). How to do that? Encouraging religious men working hand by hand with laymen, “establishing dialogue with the world and with men of all shades of opinion” (GS, 43). Other documents of the Vatican II point in the same direction:

a reform in the nature and structure of the Church that promotes dialogue with other Christian denominations and even with other religions in the transformation of the world in the light of the Gospel (Deneulin and Bano, 2009: 139).

The *aggiornamento* of the Catholic Church announced by John XXIII when he convoked the Vatican II, continued under the papacy of Paul VI. In fact, as was mentioned earlier, two years after closing the Council, in 1967, Paul VI published his encyclical *Populorum Progressio*. As one might expect from his title, this encyclical goes back to the subject of the Christian interpretation of human dignity and social justice. But it does so contextualising both issues in the frame of “development”, especially on the need to promote “the development of peoples”.

The preamble starts acknowledging “one important fact”, namely, “the social question ties all men together, in every part of the world” (PP, 3). Two paragraphs below, the text reaffirms the desire of the Catholic Church “to fulfil the wishes of the [Second Vatican] Council and to demonstrate the Holy See’s concern for the developing nations”. And as a proof of her commitment, right after announces the creation of another pontifical commission, called Justice and Peace, whose mission is to “further the progress of poorer nations and international social justice, as well as help less developed nations to contribute to their own development” (PP, 5). But, as I will explain in the next section, this encyclical goes beyond the mere diagnosis of situation. It endorses a new approach to interpret human dignity and promote social justice, which could be termed as Integral Human Development.

Integral Human Development: a dialogue between the religious and secular

Against the conventional wisdom in the heyday of development economics, the Christian view of “development” does not reduce its meaning to the increasing income per capita, nor the gross domestic product (GDP). As *Populorum Progressio* stated: “To be authentic, [development] it must be well rounded; it must foster the development of each man and of the whole man” (PP, 14). This humanistic approach considers not only the material dimension of progress –which has an instrumental value–, but also the affective and spiritual dimensions of human well-being –which have an intrinsic value–. The importance of the former derives from its role as a means for promoting individual and collective welfare, whereas the latter are inherent to the conception of human dignity and essential to any comprehensive conception of human development. In this sense, the Integral Human Development approach promoted by the Social Teaching of the Church at the end of the 60s is in tune with other secular approaches to human development that came out over the following decades, such as the basic human needs approach in the 1970s and the 80s (ILO, 1976; Streeten *et al.* 1981) or even the human capabilities approach in the 90s (Nussbaum and Sen, 1993).

The common ground between these secular approaches to the assessment of human well-being and the religious approach to human development suggested by *Populorum Progressio* does not finish there. Regarding the diagnosis of the situation, both views agree on the ambivalence of economic growth driven by industrialization. For the experts in the field of development as well as for theologians, industrialization has played an important role increasing the wealth of nations – as the encyclical puts it, it is “a sign of development and as spur to it” (PP, 25). However, both approaches to well-being warn us about the dangers of the “superfluous wealth” (PP, 54) or the “pursuit of economic prosperity as an end in itself” (Sen, 1989: 42). According to Paul VI’s encyclical, these dangers are not only related to the increasing inequality in the distribution of wealth that characterised the economic “take-off” in some developing countries, but with the potential dehumanisation of society. As he points out: “the exclusive pursuit of material possessions prevents man’s growth as a human being and stands in opposition to his true grandeur” (PP, 19). Integral Human Development, in this sense, is not about what you own, is about a life lived responsibly, embracing human dignity as a gift from God or, in secular terms, recognising human dignity as the main basis of modern human rights.

Another point of agreement between the secular and the Catholic approach to human development implicit in *Populorum Progressio* could be their critical view of the political ideologies of economic development. In a world split between those

who defended free market capitalism and those who sympathised with communism, most of the academic pioneers of human development tried to stay away from the confrontation. Not because they were pretending to be apolitical, but because both ideological stances tended to put the means of economic growth before any other end –ignoring the human and social costs produced by autocratic regimes in many developing countries-. On the other hand, they defended the need to assess social justice focusing their analyses on the consequences that the social arrangements of each society produce on its population, that is, “putting people first” (Streeten *et al.* 1981). A similar stance seems to be adopted by Paul VI in this encyclical, which criticise “unbridled capitalism” (PP, 26), “the dangers of a planned economy” (PP, 33) or “technocracy” (PP, 34) by the very same reasons. Instead of accepting without questioning the solutions proposed by these political ideologies, he suggests we should embrace the process of “look, judge and act”, proposed by John XXIII in his encyclical *Mater et Magistra* (MM, 236). Those are the three steps that have characterised the worldly orientation of the Catholic social teaching since the Second Vatican Council.

3. *Laudato Si'*: social justice as environmental justice

Published by Pope Francis on May 2015, *Laudato Si'* has caught the public imagination in a similar manner as Paul VI's encyclical *Populorum Progressio* did when it came out, almost fifty years ago now. The expectations raised in both cases are related with the influence that each of them might have in the Social Teaching of the Church and, by the same token, in the world. In the year of its fifteenth anniversary, it can be said that this possibility is out of question in the case of *Populorum Progressio*, since the discursive changes brought by this encyclical have been widely accepted by Christianity. Many faith-based non-governmental organisations were created under the inspiration of Vatican II, and a good deal of them got engaged in the fight for social justice moved by Paul VI's reflection on global development.

Will it happen the same with the call to take care of our “Common House” made by Pope Francis in *Laudato Si'*? It is probably too early to say, but it would not be surprising, given the attention that has received so far. Right in the preamble it is made clear, following the example of John XIII in his *Pacem in terris*, that its message goes for “every person living on this planet” not only the entire “Catholic world” (LS, 3). The public of this encyclical is worldwide because the matters it addresses –such as climate change, environmental destruction, the “throwaway culture” inextricably

linked to consumerism, etc.– are global and affect the entire humanity. It is true that theological reflection on Christianity has always paid attention to the beauty of God’s creation. And, for the same reasons, there have always been theologians and other members of the Church who had warned about the need to protect it from human behaviour. Pope Francis quotes, in this regard, the efforts made by several leading members and past leaders of the Catholic Church –such as Saint Francis of Assisi, Francis’s main inspiration, or the popes Paul VI, John Paul II or Benedict VI and even the Ecumenical Patriarchal Bartholomew, leader of the Orthodox Church since 1991–. But his own contribution with this encyclical deserves a prominent position in this genealogy of the Church’s environmental awareness for the following reasons.

First, because *Laudato Si’* shows an unusual willingness to strike up a public conversation which engages scientific reasoning, social movements, civic organisations, politicians and different secular and religious traditions of thought. It must be a conversation “which includes everyone, since the environmental challenge we are undergoing, and its human roots, concern and affect us all” (LS, 14). The invitation to engage in public reasoning is a constant reference throughout the entire text –suffice it to say that the word “dialogue” is mentioned thirty times and it has a central role in his call for action (LS, Ch.5)–. In this sense, the encyclical wisely makes clear that “the Church does not presume to settle scientific questions or to replace politics” (LS, 188). Neither does she aim to impose her voice over the rest. However, Francis believes that religion has a say in this debate, because the ecological crisis is not just an environmental issue that confront us with “the limits of growth”. It is something else than that, it has human roots, and forces us to question our life–styles and how we live together. For these reasons, his diagnosis of the situation in the first part of the encyclical addresses not only the scientific facts about the problem (LS, Ch. 1), but also its theological (LS, Ch.2), socio–cultural (LS, Ch.3) and spiritual aspects (LS, Ch.6).

Secondly, *Laudato Si’* will be remembered among other things for expanding our moral horizon with his defence of an integral ecology. Ethics normally refers to the moral dilemmas faced by men and women in their everyday life. It addresses the meaning of “right” and “wrong” when making a choice, confronting us with the criteria that guides our action and with their consequences over ourselves and our neighbours. In Christianity, the believer aspires to act following God’s guidance as expressed in the word of the Gospel and the example of Jesus Christ. They accept responsibility for their present actions in front of their fellow human beings and under the gaze of God. But in *Laudato Si’*, Pope Francis broadens the believers’ sphere of ethical responsibility in two different ways. On the one hand, he invites

us to consider also the way in which our individual and collective actions affect the environment. As he reminds us:

Nature cannot be regarded as something separate from ourselves or as a mere setting in which we live. We are part of nature, included in it and thus in constant interaction with it. (LS, 139)

Whatever we do to her we are doing it to ourselves, because we are both part of God's creation. And that is the reason why taking care of our "Common Home" should be part of our moral concern.

On the other hand, the principle of the common good, which has always played a key role in the catholic social teaching, gains a new meaning through the light of integral ecology. It still refers to "the sum of those conditions of human life which allow social groups and their individual members relatively thorough and ready access to their own fulfilment"⁶ – a definition that matches perfectly with the conception of Integral Human Development defended fifty years before in *Populorum Progressio*. However, *Laudato Si'* invites us to broaden the scope of this view including the right of future generations to enjoy the same conditions as we did. It is a call to reflect on the environmental impact of our present lifestyles and their ecological sustainability. This process should lead us to initiate an "ecological conversion", one which allows us to take a fresh look at the justice of our institutions and social arrangements, our cultural patterns and their influence on our conception of human well-being. Understanding "social justice as environmental justice" from a Christian point of view, means to hold ourselves accountable –under the gaze of God– for our actions and their consequences on our fellow human beings and our shared environment.

I believe that this idea is probably the main legacy of *Laudato Si'*. Because, apart from its valuable contribution to the ethical and theological reflection, it is meant to inspire –among all kinds of people, not just religious men– new ways of engaging with sustainable practices in the development field. In the next section, I will illustrate this point focusing on the Conflict-Free Technology Campaign run by the ALBOAN, a Jesuit NGO from Spain.

⁶ This definition was originally coined in *Catechesis* (15 April 2015): *L'Osservatore Romano*, 16 April 2015, p. 8.; and is quoted in *Laudato Si'*, par. 156.

4. ALBOAN's turn towards the issue of "conflict minerals"

ALBOAN is a Jesuit international NGO founded in 1996. It is located in the Basque Country and Navarre, Spain, but it works side by side with many other local organizations from Latin America, Africa and India. Along with many people excluded by the system in which we live, ALBOAN works at building a global citizenship to denounce the injustices that cause inequality in the world, to build a culture that promotes the common good and to transform structures that generate poverty at the local and global level. To achieve this, ALBOAN works as a network with civic organizations and grassroots movements around the world. Its specific contribution to this collective construction has focused historically on the following topics: quality education, economic and productive development that is sustainable and equitable, humanitarian action in recurrent crises and inclusive democracy. In this sense, ALBOAN's mission is in line with the principles of Integral Human Development stated by the Catholic Social Teaching of the Church.

However, during the last decade, the Jesuit organization added a new topic after getting involved in a dialogue with its partners about the good governance of natural resources. This conversation was motivated by the fact that many of ALBOAN's allies in the Global South were affected by human rights abuses and environmental conflicts related with the increasing land grabbing strategies implemented by transnational corporations. One of the most controversial issues in this regard was the social and environmental impacts of the extractive activities, especially in the mining sector. The so-called "resource curse" takes on a dramatic dimension in conflict zones and high-risk areas –places like the eastern part of the Democratic Republic of Congo, where ALBOAN works with the Jesuit Refugee Service of the Great Lakes–. The mineral reserves of tin, tantalum, tungsten and gold found in that region are some of the largest in the world. They worth millions of dollars, however, the DRC is one of the least developed countries in terms of human development according to the United Nations Development Programme (UNDP). Even if the struggles to take control over natural resources are not the main cause of the political instability in the region (as there are other economical, historical and ethnical factors), it is undeniable that they play a key role in fuelling that fire⁷.

⁷ The link between minerals and conflicts was known by the United Nations since 2001, when the first report was published. Since then, the Group of Experts on the DRC has published at least two more reports (S/2010/252 and S/2010/596) about this issue. The UN Security Council has also passed several resolutions identifying the actors involved, proposing sanctions and establishing a normative framework to cope with minerals trafficking (see resolution 1952 adopted in 2010) which was the basis for the OECD's Guidelines (2013).

There are plenty of evidences that illustrate the links between the exploitation and illicit trade of tin, tantalum, tungsten and gold –also referred as 3TGs or informally identified as “conflict minerals”– and human right abuses in the eastern provinces of North and South Kivu, in the DRC. The smuggling of minerals is a regional problem since most of these precious metals and ores enter illegally in neighbour countries such as Rwanda or Burundi. But it has global roots, if we take into consideration that their destination is the smelters and refiners from South–East Asia that supply the international industries. The unique properties of these minerals make them a highly valuable asset for the technological companies that manufacture electronic devices such as mobile phones, laptops, tablets and so on.

The dark side of the trade on conflict minerals has been addressed by the United Nations and other international institutions, such as the Organization for the Economic Co–operation and Development (OECD), which launched the *OECD Due Diligence Guidelines for Responsible Supply Chains of Minerals from Conflict–Affected and High–Risk Areas* in 2011. The Guide, as it is known, establishes a 5–step framework of due diligence as a basis for responsible supply chain management of minerals, including tin, tantalum, tungsten and gold, as well as all other mineral resources. It is largely supported by the 35 OECD Members and 8 non–Members countries (Argentina, Brazil, Colombia, Costa Rica, Lithuania, Morocco, Peru and Romania), which adhered to the Council Recommendation. On the international stage, the OECD Guidelines can be considered as the main benchmark against to assess the business practices in the responsible sourcing of conflict minerals. However, it is not a binding instrument and its recommendations are not mandatory, so one can expect –for very good reasons– that its influence on corporations and businesses alike can be very limited if not unreal.

That is the reason why many international NGO, grassroots organizations and global social movements have been demanding the translation of these voluntary principles into binding regulations. This demand was met first in the USA, after the 2008 economic crash. Back in 2010, two years after the financial crisis hit, forcing the US government to use taxpayer money to bail out the banks, then President Obama approved the Wall Street Reform Act, also known as the Dodd–Frank Act. Its purpose was to protect consumers from financial industry abuse by providing tighter regulations and promoting corporate transparency. Considering the unique opportunity for correcting market dysfunctions and fighting against lack of transparency, the legislators included one clause, section 1502, which requires those American companies using 3Ts and Gold to implement due diligence systems if these resources come from conflict zones in the DRC and nine adjoining countries.

Four years later, in 2014, the European Commission announced its compromise to start a legislative process in the same vein as the US Congress did in order to promote responsible sourcing of tin, tantalum, tungsten, and gold –the so-called “conflict minerals”– among European industries. That was interpreted as a window of opportunity by many international NGOs to push towards an effective European regulation on responsible sourcing of minerals coming from high risk areas. Such a law would make corporations more accountable, forcing them to implement due diligence systems which can detect and prevent human right abuses in their supply chains. And, accordingly, it would help to cut the funds obtained illicitly by the organized crime and the armed groups operating in the eastern part of DRC which have been benefitting from the smuggling of minerals for decades.

ALBOAN decided to join the coalition of NGOs that was created after the Commission’s announcement in order to follow up the legislative process in Brussels and the rest of Member State’s capitals. By that time, the Jesuit organization already had decided to launch a specific campaign called Conflict-Free Technology. Its aim would be to raise awareness among the citizenship about the links between the illicit trade on conflict minerals, the human rights violations in the mining sites of the eastern part of DRC and the consumerism of electronic devices which has been driving up the demand of these natural resources during the last two decades.

Conflict-Free Technology Campaign: Promoting “conversion” at three levels

How to stand for those who suffer violence in the local communities of miners located in conflict zones or high-risk areas? According to the conventional social justice framework implicit in the encyclical *Populorum Progressio*, one could identify two main priorities: on the one hand, creating the preconditions for integral human development, such as access to health, education and other material dimensions of well-being, as well as taking care of its symbolic and relational dimensions – the affective and spiritual bonds of those communities affected by violence. On the other hand, promoting integral human development should be related to the fight for social justice. If the former recalls the idea of solidarity between peoples, the latter reminds us that this solidarity should go beyond a paternalistic approach. It should aim to transform through collective actions those economic and social structures that are producing and reproducing the “situations of injustice”. In the case of DRC and conflict minerals, this kind of approach should combine humanitarian action plans to fulfil the basic human needs –regardless of whether they are material or not– with other kinds of advocacy strategies in order to raise awareness of the situation on

the ground and, ultimately, to introduce new trade regulations that break the links between trade and organized crime.

These kind of actions and strategies might help to mitigate the problem of “underdevelopment” as it was posed in the academic debates of the 60s and the 70s. In fact, the mixture between humanitarian action, social and political advocacy has been present in the repertory of practices of many Faith Based Organizations since then. However, in the twenty-first century the “signs of time” have changed. It is not about “underdevelopment in poor countries” anymore, but about the global dynamics of capitalism and their unintended consequences such as increasing economic inequality, climate change, environmental degradation and so on. As Pope Francis argues in *Laudato Si'*, these manifestations of the social and ecological crisis of our time are not something we can ignore, because their roots are cultural and point out the unsustainability of our lifestyles.

If we read the issue of “conflict minerals” in the DRC through the lenses of *Laudato Si'*, the search for social justice should address not only the human right violations, the lack of transparency of global supply chains and the environmental impacts of mining, but the drivers behind the demand of 3T and Gold, among other minerals. In other words, it must say something about the “throwaway culture” promoted by the electronic industries and our individual and collective responsibilities as consumers of electronic devices in a global world.

In this sense, ALBOAN's Campaign stands up for an all-encompassing “conversion” that goes from the social to the institutional, from individual action to collective action. Its message does not pretend to encourage technophobia. On the contrary, it aims to start a public conversation about the social and environmental impact of our consumption patterns of electronic goods. Global supply chains of minerals are complex systems that bring together many different actors and corporations across the world. They connect our reality as consumers with other people's reality as producers. Even if we do not experience how it does feel to be on the other side of the value chain we cannot skip our responsibility towards the rights of the people who occupy that place. “There are no innocent bystanders” says a famous saying, and by the same token it could be said that “there are no innocent consumers”. As Pope Benedict XVI stated in his encyclical *Caritas in Veritate* (CV, 66), “purchasing is always a moral –and not simply economic–act–. Hence the *consumer has a specific social responsibility*, which goes hand-in-hand with the social responsibility of the enterprise”. Therefore, according with the Social Teaching of the Church, in an increasingly globalised world we all have the moral duty as consumers to search as much information as possible about the ethical and environmental aspects of each product we purchase.

ALBOAN and many other Civil Society Organizations (CSOs) involved in the Fair-trade Movement have a long way both to educate consumers and to increase transparency and control in the supply chains of the electronic industries. But despite the difficulties involved in this process, there are many things that can be done now. In this sense, during the last four years, ALBOAN's Campaign has developed different lines of work to promote change at the institutional, social and individual level. Inspired by the idea of conversion implicit in the Social Teaching of the Catholic Church, Table 1 summarizes ALBOAN's call for action with its Conflict-Free Technology Campaign.

TABLE 1. Conflict-Free Technology Campaign: three dimensions of change

General aim	<i>Breaking the links between extraction and illicit trade on conflict minerals, human right abuses in conflict zones and consumerism of electronic goods</i>		
Types of Conversion	Specific aims	Social practices	Target group
<i>Institutional</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Follow up the Business and Human Rights agenda (global) - Pass EU/national laws to regulate the trade on conflict minerals (regional -national) - Introduce ethical clauses in the public procurement of electronic goods (local) 	<ul style="list-style-type: none"> - Networking with CSOs - Producing knowledge - Monitoring the European legislative process and its implementation - Establishing alliances with private and public sector 	<ul style="list-style-type: none"> - Policy and decision makers - Activists - NGO Networks & other CSOs
<i>Social</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Promote an active global citizenship - Create a demand of Conflict-Free Technology - Reduce the social and environmental impact of electronic devices - Fundraising money for the projects in eastern DRC 	<ul style="list-style-type: none"> - Spreading knowledge and raising awareness - Introducing "conflict minerals" on the public agenda - Reusing and recycling mobile phones - Making teaching units, educational materials and guidelines 	<ul style="list-style-type: none"> - General public - Influencers and opinion leaders - ALBOAN's Youth Network - ALBOAN's Teachers Network

<p><i>Personal</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Create capabilities to become active citizens - Improve social knowledge about conflict minerals - Reflect on the use and consume of electronic devices 	<ul style="list-style-type: none"> - Signing ALBOAN's petition in Change.org - Reusing and recycling mobile phones - Volunteering in the Campaign - Spreading the word 	<ul style="list-style-type: none"> - General public - ALBOAN's stakeholders (such as partners, volunteers and so on)
------------------------	---	--	--

Source: By the author, based on the Conflict-Free Technology Campaign materials available at www.tecnologialibredeconflicto.org

Firstly, at the *institutional level*, the political advocacy strategy has been focused so far on the European legislative process. The aim was to gain influence over political leaders and decision makers at the national and regional level in the EU to pass a law strong enough to break the links between the illicit trade on the so-called “conflict minerals” and the human right abuses in high-risk conflict areas. The way to achieve this is promoting “due diligence” systems in line with the OECD’s Guidelines in order to increase corporate accountability in the supply chain of minerals. This regulation was finally approved by the European Parliament and the Council last 19 May 2017⁸. However, the text agreed was not as strong as expected by the coalition of NGOs which followed up the negotiation process. The EU law will cover only direct importers of 3TG, which are around 300–400 companies, mostly smelters and refiners from different Member States; but leaves the “downstream companies” –the ones that import manufactured electronic goods– free to decide whether (or not) to follow the OECD’s Guidelines.

The European NGOs were not satisfied by this decision⁹, and many of them have decided since then to reinforce their work on the consumer side to create a demand of “responsible technology”¹⁰ among the citizenship. In the Conflict-Free Technology

⁸ The full text of the Regulation (EU) 2017/821 is available at this website [last access 04.07.2017]: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:32017R0821&from=EN>

⁹ See EurAc’s Network press release launched on November 22nd 2016, after the agreement was reached: <http://www.eurac-network.org/en/press-releases/eu-conflict-minerals-agreement-reached-exemptions-added>

¹⁰ Even if the Campaign is called “Conflict-Free Technology” ALBOAN’s advocacy officers prefer to use the expression “responsible technology”, because the former can be misleading as there is no single electronic device “100% clean”. Using the latter expression, what they want to emphasize is the

Campaign this will was present since the beginning, as ALBOAN's long experience promoting popular education and fair-trade products offered a unique opportunity to introduce the topic of responsible consumption of electronic goods to different publics. So, alongside the top-down approach implicit in the advocacy work towards the European legislative process, the Campaign also included two complementary bottom-up strategies aimed at raising awareness among the citizenship.

At the *social level*, most of the materials elaborated so far by the campaign team to keep the public on the loop of the international debates about conflict minerals have been specifically designed for schools and informal education programmes. Working this issue with young people has a multiplier effect that allows ALBOAN to reach a wider public and promote social change in the long-run. Most of the staff working in ALBOAN's Participation and Public Action Department has teaching experience and the necessary skills and methodologies to explain complex problems –such as the environmental conflicts triggered by mining– in accessible ways for the different kinds of public.

At the *individual level*, the bottom-up approach intends to create capabilities among ALBOAN's different stakeholders to become active citizens. The starting point for achieving this, according with the campaign team, is to raise awareness about our individual and collective responsibilities towards the social and environmental impacts caused by the current patterns of consumption and production of electronic goods. In order to create alternatives to consumerism, ALBOAN collects and recycles mobile phones¹¹ and is also working on a proposal to promote Public Procurement of Electronic Goods. Regional and local Public Administrations are major consumers of electronic goods (such as, mobile phones, PCs and laptops). They invest millions of Euros every year in renewing their computer equipment and other devices. Hence, this new line of work aims to convince them to include ethical and environmental clauses in their contract documents with their authorized dealers to promote responsible sourcing of minerals among the companies that supply them with electronic goods. It also seeks to empower people making available to anyone the tools needed to do political advocacy in their communities, schools and organizations (e.g., collecting signatures, implementing specific guidelines, accompanying volunteers, etc.).

responsibility of governments and companies to conduct better due diligence processes on the whole supply chain following the OECD's Guidelines.

¹¹ For more information about the "Mobiles for Congo" initiative, visit the Campaign's website at: <https://www.tecnologialibredeconflicto.org/en/mobiles-for-the-congo/>

5. Concluding remarks

One of the key ideas defended in this article is that the Social Teaching of the Church can be understood as an interpretation of social reality through the prism of Catholic religion. As such, it evolves alongside to the historical experiences that transform the world where Christians live. The message from God and truth revealed by Jesus Christ are still there, in the Holy Scriptures, but this kind of hermeneutical exercise made by the Social Teaching of the Church aims to provide Christians believers with an interpretation of how to embody that truth in a concrete historical context.

Originally, it was born to address the “social question” posed by the industrialization of Europe more than one century ago. However, since then, the idea of social justice and its practical implications in the defence of human dignity have had significant developments in the Social Teaching of the Church. The most relevant can be exemplified comparing the core ideas of two remarkable encyclicals: *Populorum Progressio*, published by Pope Paul VI in 1967 and *Laudato Si’* launched by Pope Francis in 2015. If the former gave the “social question” an international scope, interpreting the practice of development in Christian terms as Integral Human Development; the latter address the “social question” in the context of the current ecological crisis, introducing the idea of sustainability in the concept of Integral Human Development. In this sense, conceiving social justice as environmental justice has major implications not only from an ethical and theological standpoint, but in practical terms. It is a call to understand solidarity among peoples as something else than a social bonding between human beings, it is also a moral duty to take care of our “Common House” because it is the main legacy we can leave to the future generations.

The Conflict-Free Technology Campaign integrates the teachings of both encyclicals in its lines of work. On the one hand, it contemplates the question of Integral Human Development in the context of artisanal and small-scale mining communities and raises funds for the local organizations –such as the Jesuit Refugee Service– which “serve, accompany and advocate” on behalf of refugees and other forcibly displaced persons in the Great Lakes region. On the other hand, it addresses the underlying causes of environmental conflicts in the context of the ecological crisis whose roots, as Pope Francis points out, are cultural. That is the reason why the Campaign aims to promote a change of mentality –or “conversion”– at the institutional, social and individual level.

Over the years, the way to embrace change in these three levels has been evolving –and it will evolve– to adapt the Campaign’s narrative to emerging realities. When

Laudato Si' came out, soon after everything started, ALBOAN as a Jesuit NGO started a process of collective reflection which is the first stage in the journey towards its own "ecological conversion". It is a long and very challenging journey indeed and it affects many other aspects of the organization apart from the Conflict-Free Technology Campaign. But there are good reasons in *Laudato Si'* to carry on down the path undertaken by Pope Francis, and as he says at the end of his encyclical: "Let us sing as we go. May our struggles and our concern for this planet never take away the joy of our hope" (LS, 244).

6. Bibliography

- BAUMAN, Z. (1991) *Modernity and Ambivalence*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press.
- (2005) *Work, Consumerism and the New Poor*, Buckingham, Open University Press.
- DENEULIN, S. & BANO, M. (2009) *Religion in Development: Rewriting the Secular script*, London, Zed Books.
- INTERNATIONAL LABOUR OFFICE (1976) *Employment, Growth and basic needs: A one-world problem*, Ginebra, OIT/ILO.
- NUSSBAUM, M. C. y SEN, A. K. (eds.) (1993) *The Quality of Life*, New York, Oxford University Press.
- OECD (2013²) *OECD Due Diligence Guidelines for Responsible Supply Chains of Minerals from Conflict-Affected and High-Risk Areas*, OECD Publishing. <http://dx.doi.org/10.1787/9789264185050-en>
- SACHS, W. (ed.) (1992) *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, London, Zed.
- SEN, A. K. (1989a) "Development as Capability Expansion", *Journal of Development Planning* 19, 41–58.
- STREETEN, P., JAVED BURKI, S., UL HAQ, M., HICKS, N. & STEWART, F. (1981) *First Things First. Meeting Basic Needs in Developing Countries*, London, Oxford University Press.
- WAGNER, P. (2008) *Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity*, Cambridge, Polity Press.

111 REVISTA DE ESTUDIOS REGIONALES

2ª EPOCA Enero-Abril 2018

SUMARIO

I. Artículos

- Manuel de Maya Matallana, María López Martínez, Prudencio José Riquelme Perea** Estimación del bienestar socioeconómico de las comarcas de la Región de Murcia
- Anselmo Carretero Gómez, Jaime de Pablo Valenciano, J.F. Velasco Muñoz** Recursos endógenos mineros y desarrollo territorial. El caso de la comarca del Mármol (Almería, España)
- Paula Sánchez Acereda, Yolanda Martínez Martínez** Combinación de instrumentos económicos para el control de la contaminación difusa en el sector porcino de Aragón
- Silvana Jiménez, Rafael Alvarado** Especialización sectorial, capital humano e ingreso regional en Ecuador
- María Rosa Herrera, Cristina Mateos Mora, Clemente J. Navarro Yáñez** Difusión y efectos del movimiento 15M en Andalucía: mayo de 2011
- Juana María Morcillo Martínez, Eva María Sotomayor Morales, Yolanda María Fuente Robles** La triada del fenómeno migratorio: inicio, tránsito y acogida de mujeres que emigran desde Tángier a Andalucía
- Francisco Javier Correa Restrepo, Juan David Osorio Munera, Carolina Andrea Carreño Campo** Estimación de la relación entre el ruido y la molestia generada por el tráfico vehicular: una aplicación en la ciudad de Medellín, Colombia

II. Textos

- Manuel Martín Rodríguez** El algodón de Motril y la industria algodonera catalana (1796 – 1856)

ESTUDIOS

Empresas financieras y desarrollo humano integral: análisis y soluciones

Leonardo Becchetti¹ y Massimo Cermelli²

Resumen: En el 50º aniversario de la publicación de la Encíclica *Populorum Progressio*, y frente a un escenario de política económica y comercial internacional caracterizado por unas crecientes fuerzas aislacionistas, el sector financiero propone una reflexión sobre la urgente necesidad de cambiar su paradigma funcional.

Las reflexiones de la encíclica vuelven a ser de gran actualidad sobre todo en su atención hacia la cooperación entre pueblos y naciones en el mundo y el derecho de estos últimos al bienestar y al desarrollo humano integral.

En la raíz de los problemas económicos y financieros de la economía global, encontramos tres enfermedades “filosóficas” que representan tres visiones distorsionadas de la persona, de la empresa y del valor. En contraposición proponemos las alternativas de los fondos éticos, la tutela de la biodiversidad bancaria, el voto con la cartera y una especial atención para los sistemas de remuneración de las figuras de poder en los bancos, empresas e intermediarios financieros.

Palabras Clave: *Populorum Progressio, voto con la cartera, cooperación internacional, ética financiera.*

Fecha de recepción: 28–30 de junio de 2017³.

Fecha de admisión definitiva: 21 de junio de 2018.

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

² Universidad de Deusto – Deusto Business School. massimo.cermelli@deusto.es

³ Fecha de celebración del Simposio.

Financial companies and integral human development: analysis and solutions

Abstract: On the 50th anniversary of the publication of the Encyclical *Populorum Progressio*, and facing a scenario of international economic and trade politics characterized by some increasing isolationist currents, the financial sector proposes a reflection about the urgent need of changing its functional paradigm.

The reflections of the Encyclical once again become of great actuality, above all for its attention towards the cooperation between peoples and nations in the world, and for the rights owned by these last ones to the welfare and to the integral human development.

At the root of the economic and financial global problems we find the “philosophic” maladies which represent three distorted visions of the person, of the enterprise and of the value. In contraposition, we propose the alternatives of the ethic funds, the tutelage of the Banks biodiversity, the vote with the wallet, and a special attention for the systems of remuneration of the figures of power in the Banks, enterprises and the intermediate financiers.

Key words: *Populorum Progressio*, wallet-vote, international cooperation, financial ethics.

Entreprises financières et développement humain intégral: analyse et solutions

Résumé: Pour le 50ème anniversaire de l’Encyclique «*Populorum Progressio*» et face à un scénario de politique économique et commerciale caractérisé par de croissantes forces isolationnistes, le secteur financier propose une réflexion sur la nécessité urgente de changer de paradigme fondateur.

Les réflexions de l’encyclique sont de nouveau de grande actualité, surtout par rapport à la coopération entre les peuples et les nations du monde et le droit de ces derniers au bien-être et au développement humain intégral.

Nous trouvons trois maladies «philosophiques» à la racine des problèmes économiques et financiers de l’économie globale, trois visions déformées de la personne, l’entreprise et la valeur. En contrepartie nous proposons les alternatives des fonds éthiques, de la tutelle de la biodiversité bancaire, du vote avec le portefeuille et d’une attention particulière pour les systèmes de rémunération des figures de pouvoir dans les banques, les entreprises et les intermédiaires financiers.

Mots clé: *Populorum Progressio*, vote avec le portefeuille, coopération internationale, éthique financière.

I. Introducción

En la raíz de los problemas de las finanzas y de la economía se encuentran tres males “filosóficos” que pueden denominarse reduccionismos. En particular podemos hablar del reduccionismo antropológico, el reduccionismo respecto de la visión de la empresa y el reduccionismo en la concepción del valor.

De estos tres errores nacen todos los problemas prácticos que observaremos y describiremos poniendo especial énfasis en el mundo de las finanzas. En este trabajo intentaremos focalizar la atención en cómo el punto débil del reduccionismo en la visión de la empresa (maximización del beneficio) produce: i) alejamiento del sistema financiero de su misión de sostener la economía real y más concretamente las pequeñas y medianas empresas, favoreciendo el acceso al crédito de los más pobres; ii) aumento de los riesgos sistémicos e hipervolatilidad; iii) ampliación de los conflictos distributivos a causa de la estructura desequilibrada de los mecanismos de remuneración de los *managers* y *traders*. En la última parte propondremos algunas claves de trabajo para aportar soluciones desde la óptica del *magis* "ignaciano" es decir, soluciones ligadas al bien común, coherentes con la lógica del principio "*tempo superiore allo spazio*" (tiempo superior al espacio) tan querido por el actual Pontífice.

A la luz del 50° aniversario de la encíclica *Populorum Progressio*, que centra su atención en la cooperación y en el derecho al desarrollo humano integral de los pueblos, el objetivo de nuestro trabajo se concentrará especialmente en los siguientes puntos: i) apoyo y estímulo a las iniciativas pioneras en finanzas orientadas al bien común (bancos y fondos éticos) a través de la promoción de la acción del voto con la cartera; ii) oportunas iniciativas de reforma de las reglas del sistema con particular atención al impuesto sobre las transacciones financieras, a la reforma de la remuneración de los *manager* y a la tutela de la biodiversidad bancaria.

En el presente trabajo trataremos de explicar, en particular, cómo los tres reduccionismos se traducen, en el mundo de las finanzas, en algunos problemas específicos. En primer lugar el desvío de la misión de los intermediarios bancarios y financieros en la financiación de proyectos de inversión de las empresas (sobre todo de las PYMEs) a la especulación a corto plazo.

La segunda consecuencia de los tres reduccionismos en el ámbito de las finanzas es la abundancia de los capitales "supersónicos" (capitales financieros utilizados en el *trading* de alta frecuencia donde se llevan a cabo centenares de operaciones de compraventa al día únicamente con finalidad especulativa) y la escasez de capitales "pacientes" (capitales financieros que financian inversiones reales y esperan pacientemente el resultado de su inversión).

2. Los males filosóficos, los tres reduccionismos

2.1. Reduccionismo antropológico

El reduccionismo antropológico consiste en el concebir el hombre como *homo economicus*, lo que técnicamente en economía quiere decir que la utilidad/felicidad de la persona en los modelos económicos dependen únicamente del crecimiento de los bienes de los que dispone y de las propias dotaciones monetarias. Y es precisamente esto lo que se enseña en las *business schools* y los libros de microeconomía. Debe reconocerse que no se trata de un problema intrínseco al modelo porque el enfoque de la racionalidad (coherencia medios-fines y uso óptimo de los recursos y de las estrategias a fin de obtener el máximo resultado) utilizado en nuestro modelo hace posible alargar el paradigma a formas de racionalidad que incluyan altruismo, aversión a la desigualdad (o preferencia por la equidad y la igualdad de oportunidades). Lo que sucede realmente es que la función de utilidad viene restringida a los elementos indicados arriba.

El *homo economicus*, como sostiene eficazmente el nobel Amartya Sen es un "idiota social", es decir, técnicamente una persona que no es capaz de generar fertilidad social. La vida económica de hecho está compuesta esencialmente por dilemas sociales (juegos de confianza, dilema del prisionero) esto es, situaciones en las cuales ante la presencia de confianza y cooperación los sujetos se hacen cargo del "riesgo social" metiéndose en las manos del otro sin protección legal, compartiendo informaciones y trabajando en equipo.

Es en este modo que se genera superioridad (esto es, resultados superiores a la suma de lo que los singulares podrían haber generado por si mismos coordinándose) principio que el Papa Francisco ha explicado eficazmente cuando hablando a los cooperadores ha dicho "uno más uno hacen tres". Por el contrario, es bien conocido en la literatura económica que el *homo economicus* produce en estos dilemas sociales su peor resultado porque se encuentra paralizado por la desconfianza y la incapacidad de cooperar.

El reduccionismo antropológico del *homo economicus* representa, en síntesis, un obstáculo a la fertilidad económica y social del individuo y a su realización personal en términos de generosidad en sociedad. Estas dos afirmaciones son empírica y científicamente respaldadas por toda la literatura de la teoría del juego y de los estudios empíricos sobre los determinantes de la felicidad.

2.2 Reduccionismo antropológico

La contribución creativa de la empresa a la economía viene representada por el valor añadido, esto es, la diferencia del valor de las materias primas y los *inputs* que la empresa encuentra y transforma en productos finales. La tarta creada por el valor añadido se divide después entre los diversos portadores de intereses (*stakeholders*) que han contribuido a su realización. Esto se produce en forma de beneficio para los accionistas, premios de carácter salarial para los trabajadores, descuentos para los consumidores, iniciativas de solidaridad y de patrocinio para la comunidad local y de condiciones equitativas para los proveedores. La cultura económica, de forma progresiva ha malinterpretado este punto haciendo creer que la contribución de la empresa viene representada por el beneficio. En prácticamente todos los modelos económicos las empresas vienen representadas como maximizadoras del beneficio y se considera como residual la presencia de organizaciones productivas de diversos tipos (colisionaban con la realidad de los hechos donde muchísimas organizaciones productivas tienen objetivos diversos de aquellos de la maximización del beneficio). De hecho confundir la contribución creativa de la empresa con el beneficio quiere decir confundir la porción con la tarta y el objetivo de la maximización del beneficio implica que el objetivo de la empresa sea el de maximizar la porción de uno de los portadores de intereses en detrimento del resto. Por poner solo algún ejemplo, si se trata de escoger entre más tutelas para los trabajadores, que reducen los beneficios a final de año, o más beneficios pero menos tutelas para los trabajadores, el principio de la maximización del beneficio impone escoger la segunda vía. El principio de la maximización del beneficio (sobre todo a corto plazo) empuja, por ejemplo, a aumentar los beneficios en el corto plazo renunciando a invertir para mejorar la sostenibilidad ambiental de una instalación industrial (como ha sucedido en Taranto con ILVA con consecuencias a medio plazo devastadoras para la misma propiedad).

Esto colisiona directamente con los principios de equidad y con la primacía del trabajo que resulta fundamental en la doctrina social de la iglesia. Una de las justificaciones, a posteriori del reduccionismo, es que el accionista es quien arriesga más al interno de la empresa, por lo que tiene derecho a un tratamiento de favor. En realidad no resulta así en cuanto el accionista, que dispone de una cartera financiera, puede diversificar sus inversiones y por tanto reducir el riesgo conectado a una única inversión. Al contrario, son los trabajadores menos especializados, que han invertido todas sus competencias y su capital humano en una determinada actividad, los que se encuentran en situación de mayor riesgo en caso de quiebra de la actividad, esto lo testifica la dificultad de recolocar en el mercado

de trabajo personas con una edad medio-alta que pierden su puesto de trabajo (Blair and Stout, 1999)⁴.

El reduccionismo en la concepción de la empresa es de hecho la regla para cada empresa que cotiza en bolsa. Cotizando el principio fundamental se convierte en la creación de valor para los accionistas y por tanto en la maximización del beneficio. Por tanto si es cierto que el accionista es un portador de intereses fundamental para la vida de la empresa y su riesgo va oportunamente remunerado para evitar que la empresa quede sin esta preciosa fuente de financiación, también resulta cierto que la maximización del beneficio (y particularmente en el corto plazo) ha producido paradojas que no solo mueven en dirección contraria la primacía de la persona y de la dignidad en el trabajo, sino que resultan adversas incluso para el mismo buen funcionamiento del sistema económico cancelando la elección de invertir en el medio-largo periodo (financiando actividad de rendimiento moderado que se realiza con la distancia del tiempo) frente a la especulación a corto plazo (que persigue rendimientos elevados en el breve-brevísimo periodo). Necesitamos en las finanzas más capitales pacientes y menos capitales “supersónicos” pero la maximización del beneficio a corto plazo no ayuda a alcanzar ese objetivo.

2.3. Reduccionismo en la concepción del valor

El tercer reduccionismo en economía hace referencia a la concepción del valor. Aquello que viene definido como valor en un sistema socioeconómico se convierte de hecho en el horizonte hacia el que dirigirse y la dirección hacia la que debe encaminarse la sociedad. La mesa de las leyes laicas contiene solo dos mandamientos: es bueno hacer aquello que aumenta el valor y es malo hacer aquello que lo reduce. El atajo reduccionista identifica el valor con el PIB.

El bienestar, entendido como satisfacciones de vida y sentido de la vida, depende de una serie de factores que, como eficazmente se ha ilustrado en las citaciones previamente mencionadas, no entran en el PIB, mientras que este, a su vez, crece pro-factores que empeoran, y no mejoran, nuestra vida. En los últimos tiempos droga, contrabando y prostitución han sido incluidos, por los institutos de estadística europeos en el cómputo del PIB, ya que el mismo es la suma de los valores añadidos de los productos de los diversos sectores productivos.

⁴ BLAIR, M. M. y STOUT, L. A. (1999) “A Team Production Theory of Corporate Law”, en *Virginia Law Review* 85 (2), 247-328.

El reduccionismo del valor que identifica el valor con el PIB es por tanto engañoso desde diversos puntos de vista. En primer lugar el PIB no representa bien ni siquiera el bienestar económico que propiamente viene medido por el rédito disponible de las familias una vez pagados sus impuestos y una vez pagados los bienes y los servicios públicos esenciales como por ejemplo la educación y la sanidad. El PIB es, además, una medida que no tiene en cuenta la distribución, como media puede reflejar una subida si mejoran solo las condiciones económicas de los más ricos, sin embargo crecerían las desigualdades. Es exactamente lo que ha sucedido en los últimos años en el mundo donde, como nos recuerda el último informe Oxfam (2016), el crecimiento del PIB desde el 2000 hasta el día de hoy se ha situado en el 49% al top el 1% de los más ricos y para el 1,1% la mitad más pobre de la población mundial, llevando la desigualdad en la riqueza a niveles especialmente elevados (las 62 personas más ricas del mundo poseen la misma riqueza que la mitad más pobre de la población mundial).

Si la escala de valores de una sociedad y su contribución al bienestar es definida por el PIB, una "velina" (presentadoras, bailarinas) vale más que una profesora. Específicamente, en referencia a las finanzas en los Estados Unidos, más que en Europa, la ganancia en un indicador de prestigio social y las diferencias salariales implican rentas anormales para quien dedica sus propias energías a la actividad especulativa. Debe considerarse que para poder ganar lo que percibió el administrador delegado de Lehman Brothers en retribuciones varias el año antes de la quiebra de la banca, un profesor de la escuela italiana, en base a su salario, debería trabajar 4500 años (debería haber comenzado a trabajar en la época de los Sumeria). Sin pretender una total nivelación de los salarios relacionado con el mérito, sería oportuno que las ganancias fuesen aparejadas con la contribución que las personas dan respecto al bienestar y el crecimiento de las economías, y seguramente, a la luz de todo cuanto ha sucedido con la crisis, la contribución media de los segundos (los profesores) sería superior de la de los primeros (administradores de banca).

Cuando metemos en el centro de los valores la maximización del beneficio los defectos de los dos reduccionismos se multiplican porque a los problemas creados por el reduccionismo del valor se añaden los relativos al reduccionismo de la empresa. Esto es, asistimos a una doble deformación porque el beneficio no es una correcta aproximación del valor económico creado por una empresa (el valor añadido) y el PIB, que es la suma de los valores añadidos no es una correcta aproximación del bienestar y el bien común.

La respuesta cultural al reduccionismo del valor es la construcción y la utilización, para las evaluaciones de impacto, de indicadores de bienestar más amplios y

articulados, como por ejemplo el BES (benessere equo e sostenibile –bienestar equitativo y sostenible–) construido en Italia por el Istat en los últimos años.

Una respuesta cultural y espiritual todavía más interesante en esta dirección es aquella de la “rica sobriedad” que emerge de una de las partes más originales de *Laudato sí’* donde la sobriedad es concebida como un más y no como un menos⁵.

3. La traducción de los tres reduccionismos en los males específicos del sistema financiero

De los tres reduccionismos se derivan, como lógicas consecuencias, algunos males específicos del sistema financiero. *In primis*, la desviación de los bancos de su misión: la tradicional función de financiación a los inversores de la economía real. La maximización del beneficio empuja a los bancos a prestar cada vez menos sobre todo a las PYMEs. De los mismos reduccionismos (y de la ausencia de una normativa en grado de frenar el fenómeno) deriva el impulso de tomas de decisión excesivamente arriesgadas y a la hipervolatilidad de los mercados financieros. La traducción del principio reduccionista en los sistemas de remuneración de los *manager* produce un aumento de los riesgos sistémicos y exasperación en los conflictos distributivos.

⁵ *La espiritualidad cristiana propone un modo alternativo de entender la calidad de vida, y alienta un estilo de vida profético y contemplativo, capaz de gozar profundamente sin obsesionarse por el consumo. Es importante incorporar una vieja enseñanza, presente en diversas tradiciones religiosas, y también en la Biblia. Se trata de la convicción de que «menos es más». La constante acumulación de posibilidades para consumir distrae el corazón e impide valorar cada cosa y cada momento. En cambio, el hacerse presente serenamente ante cada realidad, por pequeña que sea, nos abre muchas más posibilidades de comprensión y de realización personal. La espiritualidad cristiana propone un crecimiento con sobriedad y una capacidad de gozar con poco. Es un retorno a la simplicidad que nos permite detenernos a valorar lo pequeño, agradecer las posibilidades que ofrece la vida sin apegarnos a lo que tenemos ni entristecernos por lo que no poseemos. Esto supone evitar la dinámica del dominio y de la mera acumulación de placeres (Laudato sí’, 222).*

La sobriedad que se vive con libertad y conciencia es liberadora. No es menos vida, no es una baja intensidad sino todo lo contrario. En realidad, quienes disfrutan más y viven mejor cada momento son los que dejan de picotear aquí y allá, buscando siempre lo que no tienen, y experimentan lo que es valorar cada persona y cada cosa, aprenden a tomar contacto y saben gozar con lo más simple. Así son capaces de disminuir las necesidades insatisfechas y reducen el cansancio y la obsesión. Se puede necesitar poco y vivir mucho, sobre todo cuando se es capaz de desarrollar otros placeres y se encuentra satisfacción en los encuentros fraternos, en el servicio, en el despliegue de los carismas, en la música y el arte, en el contacto con la naturaleza, en la oración. La felicidad requiere saber limitar algunas necesidades que nos atontan, quedando así disponibles para las múltiples posibilidades que ofrece la vida (Laudato sí’, 223).

3.1. El reduccionismo de empresa (maximización del beneficio) impulsa a los intermediarios financieros lejos de su misión originaria de financiar la economía real y sobretodo las PYMEs

El efecto más perjudicial del reduccionismo de la empresa en las finanzas es el desvío de la misión (*mission drift* o progresivo alejamiento de la propia misión) de los intermediarios financieros. Conceder préstamos es, efectivamente, una actividad de bajísimo rendimiento (sobre todo en una época como la actual con tasas cero o negativas) y de alto riesgo. Además los requisitos normativos que imponen a los bancos reservar capitales frente a los riesgos del crédito se están convirtiendo cada vez más severos. La conclusión es que si un banco maximiza el beneficio será, seguramente, más rentable para el dedicarse a servicios o a cualquier otra actividad diversa de la concesión del crédito a las empresas. Esto resulta más cierto aun si nos referimos a los préstamos realizados a las pequeñas y medianas empresas, donde la relación entre el rendimiento y riesgo para el que presta es todavía más desfavorable (los beneficios por interés en pequeños préstamos son muy exigüos por definición y los costes fijos de instrucción y de selección del proyecto son los mismos que en el caso de los préstamos de mayor dimensión).

Ergo un sistema financiero donde rige el criterio de la maximización del beneficio estará siempre menos orientado al crédito y más a la finanza pura. La ley viene confirmada del hecho que los bancos no maximizadores del beneficio (cooperativas éticas) prestan mucho más. Los datos recientes indican, efectivamente, que la relación entre usos y total del activo (esto es, la intensidad del crédito y la medida en la cual los bancos se dedican a esta actividad) es baja en los grandes bancos sistémicos (4% de media en el 2014)⁶, más alta en casi 10–15 puntos porcentuales en los bancos cooperativos y aún más elevado en el pequeño grupo mundial de los bancos éticos (*Global Alliance for Banking on Values*) (75% de media en el mismo año). Los bancos de crédito cooperativo en Italia representan el 7% del mercado del crédito, el 21% del crédito de las empresas artesanales y el 58% del microcrédito.

Martin Wolf uno de los máximos editorialistas del *Financial Times*, consciente de los problemas generados por el reduccionismo de la maximización del beneficio en el sector bancario, hace algún tiempo se lamentaba del hecho que los impulsos monetarios de los bancos centrales (léase *quantitative easing*) no se transformaban en créditos para las empresas, porque los bancos no hacían uso de esos recursos para

⁶ BECCHETTI, L., CICIRETTI, R. y PAOLANTONIO, A. (2014) "Is There a Cooperative Bank Difference?", en AICCON CEIS *working paper* 313 (a la espera de publicación en el *International Journal of Money and Finance*).

aumentar los créditos, y que por tanto, de hecho, la política monetaria era ineficaz ante la presencia de un modelo de banca a día de hoy, dominante. Wolf finalizaba su artículo auspiciando el regreso de una forma de banca pública (evidentemente entendida como una banca fiel a la trasmisión de las políticas monetarias). En lugar de oscilar, de forma perenne, entre estos dos péndulos, quizás sería mejor valorizar el tercer género de la banca "social" (cooperativa o ética) de mercado que asume como propia misión no la maximización del beneficio sino el servicio al territorio teniendo en su ADN los valores de la mutualidad y la solidaridad.

Italia posee una riquísima tradición en lo que respecta al crédito cooperativo y en la banca ética un exponente que ha renovado e innovado respecto de esta tradición. Todo ello resulta coherente con los datos históricos de los bancos cooperativos que en el mundo, en los últimos treinta años, han tenido una relación de préstamos a los clientes, sobre el total de los activos, muy superiores en puntos porcentuales, a los de los bancos *spa* (y una volatilidad de los índices de rentabilidad muy inferior). En Italia los BCC (bancos de crédito cooperativo) conceden el 7,1% del crédito total, pero más del 21% del crédito va destinado a las empresas artesanas, por lo que habrá una razón para la preocupación de las asociaciones del sector respecto del destino de la banca cooperativa. Para obviar la ley de Murphy del crédito cooperativo existen dos caminos. La primera (separación entre la banca comercial y la banca de negocios) consiste en obligar a la banca de hoy en día a ocuparse del crédito. La segunda se concentra en reforzar la biodiversidad bancaria. El sistema financiero, como los ecosistemas, se vuelve más resiliente cuando la biodiversidad aumenta porque algunos modelos de banca son más resistentes a algunos tipos de crisis que otras.

3.2. El reduccionismo de empresa aumenta el uso supersónico y no paciente de los capitales produciendo riesgos sistémicos e hipervolatilidad

El problema es que el sistema financiero global adolece de una grave enfermedad de apuestas de riesgo compulsivas y cortoplacistas. En promedio, en los diversos mercados el 65% de las transacciones están en manos de algoritmos automáticos de *trading* de alta frecuencia que han propiciado que la duración media de detención de un título haya caído hasta la sorprendente cifra de 22 segundos.

Por la "crisis china" la bolsa americana ha perdido en dos días más de lo que había perdido con la quiebra de Lehman Brothers y la gravedad del segundo evento no resulta mínimamente comparable con la "casi no noticia" del primero. La diferencia está en el continuo crecimiento de los algoritmos de *trading* automático

porque el pico de la pérdida en la bolsa en el último evento se ha materializado en una unidad de tiempo muy breve.

Durante mucho tiempo en la literatura financiera y bancaria hemos magnificado la virtud de la liquidez de los mercados financieros. Ahora ha llegado el momento de preguntarse si la velocidad y la liquidez no son demasiado y no constituyen un obstáculo en lugar de una ayuda para la economía real. No es casualidad que la conocida relación econométrica positiva entre desarrollo del sector financiero y economía real se haya cerrado en el último decenio hasta llegar a preguntarse numerosos estudiosos si el sistema financiero no se ha convertido en hipertrófico.

Una de las novedades principales del último decenio en los mercados financieros ha sido el desarrollo impetuoso de los instrumentos de finanzas derivadas. Haiss y Sammer (2010) documentan que el primer trimestre de 1990 los derivados representaban el 433,8% del PIB mundial, una cifra ligeramente menor de la de las obligaciones (477,2%). Casi veinte años después, en el tercer trimestre del 2008 habían llegado al 4.880,2% del PIB mundial, superando de forma amplia el combinado de acciones, obligaciones y activos bancarios. En el mismo periodo, en Estados Unidos, el volumen de los derivados de moneda extranjera había aumentado en un 544,8%, los derivados sobre tasas de interés en un 42.132,9% y los relativos al crédito en un 84.889,5%.

Los derivados del crédito, especialmente, juegan un papel crucial en la crisis financiera. La causa quizás más importante está en el error conceptual de haber creído en la titularización de muchos préstamos de alto riesgo (concedidos por bancos a prestatarios con escasas posibilidades de devolución) junto con préstamos de menor riesgo y de alta ratio crediticia gracias a la diversificación del riesgo. Con esta ilusión se ha realizado una multiplicación de derivados del crédito (*collateralised debt options*) y de derivadas de cobertura, denominadas CDS (*credit default swaps*) con la idea de que estas últimas garantizarían a los poseedores de las CDS los eventuales riesgos de pérdida de valor, con una compensación aseguradora por parte del vendedor de los propios CDS.

Como ya sabemos todos los prestatarios, cuyos pagos mantenían en pie los derivados del crédito, realmente estaban expuestos a la misma fuente de riesgo (la dinámica de los precios de las casas en la burbuja especulativa en aquellos tiempos en Estados Unidos), el mecanismo no funcionó demostrando que más que ser eficaces en la cobertura y la diversificación del riesgo, los derivados, realmente, han extendido el riesgo entre más actores aumentando las incertezas y la confusión, e incrementando significativamente los riesgos específicos de interconexión y de contraparte.

Los bancos “demasiado grandes para quebrar”, llenos de derivadas del crédito, efectivamente quebraron o quedaron al borde de la quiebra, arrastrando de ese modo a todos aquellos con los que tenían relaciones de crédito o débito.

Debe señalarse, además, que de forma paralela a la explosión de los instrumentos financieros derivados, en los activos bancarios (y la mezcla de los tradicionales préstamos y los propios derivados) se ha verificado por primera vez la anomalía de la interrupción de la relación econométrica positiva y significativa entre la dimensión del sector financiero y el crecimiento económico. Los estudios más recientes confirman la interrupción de ese nexo después de 1989 y, además, el nacimiento de una relación negativa que viene definida como verdadera y propia hipertrofia de las finanzas (Rousseau y Wachtel, 2000). Esta relación ha sido demostrada de forma independiente por los eventos específicos de la crisis financiera global y por tanto fuera de este periodo ciertamente particular. La crisis financiera global ha desvelado muchas de las insidias escondidas en los derivados que habían nacido con nobles intereses.

El más importante de estos nobles intereses es aquel de utilizar los “adaptadores” entre los diversos sistemas financieros, consintiendo a sus poseedores cubrirse principalmente del riesgo cambiario y del riesgo de las variaciones de las tasas de interés (particularmente importante para los bancos que pueden a menudo presentar uniones mal concebidas entre el activo y el pasivo de un balance en lo que se refiere al componente de tasa fija o variable) (Merton and Bodie, 2005).

El problema principal es que el uso de seguros o de *hedging* de los derivados ha sido suplantado, en gran medida, por usos meramente especulativos.

Para que la cuestión quede clara, puedo necesitar un derivado para cubrirme del riesgo de cambio si quiero llevar a cabo un préstamo en “moneda fuerte” (euro o dólar) a una organización de microcrédito que opera en un país del sur del mundo con su propia moneda. En este caso cubrir el riesgo resulta fundamental para efectuar la operación y para evitar descargar el riesgo de apreciación de la moneda en la que el préstamo ha sido concedido respecto de la moneda del país que lo recibe, obligando a las organizaciones de microcrédito a remunerar el préstamo a tasas desorbitantes (la tasa efectiva del préstamo más la porcentual de revalorización del cambio). En este caso el derivado habría sido usado correctamente para la cobertura aseguradora, aunque debe especificarse que la protección aseguradora otorgada es siempre aproximativa y podría sustituirse con la creación de un intermediario asegurador propio que pueda asumir esas operaciones (en cualquier caso también con derivados para proteger los propios riesgos).

Pero en el segundo caso (el uso de los derivados con fines especulativos) muchos operadores grandes y pequeños simplemente se sentían atraídos por la relación no lineal entre el precio de los derivados y el precio de la actividad con la que estaban relacionados, esto es, elevados beneficios en cuenta capital que pueden realizarse comprando o vendiendo derivados en intervalos de tiempos muy breves.

Un operador grande o pequeño que adquiere contratos futuros en el MIB italiano, para probar a venderlos apenas crece el precio en pocos minutos, no está llevando a cabo ninguna operación de carácter asegurador. Mediobanca en un informe reciente dice que el 97% de las operaciones de los bancos europeos sobre derivados son de este segundo tipo.

A todo ello hay que sumarle, como ya ha quedado evidenciado en los cuadernos de investigación OCSE de Blundell y Atkinson (2010), que los mercados de derivados se encuentran entre los más opacos y concentrados. Opacos porque prácticamente resulta imposible para el adquirente entender cuanto puede valer el producto que el vendedor le ofrece, a menos que se manejen complejas técnicas de *pricing* y se tengan nociones de conceptos de física, como los *browniani* que se encuentran en la base de la evaluación de los precios de los derivados.

Por usar una imagen simple: resulta muy difícil vender una manzana a 200 euros a cualquier persona, pero resulta menos complicado hacer lo mismo con productos derivados. Los mercados de derivados se encuentran concentrados de tal manera que pueden ser controlados por tres/cuatro operadores (Blundell and Atkinson, 2011).

La dificultad para entender el verdadero valor de los productos y la concentración monopolística del lado de la oferta, como resulta evidente, es una combinación de factores fatal para reducir los beneficios del lado del adquirente.

El otro significativo elemento de opacidad e incerteza viene determinado por el hecho de que la extragrande mayoría de estos productos se contratan informalmente entre el vendedor y el comprador fuera de los mercados regularizados (la expresión que suele utilizarse es derivado OTC u Over the Counter). No existen por lo tanto estadios de compensación o intermediarios que puedan actuar en caso de que se produzcan problemas en la conclusión de la operación o en el saldo de transacción entre las partes.

Debe notarse también que no todos los instrumentos derivados (aun cuando se compran por motivos especulativos) tienen siempre una finalidad aseguradora creíble. Es el caso de los credit default swap sobre los Estados soberanos en los cuales el asegurador (un intermediario financiero de grandes dimensiones) se

compromete a resarcir a los poseedores de títulos de estado en caso de que se produzca la quiebra del país.

Si pensamos en el ejemplo de los *credit default swap* de los Estados Unidos, y no solo, podemos imaginar la locura de sostener que el asegurador, que vende dichos títulos, se encuentre en posición de resarcir a los poseedores.

Los *credit default swap* (sobre todo los relativos a los Estados soberanos violan dos características fundamentales de un contrato asegurador: i) limitar la posibilidad de estipular este contrato únicamente a aquel que posee la actividad subyacente para asegurar (se pueden comprar *credit default swap* sobre Estados soberanos sin estar en posesión de títulos públicos de ese país); ii) excluir la posibilidad que el evento sea tan catastrófico que pueda hacer imposible la supervivencia del asegurador y de su correspondiente capacidad indemnizatoria.

3.3. El reduccionismo de empresa se traduce en sistemas de remuneración de managers que amplifican el conflicto distributivo

El problema de asumir un riesgo excesivo tiene raíces más profundas y depende de la estructura imperfecta de los mecanismos de remuneración de los *traders* y *managers* al interno de estas organizaciones. Tener sueldos con una enorme cuota variable, representada por *bonus* y *stock options* que entran en acción cuando crece el precio de las acciones de la empresa ha representado, a menudo, un formidable incentivo perverso para “excitar” artificialmente el precio de la acción para que de ese modo se active el *bonus*. En el caso en el que la empresa vaya mal el manager generalmente no paga (al menos desde un punto de vista económico) y suele irse de la empresa con liquidaciones millonarias (los denominados *golden parachutes*). El problema de estas remuneraciones no se encuentra solo en la cuota excesiva de variable, sino en su asimetría. Si las cosas van bien se gana mucho, pero si las cosas van mal no participan de las pérdidas. Visto que en el mundo de las finanzas “las comidas gratis” no existen y que los proyectos, generalmente, están ordenados en una recta rendimiento–riesgo inclinada positivamente (esto es todo lo que supone potencialmente más y más arriesgado) el modelo de remuneración vigente (que consiente que participen del rendimiento sin adherirse al riesgo) empuja a los managers a colocarse en el punto más alto posible en la recta del rendimiento–riesgo poniendo en grave peligro la supervivencia de las organizaciones. El problema de asumir excesivos riesgos por parte de los bancos *too big to fail* puede por tanto resolverse, desde la raíz, solo modificando la estructura de las remuneraciones de los *managers*.

Pero el problema de las distorsiones de los mecanismos de incentivos no se limita a este punto. La presencia, al interno de los sistemas de remuneración de los *managers*, de un componente demasiado alto de remuneración variable (*bonus* y *stock options*) y el hecho de que el componente variable se encuentre ligado únicamente a indicadores de beneficio exasperan los conflictos distributivos al interno de las empresas. Si efectivamente la tarta del valor añadido hace crecer las porciones de todos los *stakeholders* (incluso el beneficio para los accionistas) el manager puede madurar el *bonus* variable ligado al crecimiento de los beneficios. Si la situación de la empresa es menos positiva y la tarta del valor añadido no crece, el manager para poder madurar el *bonus* puede aumentar la porción de beneficios solo a costa de la dimensión de las otras porciones, reduciendo, por tanto, el bienestar de los otros *stakeholders*. El sistema de remuneración con porcentuales variables muy elevadas ligadas al crecimiento de los beneficios se fundamenta en el principio reduccionista y supone aumentar el riesgo de conflicto distributivo al interno de la empresa.

4. Las propuestas a la luz de *Populorum Progressio*

De los tres problemas originarios (reduccionismo antropológico, de concepción de la empresa y de concepción del valor) se derivan una serie de problemas estructurales en los mercados bancarios y financieros actuales (*mission drift* o abandono de la misión de financiación de la economía real, excesiva volatilidad e inestabilidad gracias al aumento de los riesgos sistemáticos, sistemas de incentivos de *managers* y *traders* que hacen que el sistema tenga un mayor riesgo). A continuación, probaremos a delinear algunas vías de reforma. La primera (el voto con la cartera y el sostenimiento a los pioneros éticos) puede llevarse a cabo directamente por los propios ciudadanos sin la intervención de las instituciones. Las otras, por el contrario implican una reforma de las reglas.

4.1. *Sostener el magis de los pioneros: bancos éticos y fondos éticos y solicitar el voto con la cartera*

Ante estas crisis estructurales y a estos macro-fenómenos donde solo los grandes actores parecen contar existe el riesgo de sentirse aplastados. Se trata de una sensación equivocada y con consecuencias negativas que mortifican nuestro sentido de la iniciativa, nuestro espíritu de libertad y nuestro deber de esperanza. Los muros caen en un minuto y todo puede cambiar rápidamente si así lo queremos y

entendemos con inteligencia como es más urgente y más eficaz que actuemos. Los mercados, efectivamente, somos nosotros, o mejor dicho, en los mercados hechos de oferta y demanda, en uno de los dos lados, siempre están los ciudadanos que consumen y ahorran. Existe, por tanto, una solución huevo de Colombo que puede resolver los problemas que tenemos enfrente y es el voto con la cartera. O lo que es lo mismo, la decisión de premiar con el propio consumo y ahorro las empresas socialmente responsables y eficientes en tres dimensiones, que se presentan como un mecanismo capaz de internalizar el problema de la creación de valor económico socialmente y ambientalmente responsable, que es lo que necesitamos para salir de las cuatro crisis. Si los ciudadanos son conscientes de que sus decisiones de consumo y ahorro son actos políticos a través de los cuales manifiestan su grado de acuerdo con las empresas que venden sus productos, el mundo puede cambiar. Hay que recordar que dando total consciencia de la importancia y del papel del voto con la cartera en los sistemas económicos contemporáneos, no se pretende devaluar los instrumentos tradicionales de participación política (como el voto electoral o la actividad política tradicional). Al contrario, partiendo de la observación desencantada de la realidad, que nos dice que la política a día de hoy se encuentra subordinada a la economía y a su vez ésta a las finanzas, descubrimos que la urna más importante en la cual ejercitar, cada día y no solo una vez cada 4 años, nuestro derecho a voto es el propio consumo y el ahorro responsable. Los vetos dividen pero los premios unen y estimulan a quien los recibe a hacer mejor las cosas y resulta oportuno subrayar cómo el voto con la cartera viene concebido como un premio para quien recibe el voto y no como un “no voto” respecto de la empresa a la cual decidimos no comprar el producto. Es un estímulo que las propias empresas piden alzando su voz para que sus esfuerzos de responsabilidad social sostenible puedan practicarse en el mercado. Si para ser la luz del mundo basta la gesta de algunos grandes santos o héroes solitarios, para provocar transformaciones políticas virtuosas y duraderas, que actúen como levadura al interno de una sociedad, necesitamos de gestos coordinados y continuados de una mayoría de personas de buena voluntad, y por tanto también de estrategias y propuestas que pretendan niveles reales demasiado altos de altruismo, de modo que pueda abarcar a grandes masas. Por tanto, el voto con la cartera tienen algunas propiedades fundamentales: i) es pragmático, porque no propone un mundo ideal o una utopía, sino que premia a los empresarios que a día de hoy, con las dificultades existentes y con los lazos de la competición global, es el mejor en crear valor económico en un modo social y ambientalmente sostenible, esto es, el empresario dotado de mayores capacidades orientadas al bien común; ii) su activación requiere una condición de socialidad no particularmente fuerte, bastando solo para ello una forma de autointereses con visión a largo plazo. Cuando un consumidor/ahorrador elige un bien o un servicio por parte de una

empresa, a la vanguardia en sostenibilidad ambiental, está reduciendo para sí mismo (y para la sociedad) consecuencias negativas de la insostenibilidad tales como la contaminación, las enfermedades ligadas a ella, el calentamiento global, etc. Cuando un consumidor elige un bien o un servicio de una empresa a la vanguardia en la sostenibilidad social está premiando una sociedad que tutela los derechos en el trabajo, dando al mercado y a las otras empresas una señal, alentando a proceder en esa misma dirección con eventuales efectos beneficiosos para la propia condición de trabajador.

La objeción más común que suele darse respecto del voto con la cartera es que es un voto de censo (pueden ejercerlo solo aquellas personas con recursos económicos) que habitualmente requiere de un sobreprecio que muchos ciudadanos no pueden permitirse.

Evidencias empíricas de basta escala sobre los hábitos de consumo demuestran, por el contrario, que el consumo es un acto profundamente simbólico a través del cual las personas satisfacen necesidades complejas (de estatus, de exclusividad, de socialidad o conformidad hacia grupos de referencia) yendo más allá de la búsqueda del precio mínimo. En el ámbito más específico de la responsabilidad socioambiental existen evidencias consolidadas que casi un tercio de la población está dispuesta a pagar más por las características socioambientales del producto y casi la totalidad de los ciudadanos prefieren un producto "ético" a un producto equivalente en términos de precio/calidad cuando el diferencial de precio no existe. Ese tercio del que hablábamos previamente es más que suficiente para generar enormes procesos de contagio y de transformación en el modo de producción orientando los sistemas económicos a la persecución del bien común.

En el mundo de las finanzas, propiamente ahora, el voto con la cartera encuentra su mejor expresión. En el ámbito de los fondos de inversión, los fondos éticos tienen rendimiento corregidos por el riesgo no inferiores a aquellos de los fondos tradicionales. Esto significa que para quien está votando con la cartera en este ámbito, en este caso, no hay sacrificio económico. No es casual que el voto con la cartera, a través de la elección de fondos éticos, este creciendo de modo significativo llegando a la asombrosa cuota de mercado de casi el 40% de todas las finanzas gestionadas en Europa según los datos de Eurosif⁷.

⁷ http://www.oekom-research.com/index_en.php?content=news_20140930111513

4.2. Un ejemplo de intermediario financiero pionero del bien común: los fondos éticos

Las finanzas éticas o ESG (aquellas en las que los fondos y los intermediarios no miran solo el beneficio sino también la sostenibilidad social y ambiental de las iniciativas) están convirtiéndose en *mainstream*, sobre todo en el segmento de los fondos éticos. Y como somos buscadores de sentido y no solo hombres económicos, si puede hacerse una acción buena “llena de sentido” a coste cero, se hará.

Los fondos éticos, por tanto, no necesitan de gobiernos, pero los gobiernos si necesitan de fondos éticos. El gobierno se impone una serie de objetivos económicos, sociales y ambientales (crecimiento, ocupación en un cuadro de sostenibilidad) y la finanza ética puede ser un instrumento fundamental para alcanzar el objetivo.

Existe una gran oportunidad al alcance de la mano pero es necesario un cambio con visión política. A día de hoy la política económica a coste cero para el presupuesto público puede, y debe, convertirse en simulador de comportamientos virtuosos de los ciudadanos, las empresas y los intermediarios financieros. Las vías son, esencialmente, dos.

La primera es aquella relativa a las tasas que reconozcan y premien fiscalmente los comportamientos virtuosos “castigando” aquellos que no lo son. La lógica es simple. Si la finanza sostenible crea externalidades positivas sociales y ambientales debe ser premiada e incentivada por el actor público que por cada euro de menos de tasación sobre las finanzas éticas puede recuperar, con un euro de más, en la tasación de las finanzas que no adoptan comportamientos virtuosos, generando externalidades negativas social y ambientalmente.

Es la nueva versión, a saldo cero, de la tasa Pigou, con la cual el famoso economista proponía tasar la contaminación de modo que se alineasen los comportamientos privados y los objetivos públicos. La variante a Pigou es que, como no existen solo comportamientos lesivos (que generan efectos externos negativos) sino que también hay comportamientos virtuosos (que generan efectos externos positivos) el sistema premio/castigo es más eficiente de aquel basado solo en el castigo.

No se trata de nada nuevo ni revolucionario porque es exactamente lo que se está haciendo incentivando los bonus para el certificado de eficiencia energética de los edificios, promoviendo cuentas energéticas que incentivan a aquellos que usan las energías renovables, haciendo pagar los costes en la factura a aquellos que no lo hacen (las cuentas de energía existen en 64 países del mundo). Con una

maniobra a coste cero el gobierno tiene la ocasión de producir enormes efectos en el sistema ahorrando y previniendo intervenciones reparatorias *ex post* en el ámbito social y ambiental.

La segunda maniobra, siempre a coste cero, consiste en obligar a las empresas a rendir cuentas sobre los efectos sociales y ambientales de todas las acciones llevadas a cabo. Se trata de un modelo realizado ya en Francia, con la Ley Grenelle, donde las empresas con más de 500 empleados se encuentran obligadas a incluir en su presupuesto los indicadores sociales y ambientales (otras leyes similares han sido aprobadas en India, Indonesia y Malasia, mientras que las empresas que cotizan en bolsa, en Reino Unido, tienen la obligatoriedad de rendir cuentas sobre sus emisiones de CO₂).

Se trata de acelerar y no sofocar. En general promover la información sobre estos temas ayuda a las agencias de *rating* social y ambiental a evaluar las empresas desde este punto de vista y a los ciudadanos y los fondos de inversión a votar con su cartera y sus ahorros. No podemos olvidar que la información sobre la responsabilidad social y ambiental de la empresa es un preciosísimo *early warning system*, capaz de predecir la reputación futura y de anticipar los peligros de un comportamiento no virtuoso de las empresas (véase la Lehman Brothers que contaba con pésimas evaluaciones de rating ético y evaluaciones excelentes de los *rating* tradicionales, o los bancos que usan el *rating* socioambiental para conceder préstamos que tienen sufrimiento (préstamos no restituidos) muy inferiores a la media del mercado).

4.3. Tutelar la biodiversidad Financiera

La biodiversidad, al igual que en los ecosistemas, en los mercados financieros es un mérito, tal y como nos recuerda el informe Liikanen y el valioso trabajo de síntesis publicado por ILO en el año 2013 y las consideraciones desarrolladas por Financial Times. La existencia de diversas especies de intermediarios financieros aumenta la resiliencia del sistema y, por tanto, su resistencia a sobresaltos. Un parásito (el factor crisis en nuestro caso) puede atacar una especie bancaria pero no a las otras. Por ejemplo, las “demasiado-grandes-para-quebrar” son más sensibles a shock sobre las derivadas y las pequeñas y medianas a shock sobre el crédito (típico de las fases conclusivas de un ciclo regresivo). Eliminar una especie del ecosistema hace que el ecosistema de vuelva más frágil y eso resulta un error.

Como es conocido los mayores o menores niveles de riesgo de un banco dependen de factores tales como la volatilidad de los útiles, la diversificación de la cartera

de créditos, la estabilidad en la recogida de fondos, la facilidad para disponer de capital en momentos de crisis, etc.

En muchos de estos indicadores los bancos con la filosofía de una persona un voto no están peor que los bancos *spa*.

En términos de volatilidad de los útiles, es notorio que los bancos una persona un voto lo hacen mejor y eso es una consecuencia directa del reducido conflicto de intereses entre los accionistas y los socios. Los datos Bankscope (140.660 observaciones por banco y año) nos indican que en el periodo 1998–2010 la desviación estándar del ROA es más de 4 veces mayor para los bancos no cooperativos y la desviación estándar del ROE el doble.

También en términos intertemporales la volatilidad de ROA y ROE de los bancos no cooperativos queda ampliamente superior, confirmando los resultados consolidados en literatura. Hesse y Cihák (2007)⁸ en el FMI e International Labour Office (2013) detectan una mayor estabilidad de los bancos cooperativos a nivel internacional, apreciación que en el caso de Italia vale para los bancos populares (Bongini y Ferri, 2007);⁹ en lo referente a Europa, Ferri et al. (2013 y 2014) muestran, respectivamente, que los bancos cooperativos ni antes ni con la crisis se comportan peor que las *spa* y desde el 2007 Fitch y Moody's han reducido los *rating* a los cooperativos menos que a los *spa*; De Jonghe y Öztekin (2015) encuentran que, a pesar del menor acceso a los capitales externos, la capitalización de los bancos cooperativos no es inferior al de los bancos *spa*. Y mantener la diversidad en las formas organizativas (es decir, la coexistencia de bancos *for profit* y bancos orientados a los socios) es crucial para preservar servicios financieros que funcionen bien y sean inclusivos (Bülbül et al., 2013; Michie e Oughton 2013). Un trabajo reciente que resulta muy interesante es el de Ayadi e de Groen (2014), que identifican cuatro tipologías de bancos (*investment, wholesale, diversified retail, focused retail*).¹⁰ Los bancos una persona un voto prevalecen en el segundo y tercer modelo que son significativamente menos arriesgados atendiendo a casi todos los

⁸ Hesse, H. y Cihák, M. (2007) "Cooperative Banks and Financial Stability", en *IMF Working Paper* 07/2. SSRN: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=956767, enero.

⁹ BONGINI, P. y Ferri, G. (2007) *Governance, Diversification and Performance: The Case of Italy's Banche Popolari*. Documento presentado en la reunión sobre Gobierno Corporativo en Instituciones Financieras, organizado por SUERF y el Banco Central de Chipre, Nicosia.

¹⁰ AYADI, R. y DE GROEN, W. P. (2014) *Banking Business Models Monitor 2014: Europe*, CEPS and HEC Montreal – Observatoire PublicaFons.

indicadores mencionados previamente. Debería ser motivo de preocupación, desde este punto de vista, que los reguladores europeos hayan construido los *stress tests* solo atendiendo a los coeficientes de patrimonialización.

4.4. *Modificar la estructura de las remuneraciones aplicables a los intermediarios financieros*

La mejor propuesta para superar el problema de la distorsión en los sistema de remuneración de los *managers*, que fomentan que se asuman demasiados riesgos por parte de los intermediarios financieros y exasperan el conflicto distributivo al interno de los intermediarios financieros y las empresa, es hacer que sean transparentes la reglas relativas a los *bonus* y los incentivos, reducir lo máximo posible el componente variable respecto del fijo e incluir en los criterios que definen los premios del componente variable indicadores de responsabilidad social y ambiental, de modo que puedan orientar los incentivos de los managers, y por tanto de la propia empresa, a la creación de valor social y ambientalmente sostenible. Un buen ejemplo de cómo puede materializarse lo encontramos representado en los indicadores a través de los cuales los fondos éticos como Ética sgr ejercitan su papel empresarial activo en las asambleas de la sociedad por acciones votando a favor o en contra de las políticas de incentivo.

5. Conclusiones

En la raíz de los problemas del sistema económico y financiero de la economía global encontramos tres enfermedades “filosóficas” representadas por tres visiones distorsionadas de la persona, de la empresa y del valor que limitan la fertilidad y la capacidad generativa el sistema económico y su potencial para contribuir plenamente al bien común. El reduccionismo de la persona transforma al hombre-en-relación, creado a imagen y semejanza, y por tanto, estructuralmente ser en relación, en un *homo economicus*, aislado y paralizado por la desconfianza, pobre de capital social e incapaz de correr el riesgo de las relaciones sociales y la cooperación. El núcleo de la *Populorum Progressio* efectivamente reconoce la cooperación como motor para el desarrollo humano integral. En su ausencia el reduccionismo, al margen de desviar el sentido de la existencia, impide generar superaditividad en los dilemas sociales que típicamente caracterizan el vivir económico y social.

En el sector bancario-financiero el mayor problema proviene del reduccionismo en la concepción de la empresa combinado con el reduccionismo en la concepción

del valor. La suma de los reduccionismos identifica primero, de forma errónea, el fin de la actividad económica en el crecimiento del PIB y, sucesivamente, a nivel de empresa el crecimiento del PIB en la maximización del beneficio. Como el PIB incorpora muchas cosas que inciden de forma negativa en nuestra vida y descuida dimensiones de valores inmateriales fundamentales para nuestra existencia, y como el beneficio no coincide siquiera con la contribución al PIB en la empresa, sino con la porción de esa contribución, prerrogativa de los accionistas, este doble atajo “filosófico” en el cual se fundamenta una gran parte de la cultura económica, produce automáticamente un crecimiento con desigualdades crecientes e incapacidad de progreso en términos de bienestar social y sostenibilidad ambiental.

En el presente trabajo hemos explicado como los tres reduccionismos se traducen en finanzas en algunos problemas específicos. En primer lugar el desvío de la misión de los intermediarios bancarios y financieros del financiamiento de los proyectos de inversión de las empresas (sobre todo las pequeñas y medianas) a la especulación en el corto plazo. Conceder crédito a las PYME o favorecer el acceso al crédito de las personas desprovistas de garantía patrimonial es, efectivamente, una actividad de bajo rendimiento y alto riesgo, y por tanto suboptimal desde la óptica de la maximización del beneficio. No resulta casual que los bancos más directamente orientados a la lógica de la maximización del beneficio presten menos. La segunda consecuencia de los tres reduccionismos en las finanzas es la abundancia de los capitales supersónicos (capitales financieros utilizados en el trading de alta frecuencia donde se llevan a cabo al día centenares de operaciones de compra-venta solo con finalidad especulativa).

El trabajo muestra las dos direcciones principales del cambio para resolver estos problemas. La primera es el protagonismo de los ciudadanos a través del voto con la cartera, una idea coherente con el principio de la participación y la subsidiariedad. El mercado está hecho de oferta y demanda y nosotros somos la demanda. El mercado somos nosotros y cada vez que compramos y ahorramos no podemos perder la ocasión del *magis*, representada con el premio que nuestra elección supone para las empresas que crean valor social y ambientalmente sostenible.

El voto con la cartera es un acto de autointerés a largo plazo, contagioso y pragmático. Especialmente en las finanzas es capaz de realizar el máximo de su potencialidad a través de los fondos éticos que representan a día de hoy una cuota significativa y creciente del ahorro gestionado.

La segunda vía de acción es aquella relativa a la reforma de las reglas del sistema. En nuestro trabajo indicamos como urgente y prioritario la tutela de la biodiversidad

bancaria, con especial atención a aquellas formas de intermediación bancaria éticas, solidarias y cooperativas que superan la lógica de la maximización del beneficio y que por este mismo motivo se encuentran más cercanas a la misión originaria del servicio a la economía real, mostrando más atención por los más pequeños y débiles del sistema.

Igualmente resulta importante la adopción de una tasa muy pequeña sobre las transacciones financieras, posibilitando aumentar el coste relativo de emplear capitales financieros “supersónicos” en lugar de “pacientes” con el fin de corregir el cortoplacismo y la excesiva tendencia a la actividad especulativa en los mercados financieros.

Un último aspecto clave hace referencia a la modificación urgente de los sistemas de remuneración de las figuras más poderosas al interno de los bancos, empresas e intermediarios financieros. Si dichas remuneraciones continúan a estructurarse con una parte excesivamente alta de variables, con premios ligados al crecimiento de los útiles, la lógica de la maximización del beneficio se convierte automáticamente en ley, la tendencia a asumir riesgos excesivos al interno de estas organizaciones se convierte en regla y los conflictos distributivos son exasperantes en los periodos de bajo crecimiento.

6. Bibliografía

BECCHETTI, L. y CERMELLI, M. (2014), “Reduccionismos económicos y voto con la cartera”, *Revista de Fomento Social* 70, 279–280.

BECCHETTI, L. y CERMELLI, M. (2015), “Papa Francisco y la economía civil: una vía para el bien común en la economía global”, *Revista de Fomento Social* 70, 121–135.

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

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

Encíclica *Gaudium et Spes*. 7 de diciembre de 1965.

Encíclica *Populorum Progressio*. 26 de marzo del 1967.

HAISS, P., y Sammer, B. (2010) *The Impact of Derivatives Markets on Financial Integration, Risk, and Economic Growth*. Documento presentado en el Bundesbank / Athenian Policy Forum, X Conferencia Bienal sobre Respuestas Regulatorias a la Crisis Financiera, Frankfurt, DE.

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

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

MERTON, R. C., y BODIE, Z. (2005) "Design of Financial Systems: Towards a Synthesis of Function and Structure", en *Journal of Investment Management* 3 (1), 1-23.

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

PONTIFICIA COMMISSIONE GIUSTIZIA E PACE (2005) *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Roma, Libreria editrice vaticana.

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

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

ESTUDIOS

Diálogo interreligioso y empresa

Dionisio Blasco España¹

Resumen: Este artículo pretende presentar el diálogo interreligioso en la empresa como oportuno y razonable. Para ello parte de un concepto de diálogo interreligioso, y se pregunta qué formas de este diálogo son posibles en la empresa o, al menos, hasta qué niveles de diálogo interreligioso es consecuente que una empresa aspire teniendo en cuenta el concepto en mente. Por último, el artículo propone algunos elementos ya presentes en las empresas susceptibles de ser aprovechados para visibilizar o facilitar un diálogo interreligioso en este contexto no formal.

Palabras Clave: *Diálogo interreligioso, empresa, desarrollo humano integral.*

Fecha de recepción: 28–30 de junio de 2017².

Fecha de admisión definitiva: 21 de junio de 2018.

Interreligious dialogue and business

Abstract: This article seeks to present the interreligious dialogue in the enterprise, as opportune and reasonable. Thus, it starts from a concept of interreligious dialogue, and it questions itself about what forms of this dialogue are possible in the enterprise or, at least, up to what levels of interreligious

Dialogue interreligieux et entreprise

Résumé: Cet article prétend présenter comme pertinent et raisonnable le dialogue interreligieux au sein de l'entreprise. Pour cela, il part d'un concept de dialogue interreligieux et se demande quelles sont les formes de dialogues possibles dans l'entreprise ou, au moins, quels niveaux de dialogue interreligieux

¹ Facultad de Teología de Granada.

² Fecha de celebración del Simposio.

dialogue, is coherent that an enterprise may aspire to own it, taking into account the concept in mind. Lastly, the article proposes some elements, already present in the enterprises, capable of being used to make visible, or to facilitate, an interreligious dialogue in this non formal context.

Key words: *Interreligious dialogue, enterprise, integral human.*

est-il conséquent que l'entreprise atteigne. Finalement, l'article propose quelques éléments, déjà présents dans les entreprises, susceptibles d'être utilisés pour rendre visible ou permettre un dialogue interreligieux dans ce cadre non formel.

Mots clé: *Dialogue interreligieux, entreprise, développement humain intégral.*

I. Introducción

No es extraña cierta reacción ante el cuestionamiento del diálogo interreligioso en la empresa. Consciente de que no es un tema fácil ni en su planteamiento ni en su desarrollo, sí considero que merece la pena, a pesar de la escasa bibliografía específica al respecto, dedicar reflexión y estudio, de forma que desde la teología se contribuya a construir vías que faciliten el encuentro entre personas de distintas tradiciones religiosas en el contexto de la actividad empresarial. Como medio para solventar la dificultad, intentaré poner el acento tanto en la definición de diálogo interreligioso como en las formas de diálogo aplicables en un contexto no formal como es la empresa.

Es importante subrayar que este artículo desarrolla la reflexión del diálogo interreligioso en la empresa desde una perspectiva *stakeholder*, es decir, desde una concepción de la empresa a partir de sus relaciones con los grupos y personas que se encuentran afectados de una u otra forma por su funcionamiento. Por tanto, entenderá el diálogo interreligioso no sólo entre los trabajadores, sino entre sujetos pertenecientes a estos grupos de interés. Por otra parte, esta forma de entender la empresa supone un giro en la comprensión de la Responsabilidad Social, cuya conexión con el tema que nos ocupa veremos más adelante, y que es entendida ahora desde el equilibrio y el cuidado de las relaciones gana-gana, asegurándose así la sostenibilidad a largo plazo de la empresa³.

El artículo reflexiona sobre los tres puntos que considero necesarios clarificar previamente cuando me he acercado a una empresa y he preguntado si se han planteado alguna vez el diálogo entre religiones en la organización. El primer punto que se

³ Cf. I. CAMACHO (2013) 76–80; Cf. M. CABANES (2017) 872–887.

ha de aclarar es el concepto de diálogo, para centrarlo en el encuentro interpersonal, y de diálogo interreligioso, para focalizarlo no en la temática de discusión, sino en la motivación, conciencia e identidad religiosa de los interlocutores. Un segundo punto consiste en reflexionar en torno a los niveles de diálogo interreligioso, es decir, las formas en las que el diálogo interreligioso se hace presente en atención a los distintos contextos, interlocutores, objetivos, etc. Este segundo punto es muy clarificador, en cuanto lleva a comprender que cuando se habla de diálogo interreligioso en la empresa se piensa principalmente en determinados niveles de diálogo, alejando la idea de una empresa invitada a convertirse en un foro de discusión teológica o en un terreno abonado para el conflicto. Por último, el artículo ofrece algunas propuestas para hacer más visible o para facilitar esos niveles de diálogo interreligioso en la empresa. Este último el paso más complejo por la complejidad misma de la realidad empresarial, por lo que probablemente precise posteriores desarrollos. No obstante, se hace necesario un esfuerzo de llevar el marco teórico a la estructura de las organizaciones. Veamos, por tanto, cada uno de estos tres puntos.

2. Partiendo del concepto de diálogo interreligioso

El diálogo se define como «Plática entre dos o más personas, que alternativamente manifiestan sus ideas o afectos»⁴. Por tanto, es fundamentalmente encuentro entre personas que buscan la forma de salvar el espacio que existe entre sus respectivas cosmovisiones para llegar a conocerse y conocer. La filosofía aporta a este encuentro interpersonal un nuevo estatuto, ya que el diálogo trasciende la comunicación verbal y se enriquece con el pensamiento y la existencia del ser. El verdadero diálogo nunca se da por acabado. Esa continua apertura, ese aparente fracaso, es la clave de su supervivencia⁵. El diálogo se da en la medida en que existe apertura al otro y acogida al otro. Se “petrifica” si se queda en lo puramente hablado⁶.

⁴ Del lat. *dialogus*, y este del gr. *δίαλογος* diálogos. Consulta del término diálogo en *Diccionario de la Lengua Española*. Edición del Tricentenario, acceso el 18 de junio de 2018, <http://dle.rae.es/?id=DeWqMJ>

⁵ Esta característica del diálogo es ya subrayada por Aristóteles. Cf. P. AUBENQUE (1962) 294–295.

⁶ Ese ejercicio de introducción alternativa a la estancia del otro es el alma del diálogo, ya que conduce a las personas que dialogan al mundo de lo no hablado, apuntará Heidegger Cf. M. HEIDEGGER (2005) 147–152. Muchos otros autores han aportado gran riqueza a la filosofía del diálogo (Jaspers, Wittgenstein, Habermas, Gadamer, Buber, etc.). Cf. F. J. DE LA TORRE (2004) 24–46.

Jean-Claude Basset parte de esta concepción, por eso al hablar de diálogo interreligioso sostiene que no existe diálogo de religiones, sino de creyentes, diálogo de personas que encuentran la base de dicho ejercicio en la alteridad, no en la asimilación del otro, y donde siempre hay un objetivo común, que es la búsqueda de la verdad⁷. Basset define el diálogo interreligioso como «intercambio de palabras y escucha recíproca que compromete en pie de igualdad a creyentes de diferentes tradiciones religiosas»⁸. A la esencialidad del encuentro personal de todo diálogo, Basset añade la esencialidad de la motivación religiosa de las personas que interactúan. Por tanto, no es un tema religioso, sino la presencia de personas motivadas por sus convicciones religiosas, lo que fundamenta para este autor el carácter interreligioso de un diálogo⁹. En este mismo sentido, ya en 1971 la Conferencia Teológica Internacional sobre Evangelización y Diálogo en la India, recordaba que el diálogo interreligioso no significa necesariamente que dos personas hablen de sus experiencias religiosas, sino que lo esencial es que, sin olvidar sus horizontes de autorrealización y sus respectivas opciones religiosas, interactúen como personas en los asuntos de interés común¹⁰. Esta idea supone la posibilidad del diálogo interreligioso entre personas que, siendo creyentes, no son expertas en temas teológicos¹¹. Catherine Cornille piensa que lo que fundamenta el carácter interreligioso del diálogo es la conciencia en los interlocutores de pertenencia a una determinada tradición religiosa en ámbitos diversos. El diálogo interreligioso es definido por la teóloga como una conversación abierta y constructiva que puede tener lugar entre creyentes corrientes, monjes, teólogos o personas socialmente comprometidas de religiones concretas, ya que el objetivo es buscar la verdad o crecer en ella¹².

Esta forma de concebir el diálogo interreligioso le aporta versatilidad, ya que no queda reservado a expertos y abre la puerta a su planteamiento en entornos no marcados de forma explícita por la simbología, el lenguaje, la temática o la finalidad religiosa, como sería la empresa.

⁷ Cf. J. C. BASSET (1999) 25–28.

⁸ *Ibid.*, 30.

⁹ Cf. *Ibid.*, 29–30.

¹⁰ Cf. M. DHAVAMONY (1972) 7.

¹¹ El Documento del Pontificio Consejo para el Diálogo interreligioso *Diálogo y anuncio* previene del peligro de convertir en un “producto de lujo” un diálogo reservado a los especialistas. Cf. DA 43.

¹² Cf. C. CORNILLE (2011) 75–76.

Por tanto, al hablar de diálogo interreligioso en la empresa se subrayan dos contextos: por un lado, el contexto no formal en el que se lleva a cabo el ejercicio del diálogo interreligioso; y por otro lado, el contexto de pluralismo religioso y de identificación con una tradición religiosa concreta a la que pertenecen los sujetos que intervienen en ese diálogo, y que son las personas vinculadas de alguna manera a la actividad de la empresa, independientemente de que el efecto, o incluso algunos de los fines de dicho diálogo, pueda alcanzar a otros *stakeholders* con posicionamientos muy diferentes ante el fenómeno religioso¹³.

3. Niveles de diálogo interreligioso en la empresa

El documento del entonces Secretariado para los no cristianos *Diálogo y misión* sitúa la definición de diálogo interreligioso en clave de ideal y proyecto:

*Indica no sólo el coloquio, sino el conjunto de las relaciones interreligiosas, positivas y constructivas con personas y comunidades de otras creencias a través del conocimiento mutuo y el enriquecimiento recíproco*¹⁴.

Pero el texto que más interesa del documento para este estudio es aquel que se refiere a las principales formas de diálogo, que se dan bien de forma conjunta o separadamente¹⁵:

- El diálogo de la vida: es la respuesta del creyente a la vocación humana y cristiana que trata de vivir el Evangelio en el ambiente cotidiano.
- El diálogo de las obras: es la colaboración para alcanzar objetivos de carácter humanitario, social, económico y político, para favorecer la liberación y desarrollo de las personas.

¹³ Ciertamente existen propuestas de incorporación de los no creyentes al diálogo interreligioso, sugeridas bien por los trabajos conjuntos desde 1986 del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y del Pontificio Consejo para la Cultura; bien a partir de la iniciativa de Benedicto XVI de que participaran cuatro personas ateas en el encuentro de Asís de octubre de 2011. No obstante, este artículo considera que el diálogo con el no creyente responde de forma más adecuada al diálogo intercultural, de hecho el Atrio de los Gentiles está asignado al Consejo Pontificio de la Cultura. Por otra parte, focalizar el diálogo interreligioso a aquel que se da entre creyentes de diferentes religiones contribuye a distinguir, en la línea de *Diálogo y Anuncio*, “espíritu de diálogo” y “diálogo interreligioso” (Cf. DA 9).

¹⁴ DM 3. *Diálogo y misión* llevaba por título “La actitud de la Iglesia frente a los seguidores de otras religiones: Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo y la misión”. Cf AAS 75 (1984) 816–828.

¹⁵ Cf. DM 28–35.

- El diálogo de los especialistas: es el que se da entre personas que profundizan, confrontan y enriquecen los respectivos patrimonios religiosos.
- El diálogo de la experiencia religiosa: se da entre personas de profunda fe que comparten momentos de oración, contemplación y cooperación en la búsqueda común del Absoluto.

Diálogo y misión presenta estos niveles como formas de visibilizar el diálogo interreligioso en diferentes contextos. Así, el diálogo de la vida es el que tiene mayor capacidad de presencia. «Es *para todos*», y se da en el contexto de la familia, el trabajo, la educación, el arte, la política, etc. El diálogo de las obras está marcado «por la colaboración», por eso se da en organizaciones donde creyentes afrontan de forma conjunta problemas del mundo. El diálogo de los especialistas está diseñado «para la comprensión», y requiere un contexto en el que la visión del entorno está marcada por la adhesión a una religión, con lo que las referencias y simbologías religiosas son más explícitas. Por último, el diálogo de la experiencia religiosa es un camino de recíproco enriquecimiento que requiere un contexto de apertura a la trascendencia y a las manifestaciones de fe.

El Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, con la colaboración de la Congregación para la evangelización de los pueblos, publicó en 1991 el documento *Diálogo y anuncio*, reiterando las cuatro formas de diálogo interreligioso propuestas en *Diálogo y misión*. Es importante señalar que el nuevo documento llama la atención sobre algunas consideraciones: en primer lugar, que las cuatro formas de diálogo son diálogo interreligioso, por eso al citarlas no se ha tratado de establecer un orden de prioridad; en segundo lugar, que estas formas están relacionadas unas con otras; por último, el documento subraya la importancia del diálogo interreligioso con respecto al desarrollo integral de la persona, la justicia social, la liberación humana y la cultura¹⁶.

Para Cornille el diálogo interreligioso puede darse en contextos formales o no formales, es decir, en entornos en los que las referencias, el lenguaje, la simbología o incluso la participación ritual se manifiestan de forma más o menos

¹⁶ Cf. DA 42–46. Más adelante, el documento subrayará que el diálogo y el trabajo por el desarrollo en aquellos lugares donde no es posible un anuncio más explícito es ya misión de la Iglesia:

Por tanto, es evidente que en las situaciones en las que, por razones políticas o de otra índole, el anuncio es prácticamente imposible, la Iglesia cumple su misión evangelizadora no sólo gracias a su presencia y su testimonio, sino también por medio de su actividad en favor del desarrollo humano integral y del diálogo (DA 76).

explícita¹⁷. El contexto da pie a ciertos niveles iniciales de diálogo interreligioso: un monasterio enmarca un contexto que hace referencia explícita a la oración y a la apertura a la trascendencia, por eso el monasterio se convertirá en un entorno más facilitador para un diálogo de la experiencia religiosa que, al menos en principio, un parlamento, una fábrica o una reunión de la comunidad de vecinos. Podríamos esquematizar la conexión de formas de diálogo con los contextos formales e informales con la siguiente figura, entendiendo que la separación o límites no se han de entender como fronteras herméticas, sino como membranas que permitirían la posibilidad de un flujo de corriente comunicativa:

FIGURA I. Contextos y Formas de diálogo interreligioso



Fuente propia.

La empresa, siendo comunidad de personas, pretende unos fines que evidentemente no responden a contextos que podemos considerar "formales", es decir, aquellos que son propicios de forma primigenia y directa para el diálogo de los intercambios teológicos o del diálogo de la experiencia religiosa. Por tanto, al hablar de diálogo interreligioso en un contexto no formal, no estamos pensando en la empresa como lugar de encuentro de especialistas que intercambian sus conocimientos teológicos ni como lugar de oración y contemplación en la búsqueda de Dios y del Absoluto por parte de las personas que pertenecen a distintas tradiciones religiosas. Al

¹⁷ Cf. C. CORNILLE (2011) 76.

hablar de diálogo interreligioso en la empresa pensamos principalmente en dos niveles de diálogo: el diálogo de la vida y de las obras¹⁸. Pensamos en la empresa como una organización que posibilita que las personas puedan vivir en un espíritu de apertura, de convivencia cotidiana, de colaboración en la búsqueda de soluciones mirando al bien común de la misma empresa y de la sociedad, no sólo sin renunciar, sino desde su vinculación religiosa explícita y diversa¹⁹.

4. Propuestas para facilitar del diálogo interreligioso en la empresa

Este marco teórico nos permite hablar, al menos de forma inicial, de diálogo interreligioso en el contexto de una empresa. Se da allí donde creyentes de distintas tradiciones religiosas tratan de vivir el día a día de la actividad que les corresponde dentro de la organización, o en relación con ella, desde la fidelidad a sus respectivos credos y desde la consideración de la fe del otro en la búsqueda del bien común. También tiene lugar cuando estos creyentes, siempre en el contexto de la empresa, colaboran en la búsqueda de soluciones a problemas de la humanidad, actividad que en ocasiones se explicita a través de acciones concretas de carácter voluntario.

Lógicamente, para que exista diálogo interreligioso debe existir cierta conciencia de este, al menos en los interlocutores. Más allá de las condiciones para que se dé este diálogo entre personas, habría que pensar si es posible plantear propuestas aplicables a la dinámica de la empresa y que se puedan llevar a cabo a través de elementos, acciones o instrumentos propios de su actividad. En otras palabras, ¿podríamos encontrar en las empresas elementos que visibilicen este diálogo de la vida y de las obras?, es decir, ¿es posible que las empresas faciliten a los creyentes construir un diálogo entre ellos no sólo compatible con sus respectivas tradiciones religiosas, sino con los objetivos y fines de esta?

¹⁸ Entender las formas de diálogo como niveles implica una visión más amplia de las formas de diálogo que nos lleva a percibirlo como una realidad mucho más cercana y cotidiana. Cf. G. VILLAGRÁN, "El lugar del diálogo interreligioso en la teología", en LoyolaAndnews, *Diario de la Universidad Loyola Andalucía*, acceso el 12 de noviembre de 2017, <http://www.loyolaandnews.es/dialogo-interreligioso-en-la-teologia/#>

¹⁹ Esto no implica, que en circunstancias concretas pudieran darse inclusive las otras formas de diálogo interreligioso en el ámbito empresarial, aunque la misma lógica de la actividad laboral hace difícil esta posibilidad.

Sería extenso hablar sobre las condiciones necesarias para que sea posible el diálogo interreligioso. Éstas han sido trabajadas desde la teología por autores como Panikkar, Dupuis, Cornille y otros muchos²⁰. Ciertamente el diálogo interreligioso requiere un espacio en el que el hombre pueda expresar de alguna manera su dimensión religiosa en el encuentro interpersonal. Además, exige reciprocidad, entendida como bidireccionalidad dialógica, receptividad y apertura al otro. Por último, la interconexión, es decir, el terreno común donde se encuentran las distintas religiones que en el diálogo de las obras, sugiere la vista puesta en un horizonte común, como es la problemática que vive el hombre y la búsqueda de soluciones para construir un mundo más humano. A partir de estos requisitos previos, planteamos tres propuestas susceptibles de hacer visible y viable el diálogo de la vida y de las obras en la empresa: a) recuperar la dimensión religiosa y dialogal en el *homo oeconomicus*; b) cultivar y promocionar las influencias recíprocas en la empresa; c) potenciar el compromiso social corporativo como punto de interconexión religiosa.

4.1. Recuperar la dimensión religiosa y dialogal en el *homo oeconomicus*

Para Panikkar el hombre es por naturaleza un ser dialogal y religioso²¹. El hombre es un ser en relación, y por tanto requiere dialogar para alcanzar su identidad más profunda en el encuentro con el otro²². Además, la dimensión religiosa le lleva al hombre a tender a la plenitud, ya que le hace tomar conciencia de su ser incabado. Las dimensiones dialogal y religiosa se vinculan porque, para Panikkar, las preguntas últimas que surgen del hombre que tiende a la plenitud anhelan dialogar.

Visibilizar el diálogo interreligioso en la empresa nos lleva a plantearnos hasta qué punto estas dimensiones son compatibles y, en su caso, deben ser mostradas en el hombre de empresa²³. Mientras que a través de sus distintas proyecciones de

²⁰ Cf. C. CORNILLE (2008); J. DUPUIS (2002); R. PANIKKAR (2006).

²¹ Cf. R. PANIKKAR (2006) 53; Cf. M. BRISEBOIS (1985) 16–22. El Catecismo de la Iglesia Católica sintetiza en el número 44: «El hombre es por naturaleza y por vocación un ser religioso. Viniendo de Dios y yendo hacia Dios, el hombre no vive una vida plenamente humana si no vive libremente su vínculo con Dios».

²² Es importante subrayar que en Panikkar existe un esquema oriental de identidad, en el que lo que me define es mi no distinguirme del otro. En la consideración del otro como parte de mí mismo es como llegaré a ser mí mismo en pleno sentido. Cf. R. PANIKKAR (2006) 76.

²³ Las posibilidades que ofrece tanto para la persona concreta como para el entorno integrar y poner en juego las dimensiones principales del ser humano en el desarrollo de la actividad profesional han sido estudiadas por algunos autores y escuelas. Cf. J. F. CHANLAT (1990).

responsabilidad social corporativa las empresas van normalizando los vínculos con el medio ambiente, la salud, la educación, el voluntariado o el deporte, por citar algunos ejemplos, la vinculación entre lo religioso y lo empresarial sigue mirándose con cierta cautela. Dos concepciones clásicas han venido marcando esta posible relación: la separación y la absorción. Para muchos la unión empresa-religión es imposible, ya que se trata de dos órdenes diferentes, como son el de la lógica económica y el de la lógica de las creencias religiosas. En este caso el empresario no ha de tomar un posicionamiento en materia religiosa y debe aceptar todas las creencias individuales a condición de que no se expresen como tales, lo cual no deja de ser paradójico. Esta idea de separación entre la esfera de lo religioso y de la empresa sólo se sostiene si se piensa que, o bien el ser humano en clave económica puede hacer abstracción de sus convicciones religiosas, es decir, que el hombre puede dimensionarse en realidades inconexas según el rol que adopte; o bien que lo religioso no aporta nada al plano económico y social, lo cual dejaría en tierra de nadie muchas de las aportaciones del Pensamiento Social Cristiano. Junto a esta visión, sobre todo francesa, de la separación, convive la visión, más anglosajona, de la absorción, que parte de un concepto de empresa cuyos valores humanistas son los mismos que los del cristianismo (igualdad, responsabilidad, bien común, etc.), pero con la salvedad de que el capitalismo ha transcrito esos valores en el progreso económico, tecnológico y social, de forma que no habría contradicción entre el sustrato religioso y la dinámica económica. Esta relación que pretende una convergencia natural sólo sería sostenible en contextos culturales muy concretos, marcados por una clara tradición judeocristiana.

Como medida de superación a estas dos concepciones clásicas, cabe una propuesta de coevolución en que religión y empresa se adaptan mutuamente. En esta situación ambas esferas se permiten una revisión mutua de sus planteamientos a partir del encuentro (reinterpretación del concepto de trabajo, aprendizaje a partir de la gestión de organizaciones religiosas, economía de productos y bienes de servicio religiosos, etc.)²⁴.

Patrick Banon, investigador especialista en pensamiento religioso y gestión de la diversidad cultural y religiosa en la Universidad de París-Dauphine, da un paso más. Para él la cuestión no consiste en preguntarse si las tradiciones religiosas existen o no en las empresas, sino si es realista negar esta evidencia y, por tanto, plantea valorar las posibilidades que ofrece para la empresa una óptima gestión

²⁴ Cf. P.-Y. GOMEZ (2012) 15-35.

de la diversidad cultural y religiosa²⁵. Este autor opina que las empresas pueden desempeñar hoy un papel muy importante en la consecución de la paz y la consolidación de la tolerancia²⁶. Se basa en el hecho de que las empresas hoy han contribuido al mestizaje cultural y religioso debido a la globalización y a la internalización del trabajo, viéndose abocadas a conciliar el respeto por la libertad de conciencia con la “neutralidad”. Banon piensa que el rol de las empresas hoy es muy importante en relación con la integración de las diferentes tradiciones religiosas y que este rol se articula principalmente a través de la gestión de la diversidad cultural y religiosa²⁷.

4.2. Cultivar y promover las influencias recíprocas en la empresa

El diálogo interreligioso implica apertura recíproca²⁸. Jean François Chanlat ha estudiado la influencia recíproca en el mundo de las organizaciones²⁹. Parte de una idea base: la identidad propia se actualiza y se afianza en la relación con el otro: «Es precisamente en la relación con alter en la que ego se construye. Por tanto, la diferencia con el otro es consustancial a la identidad personal»³⁰. Las influencias recíprocas en las empresas son, para este autor, principalmente de tres órdenes³¹:

²⁵ P. BANON (2006) 1–6.

²⁶ P. BANON (2012) 271–283.

²⁷ Cf. P. BANON (2006) 179–180.

²⁸ Cf. DA 52, 83.

²⁹ Sociólogo y antropólogo formado en la Escuela de Altos Estudios Comerciales de Montreal (HEC), de Altos Estudios de Ciencias Sociales de Paris (EHESS), y en las Universidades de Montreal, Berkeley, de George (Washington), además de la de Brunel (Londres), es un especialista en la gestión de la diversidad en las empresas. Entre sus obras, podemos citar *L'individu dans l'organisation: les dimensions oubliées* (1990), *Sciences sociales et management. Plaidoyer pour une anthropologie générale* (1998) y *Gestión en contexte interculturel. Approches, problématiques, pratiques et plongées* (2008), obra realizada en colaboración con Eduardo Davel y Jean Pierre Dupuis, también profesores en la HEC.

³⁰ J. F. CHANLAT (1994) 339.

³¹ Estos tres tipos de influencia recíproca pueden estar reguladas y estar sujetas a ciertos procedimientos, es decir, pueden ser formales; o bien pueden ser informales, es decir, surgidos de forma espontánea en los lugares de trabajo. Sea como sea, ambas formas, que se combinan en la realidad, precisan una serie de mecanismos para existir, que están interconectados, y que son: los modos de comunicación, los ritos de influencia recíproca y los procesos psíquicos. Cf. *Ibid.* 329–341.

- *La relación uno-otro*: es la que se da cara a cara o con un pequeño grupo de personas. Se trata de la influencia social básica, y pone en juego actores, actividades, rituales, actitudes, convenciones, palabras y papeles en un marco espacio-temporal determinado, como son encuentros cotidianos, reuniones, conversaciones de pasillo, etc.
- *La relación uno-masa*: es un tipo de relación muy particular al intervenir una multitud de personas. Se observa con ocasión de las manifestaciones que movilizan al personal de una empresa: huelgas, asambleas, manifestaciones sindicales, políticas, deportivas o incluso religiosas.
- *La relación nosotros-nosotros*: es un tipo de relación que remite a la identidad colectiva a la que pertenece el individuo. En las empresas vienen marcadas por las relaciones dirección-base, ejecutivos-obreros, universo masculino-universo femenino, nacionales-extranjeros, viejos-nuevas generaciones, etc. Este tipo de relaciones contribuyen a edificar el orden en la empresa, ya que ponen en juego relaciones de poder y de significación.

En el contexto empresarial las relaciones recíprocas requieren un componente facilitador que vaya más allá del trabajar juntos. En principio ese componente facilitador sería el grupo, en tanto que conjunto de personas que se relacionan entre sí y que interactúan para conseguir metas u objetivos comunes. Sin embargo, y es lo que nos interesa, no todos los grupos de trabajo forman un equipo. Las características que se subrayan en torno a los equipos de trabajo ponen el acento no tanto en la tarea a realizar sino en la forma y en las sinergias que se han de crear entre los miembros. Algunas de estas características son la confianza mutua, el espíritu de cooperación, la comunicación profunda y sincera, el apoyo mutuo, el respeto por las ideas de los demás, la capacidad de abordar las diferencias, la capacidad para el diálogo y la reflexión, la cultura de equipo, el desarrollo de habilidades sociales y la adaptación a las circunstancias de cada momento. Se ha llegado a hablar del trabajo en equipo como «una herramienta para administrar la diferencia»³².

Pero el equipo de trabajo ha de ser, además, un vínculo de conexión al proyecto compartido de la empresa. Para que esto sea posible es importante la armonía entre los valores personales y aquellos con los que la organización se identifica. La cultura de la empresa recoge esos valores. A través del análisis que hace de la realidad, de preferencias u otros posicionamientos, va mostrando el “carácter”

³² P. MAHIEU (2005) 29.

o la identidad, así como el perfil de persona que con mayor o menor facilidad se terminará identificando con esa empresa³³.

La cultura empresarial es un medio a través del cual las personas también pueden crecer. La empresa puede ser, a través de la definición de su identidad, vehículo de crecimiento en derechos fundamentales, en los valores democráticos, en tolerancia o en diálogo intercultural e interreligioso.

4.3. Potenciar el compromiso social corporativo como punto de interconexión religiosa

El esfuerzo por buscar un terreno común donde las distintas tradiciones religiosas reconozcan la posibilidad de descubrir raíces propias ha sido un empeño importante en la reflexión en torno a la búsqueda de condiciones para un diálogo interreligioso. Se trata de una tarea compleja dado el reto de trascender la singularidad sin renunciar a la identidad. Un primer paso en la búsqueda de este terreno común por parte de una tradición religiosa tendría que ser el de superar la autocomprensión de realidad única y autónoma. La reflexión teológica ha ofrecido caminos y posibilidades de terreno común: Panikkar recurría a las "Palabras primordiales" como propuestas de espacios místicos que superan el signo y el concepto y al que se llega desde el amor³⁴; Dupuis era consciente de que el *agápe* está presente en las grandes tradiciones religiosas, y que si este amor es el signo de la presencia operante del misterio de la salvación en todas las personas que son salvadas, ya que Dios es amor (1 Jn 4, 16), las diversas tradiciones religiosas contienen elementos de revelación divina y momentos de gracia divina, aunque éstos siguen siendo incompletos y están abiertos a una autodonación más plena y una revelación más completa por parte de Dios³⁵. Dupuis propone el terreno de las preguntas en torno al sentido de la existencia humana como punto de partida para el diálogo entre tradiciones religiosas³⁶.

Frente a corrientes que consideran el terreno común, al menos hipotéticamente, como si se tratase de una común esencia de las distintas religiones presente en

³³ Cf. I. CAMACHO (2013) 67-70.

³⁴ Cf. R. PANIKKAR (2006) 67-68.

³⁵ Cf. J. DUPUIS (2002), 264-269.

³⁶ Cf. J. DUPUIS (1991) 337-340.

el espacio compartido del encuentro interreligioso, o como si se pretendiese la posibilidad de una fe universal o una fuente común en todas las tradiciones, surgen reflexiones que buscan ese terreno común en propuestas más arraigadas en y desde la praxis³⁷. Es el caso del pensamiento de autores como Paul Knitter, que entiende que ese terreno común es la opción preferencial por los pobres y la conexión del ser humano con la madre tierra³⁸; Aloysius Pieris, que entiende el diálogo interreligioso como el fruto de la preocupación y la colaboración de cada tradición religiosa ante la situación de pobreza en el mundo³⁹; o Michaël Amalados, que reivindica la presencia pública de la realidad interreligiosa como motor de transformación social y política⁴⁰.

Por su parte, Cornille habla de interconexión para referirse a este espacio común en el que las distintas tradiciones religiosas encuentran, valga la redundancia, un punto de encuentro interreligioso. Uno de esos focos de interés es para la teóloga los desafíos externos comunes que despiertan la dimensión fraterna y solidaria en las personas con profundos sentimientos religiosos⁴¹. Para Cornille, la interconexión no sólo es una condición de posibilidad de diálogo interreligioso, sino que puede llegar a ser una condición de necesidad, en cuanto que los desafíos externos provocan en las distintas religiones una respuesta alineada y en sintonía con sus tradiciones más profundas, de forma que necesariamente han de abrir un diálogo con las otras tradiciones para abordar dichos desafíos⁴².

Y la empresa, ¿ofrece un terreno común donde creyentes de distintas religiones puedan colaborar ante situaciones que exijan acciones de transformación social, política o medioambiental? En definitiva, nos preguntamos si cuenta la empresa con cauces para que los *stakeholders* canalicen su solidaridad ante problemas del hombre y de la tierra.

³⁷ Esta centralidad en la praxis es un elemento diferenciador de las teologías de la liberación y política respecto a la teología pública, cuyo eje central es la participación a través del diálogo en la vida pública conformada por una sociedad plural a partir de propuestas que provienen de la propia tradición. Cf. G. VILLAGRÁN (2016) 39.

³⁸ Cf. P. KNITTER (1995) 89; P. KNITTER (2005) 178–202; Cf F. J. DE LA TORRE (2004) 299–302.

³⁹ Cf. A. PIERIS (2001) 257–269; Cf. A. PIERIS (1991) 79–98; Cf. F. J. DE LA TORRE (2004) 350–362.

⁴⁰ Cf. M. AMALADOOS (2000) 225–227; Cf. M. AMALADOOS (1998) 41.

⁴¹ Cf. C. CORNILLE (2008) 98–104.

⁴² Cf. *Ibid.* 104–107.

La Unión Europea ya se refería en 2001 a la Responsabilidad Social de la Empresa (en adelante RSE) como la integración de las preocupaciones sociales y medioambientales en las actividades y relaciones de la empresa⁴³. Se han dado otras definiciones desde entonces, pero el matiz fundamental recae en la carga moral y ética que se le da a esa preocupación por la sociedad y el medioambiente. Aquí reside la diferencia entre una empresa que simplemente cumple con las leyes y costumbres del lugar y una empresa que es consciente de su capacidad de influir y que se considera corresponsable.

La RSE podría ser ese espacio para el diálogo interreligioso de las obras. Las normas y sistemas de gestión y verificación de la RSE evidencian que los principales ámbitos de acción de esta dimensión en la empresa se preocupan por aspectos relacionados con los derechos humanos, los derechos sociolaborales y los derechos medioambientales⁴⁴.

Por otro lado, la RSE está unida a las personas porque es del mismo tipo que la responsabilidad social de las personas que están vinculadas a las empresas. Es fácil pensar que alguien que recicla en casa recicla también en la empresa (y viceversa); o que alguien que es donante de sangre participará en una campaña de donación de sangre organizada por el organismo competente en colaboración con su empresa. Por tanto, y llevando esta conexión a las acciones que una empresa desarrolla en el marco de la RSE, ¿no se podrían considerar como oportunidades para un encuentro entre personas de distintas religiones para colaborar en obras de claro interés solidario?

Por último, es importante subrayar dos aspectos que refuerzan el carácter dialogal de la RSE: la responsabilidad es compartida y recíproca, es decir, recae, aunque de forma variable, sobre todos los *stakeholders* y en ambas direcciones. Por eso la RSE requiere que la empresa mantenga el diálogo con y entre las personas que se relacionan con ella (*ad intra* y *ad extra*). Así alcanzará dos grandes objetivos: conocer las expectativas de los grupos que se ven afectados por la actividad de

⁴³ COMISIÓN COMUNIDADES EUROPEAS (2001) n° 20–26. Otras muchas definiciones se han dado: Cf. A. ARGANDOÑA (2012).

⁴⁴ Concretamente, por citar algunos ejemplos, nos referimos a sistemas de gestión de RSE certificables como SGE 21:2008 Forética, SA 8000, AA 1000, ISO 14001, PNE 165010 EX Aenor, SI 10000, Ethical Trading Initiative, OSHAS 18000, EFQM; Etiquetas como Ecolabel, FSC, ILO (Comercio Justo); o Sistemas de Reporting Verificables, como las memorias GRI o el Manual de Balance Social (OIT-ANDI). Cf. F. NAVARRO (2012) 165–210.

la organización, y alcanzar la colaboración de estos, necesaria siempre en una tarea común⁴⁵.

Cabe mencionar otro cauce para llevar a cabo un posible diálogo de las obras en la empresa: se trata del voluntariado corporativo. Es un trabajo no remunerado, que no es fruto de una obligación impuesta, pero que expresa el valor de la solidaridad latente en una organización. Es importante en tanto que se trata de una opción promovida desde la empresa y que repercute no sólo en los destinatarios de la acción social y en los agentes partícipes en el voluntariado, sino en toda la empresa y en su actividad, ya que contribuye a que los trabajadores estén más identificados con la empresa, a que mejore el ambiente de trabajo, a que se optimicen las relaciones de la organización con agentes externos, a que mejore la percepción social y el atractivo hacia potenciales nuevos trabajadores y, lo que es más importante en relación al diálogo interreligioso, a que aumente la unión interpersonal e interdepartamental, ya que el voluntariado es una plataforma de relaciones y de cohesión social⁴⁶.

De forma esquemática, las tres propuestas quedarían expresadas en el siguiente cuadro:

PROPUESTAS	VÍAS PARA EL DESARROLLO
Recuperar la dimensión religiosa y dialogal en el <i>homo oeconomicus</i> .	Gestión de la diversidad cultural y religiosa.
Cultivar y promocionar las influencias recíprocas en la empresa.	Trabajo en equipo.
Potenciar el compromiso social corporativo como punto de interconexión religiosa.	RSE y Voluntariado Corporativo.

5. Conclusión. ¿Diálogo interreligioso en la empresa?

En el diálogo interreligioso en la empresa es crucial un posicionamiento previo que es ofrecido desde la misma reflexión teológica y que implica una visión más amplia y a su vez más sencilla del diálogo entre creyentes de distintas religiones.

⁴⁵ Cf. A. ARGANDOÑA (2012).

⁴⁶ Cf. V. C. MORENO (2013); Cf. G. HILLS (2012) 59–60.

Dos referencias fundamentales nos ayudan a localizar un punto de partida en esta reflexión: la aportación desde la teología y los documentos de la Iglesia, concretamente, *Diálogo y misión* y *Diálogo y anuncio*.

El planteamiento del diálogo interreligioso en la empresa tendrá posibilidades en la medida en que supere con éxito dos grandes retos. El primero de ellos es comprender que lo esencial de este diálogo no es que dos personas hablen de temas religiosos o hablen sobre las distintas religiones, sino que dos creyentes de distintas religiones hablen, sin renunciar a sus respectivas creencias y desde un espíritu de apertura y acogida al otro, para alcanzar objetivos de interés común. Este concepto es compatible con la actividad empresarial. Es cierto que una empresa puede pedir que dos creyentes reserven al ámbito privado sus manifestaciones religiosas externas, pero es fácil comprender que nadie puede evitar que el actual, la toma de decisiones y la vida cotidiana, también la profesional, de un creyente esté marcado por su fe.

El otro gran reto es comprender que cuando hablamos de diálogo interreligioso no siempre estamos pensando en el diálogo entre especialistas o en el diálogo de la experiencia religiosa, que son dos de las cuatro formas posibles, tal y como nos muestran los documentos de la Iglesia. También el diálogo de la vida y el diálogo de las obras son formas no menos válidas de diálogo interreligioso. Es el contexto uno de los elementos fundamentales para determinar qué nivel de diálogo es el adecuado. La empresa es un lugar donde el laico está fundamentalmente presente. Como contexto no formal, es decir, no explícitamente religioso, es propicio para un diálogo interreligioso de la vida y de las obras.

Abordar el diálogo interreligioso en la empresa desde estas dos referencias implica que la centralidad se sitúa en las personas, por lo que toda reflexión referida al diálogo interreligioso desde el proyecto general de la empresa pasa por la preocupación que la empresa tiene en integrar en ese proyecto los valores y referencias esenciales de sus *stakeholders*.

El diálogo entre personas de distintas religiones a nivel de diálogo de la vida y de las obras en el contexto de la empresa no depende sólo y exclusivamente de la intencionalidad de la empresa. En este sentido cabrían dos pequeñas reflexiones: por un lado, la necesidad de que en la conciencia de los interlocutores aflore el encuentro interreligioso aún en el ámbito de la actividad empresarial; y, por otro lado, la conveniencia de aprovechar elementos propios de la dinámica de la organización para facilitar y visibilizar estos niveles de diálogo interreligioso. Por tanto, el diálogo interreligioso en la empresa es una propuesta ascendente,

dirigida a las personas, independientemente de los diálogos con los *stakeholders* en determinadas culturas y países, o de la labor social que una empresa pueda realizar en el contexto actual.

Pensar que el diálogo interreligioso puede ser un hecho en la empresa, aunque no reconocido, abre interrogantes que no dejan de ser interesantes para posteriores reflexiones: ¿qué finalidad podría tener un diálogo interreligioso explícito para la empresa?; ¿qué podría aportar este diálogo a la gestión de la diversidad cultural en un mundo cada vez más globalizado?; ¿qué posibilidades desplegaría una conexión entre el diálogo interreligioso y el diálogo intercultural, es decir, es posible que la empresa sea una nueva plataforma para el “Atrio de los Gentiles”?

6. Bibliografía

AMALADOSS, M. (1998) *El evangelio al encuentro de las culturas*, Bilbao, Mensajero.

AMALADOSS, M. (2000) *Vivir en libertad. Las teologías de la liberación del continente asiático*, Estella, Verbo Divino.

ARGANDOÑA, A. (2012) “¿Qué es y qué no es la Responsabilidad Social?”, *Occasional Paper 199*, IESE Business School.

AUBENQUE, P. (1962) *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, París, PUF.

BANON, P. (2006) *Dieu et l'entreprise. Comprendre et gérer les cultures religieuses*, París, Éditions d'Organisation.

BANON, P. (2012) “Globalisation des cultures, quelle nouvelle éthique pour l'entreprise?” En *Management et Religions. Décryptage d'un lien indéfectible*, 271–83. Cormelles le Royal, Éditions EMS.

BARTH, I (2012) *Management et Religions. Décryptage d'un lien indéfectible*, Cormelles Le Royal, Éditions EMS.

BASSET, J. C. (1999) *El diálogo interreligioso. Oportunidad para la fe o decadencia de la misma*, Bilbao, Desclée De Brouwer.

- BRISEBOIS, M. (1985) "La vocación humana es fundamentalmente religiosa. Encuentro con R. Panikkar", *Anthropos*, n° 53/54: 16–22.
- CABANES, M. (2017) "Una reflexión sobre la misión de la empresa: perspectiva financiera versus "stakeholders": INSA-ETEA, ¿en la esfera de la perspectiva "stakeholders" de la misión?", *Revista de Fomento Social*, n° 287/288: 872–887.
- CAMACHO, I. (2007) "La RSE y la Doctrina Social de la Iglesia", *Documentación Social*, 146, 79–94.
- CAMACHO, I. (2013) *Ética y Responsabilidad Empresarial*, Bilbao, Desclée De Brouwer.
- CHANLAT, J. F. (1990) *L'Individu dans l'organisation: les dimensions oubliées*, Québec, Paris, Presses de l'Université Laval, Editions Eska.
- CHANLAT, J. F. (1994) "Hacia una antropología de la organización", *Gestión y Política Pública III*, n° 2: 317–364.
- COMISIÓN COMUNIDADES EUROPEAS (2001) *Libro Verde: Fomentar un marco europeo para la responsabilidad social de las empresas*, Bruselas.
- CORNILLE, C. (2008) *The im-possibility of interreligious dialogue*, Nueva York, Crossroad Pub. Co.
- CORNILLE, C. (2011) "El papel del testimonio en el diálogo interreligioso", *Concilium*, 339, 75–86.
- DE LA TORRE DÍAZ, F. J. (2004) *Derribar las fronteras. Ética mundial y diálogo interreligioso*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.
- DHAVAMONY, M. (1972) *Evangelisation, Dialogue and Development*, Roma, Università Gregoriana Editrice.
- DUPUIS, J. (1991) *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid, Paulinas.
- DUPUIS, J. (2002) *El cristianismo y las religiones: del desencuentro al diálogo*, Santander, Sal Terrae.
- GOMEZ, P.-Y. (2012) "Religions et management: éléments pour un programme de recherche", en *Management et Religions. Décryptage d'un lien indéfectible*, 15–35. Cormelles le Royal, Éditions EMS.

- HEIDEGGER, M. (2005) *¿Qué significa pensar?* Madrid, Editorial Trotta.
- KNITTER, P. (1995) *One earth, many religions. Multifaith dialogue and global responsibility.* Maryknoll, Nueva York, Orbis Books.
- KNITTER, P. (2005) "Toward a Liberation Theology of Religions", en *The Myth of Christian Uniqueness*, 178–202. Faith Meets Faith Series, Eugene, OR: Wipf & Stock.
- MAHIEU, P. (2005) *Trabajar en equipo*, México, Siglo Veintiuno.
- MORENO, V. C. (2013) "El voluntariado desde la empresa", *Cuadernos de la Cátedra "la Caixa" de Responsabilidad Social de la Empresa y Gobierno Corporativo*, septiembre.
- NAVARRO, F. (2012) *Responsabilidad social corporativa: Teoría y práctica*, Pozuelo de Alarcón, ESIC.
- PANIKKAR, R. (2006) *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder.
- PIERIS, A. (1991) *El rostro asiático de Cristo*, Salamanca, Sígueme.
- PIERIS, A. (2001) *Liberación, inculturación, diálogo religioso. Un nuevo paradigma desde Asia*, Estella, Verbo Divino.
- PORRET, M. (2012) *Gestión de personas. Manual para la gestión del capital humano en las organizaciones*, Pozuelo de Alarcón, ESIC.
- VILLAGRÁN, G. (2016) *Teología pública. Una voz para la Iglesia en sociedades plurales*, Boadilla del Monte, PPC.

ESTUDIOS

¿Tiene cabida en la empresa el desarrollo humano integral?

Domènec Melé¹

Resumen: El desarrollo humano integral –desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres– abarca la vida entera y, por tanto, no queda excluido de la empresa. El desarrollo humano en la empresa tiene lugar por el trabajo y la convivencia dentro de la organización empresarial. Mejorar tal desarrollo es, en primer lugar, responsabilidad de cada persona, pero las condiciones de trabajo pueden favorecerlo o dificultarlo. En este contexto, los directivos de empresa, en primer lugar, tienen la responsabilidad, de no impedirlo ya sea mandando o motivando de modo contrario al verdadero desarrollo humano. Cumplido este requisito, la segunda responsabilidad es favorecerlo, de modo que se estimule el sentido de servicio y la adquisición de virtudes humanas. Esto último está relacionado con la organización del trabajo, la convivencia y la cultura organizativa y el modo de liderar.

Palabras Clave: *Desarrollo humano integral, empresa, gerencia de empresas, condiciones de trabajo.*

Fecha de recepción: 28–30 de junio de 2017².

Fecha de admisión definitiva: 21 de junio de 2018.

Does integral human development have a place in the company?

Le développement humain intégral a-t-il une place dans l'entreprise?

Abstract: The Integral human development, –development of the whole man and of all

Résumé: Le développement humain intégral –développement complet de l'homme et

¹ Titular de la Cátedra de Ética Empresarial. IESE Business School, Universidad de Navarra.

² Fecha de celebración del Simposio.

men— includes the whole life and, therefore, it does not remain excluded from the enterprise. Human development in the enterprise takes place through the work and the living together inside the managerial organization. To enhance such development is, in the first place, responsibility of each person, but the work—conditions may favor it, or make it more difficult. In this context, the enterprise's leaders, firstly, have the responsibility not to hinder it, be it ordering, or motivating in a contrary direction to the true human development. Once this requirement is accomplished, the second responsibility is to favor it, in such a way that the sense of service and the acquisition of human virtues may be stimulated. This last point is related to the labor—organization, the living together, and the organizational culture and the way of leading.

Key words: *Integral human development, enterprise, enterprises management, work—conditions.*

de tous les hommes— implique la vie dans son ensemble, et donc, aussi le monde de l'entreprise. Le développement humain dans l'entreprise a lieu par le travail et par la cohabitation au sein de l'organisation de l'entreprise. Améliorer un tel développement est, d'abord, responsabilité de chaque personne, mais les conditions de travail peuvent le faciliter ou l'entraver. Dans ce contexte, la direction de l'entreprise est, en premier lieu, responsable de ne pas l'entraver que ce soit en permettant ou en motivant le contraire du véritable développement humain. Une fois cela fait, la deuxième responsabilité est de le favoriser de telle façon à ce que le sens du service et de l'acquisition des vertus humaines soient stimulés. Ceci est en rapport avec l'organisation du travail, la cohabitation, la culture organisatrice et la façon d'être un leader.

Mots clé: *Développement humain intégral, entreprise, gestion d'entreprises, conditions de travail.*

Abreviaturas

- CA: Encíclica *Centessimus annus*, Juan Pablo II, 1991.
CDSI: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2005.
CIC: *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1997.
CV: Encíclica *Caritas in veritate*, Benedicto XVI, 2009.
DHI: Desarrollo humano integral.
DSI: Doctrina social de la Iglesia.
GS: Constitución *Gaudium et spes*, Concilio Vaticano II, 1965.
HDI: *Human Development Index*.
LE: Encíclica *Laborens exercens*, Juan Pablo II, 1981.
LS: Encíclica *Laudato si'*, Francisco, 2015.
PP: Encíclica *Populorum progressio*, Pablo VI, 1967.
QA: Encíclica *Quadragesimo anno*, Pío XI, 1931.
RN: Encíclica *Rerum novarum*, León XIII, 1891.
SRS: Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, Juan Pablo II, 1987.

I. Introducción

El desarrollo de los empleados y directivos en la empresa, a menudo, es presentado por la literatura de dirección de empresas como una necesidad para la buena marcha de la empresa. Se suele argumentar que el éxito de una empresa depende en gran medida de las capacidades, hábitos y actitudes de las personas que la componen. Con frecuencia se escucha que los trabajadores –operarios y directivos– son el activo más valioso de una empresa y, de hecho, muchos abogan por captar, formar y retener personas con talento razonando que el medio más importante para avanzar y competir. Las empresas concretan la importancia del desarrollo profesional y personal en planes de desarrollo de empleados y carreras profesionales para directivos que trabajan en la empresa.

Con el desarrollo profesional se busca potenciar sus capacidades, tenerles informados de los avances recientes en el sector y entrenarles en el uso de técnicas y medios de producción y distribución. En el desarrollo humano se ven ventajas en el modo de trabajar y relacionarse con otros, hacer frente a condiciones adversas o a situaciones imprevisibles. Estos enfoques, en último término, están orientados a mejorar el desempeño. Los costes que acarrearán los planes de desarrollo se ven como una inversión que muy posiblemente se recuperará con creces.

Esta visión utilitaria del desarrollo de empleados y directivos contrasta con otra visión del desarrollo humano enfocado en la persona en sí misma, aunque sin descartar las ventajas que tal desarrollo conlleve para la eficacia empresarial o en cualquier otra actividad. La doctrina social de la Iglesia (DSI), aunque refiriéndose a un ámbito más general, se sitúa en esta última perspectiva, como veremos en el presente trabajo, abogando por el desarrollo humano de las personas y además con carácter “integral”.

Más aún, la DSI –especialmente en la encíclica *Populorum progressio* (PP) de Pablo VI y con renovado énfasis en la *Caritas in veritate* (CV) de Benedicto XVI – insiste en invitar a todos a prodigarse para que se consolide cada vez con mayor firmeza una civilización orientada hacia la búsqueda de un desarrollo humano integral y solidario (cf. CPJP 2005, 3–4). ¿Está también la empresa incluida en este “todos” que ha de prodigarse en la búsqueda de tal desarrollo? A tenor de este texto se diría que sí, pero procurar este tipo de desarrollo no es algo generalmente aceptado en el mundo de la empresa.

Probablemente muchos coincidirían en afirmar que la familia y la escuela son instituciones adecuadas para promover un desarrollo humano integral. Pero, ¿tiene

cabida tan desarrollo en la empresa? Y, si lo tiene, ¿cómo puede la empresa facilitar este desarrollo? ¿Tiene en ello alguna responsabilidad los directivos de empresa?

El objetivo de esta comunicación es analizar estas cuestiones. Para ello, empezaremos por revisar el concepto de desarrollo humano y, más específicamente, la noción de desarrollo humano integral” (DHI) tal como lo presenta la doctrina social de la Iglesia. A continuación discutiremos en qué sentido el DHI tiene cabida en la empresa y quién tiene responsabilidad en tal desarrollo.

2. ¿Qué se entiende por “desarrollo humano”?

El término “desarrollo humano” tiene diversos significados, aunque con un fondo común. En un contexto empresarial, el desarrollo humano se ha definido como “una medición de logros de los seres humanos a través del avance del conocimiento, cambios biológicos, formación de hábitos u otros criterios que muestran cambios con el tiempo.” (*Business Dictionary* online) Esta definición incluye, pues, elementos corporales (cambios biológicos) y mentales (conocimientos y hábitos), al tiempo abre la puerta a otros contenidos.

En el ámbito socio-político internacional el desarrollo humano se presenta, en contraste con el desarrollo económico, significando valoraciones colectivas de elementos considerados como componentes básicos de este desarrollo. En este sentido y desde hace algunos años, a los índices de desarrollo económico, medidos en términos de PIB y tradicionalmente utilizados de modo exclusivo para medir el desarrollo de un país, se han añadido el Índice de Desarrollo Humano (*Human Development Index*, HDI). Este índice incluye tres conceptos básicos: salud y longevidad de vida, grado de escolarización y nivel de vida.

El HDI ha estimulado el debate sobre las prioridades de las políticas gubernamentales, más allá de lo puramente económico, mediante datos empíricos de condiciones externas. Presentar índices de desarrollo humano y no sólo económico ha sido un gran avance. Sin embargo, este índice tiene obvias limitaciones. Por una parte, es un dato “macro” de carácter estadístico que no se fija en el desarrollo de cada persona, ni pretende señalar en qué consiste tal desarrollo personal. Por otra parte, excluye factores que parecen significativos para definir el desarrollo humano de un país. Concretamente, no se refleja la pobreza, la seguridad ciudadana, las desigualdades y discriminaciones, y la participación en la vida social.

Más completo es el enfoque de las capacidades de Amartya Sen, y los subsecuentes desarrollos de Martha Nussbaum y otros, que presentan diversas dimensiones del desarrollo humano, que no detallaremos aquí por razones de brevedad. Estos enfoques han sido utilizados en estudios sobre la pobreza, psicología intercultural, filosofía moral, indicadores de calidad de vida, desarrollo participativo y necesidades básicas. Las listas presentadas son significativas, sin embargo, con frecuencia se les acusa también de ser incompletas (Alkire 2002) y, en efecto, no parece que el desarrollo humano pueda reducirse a un listado cerrado de componentes.

En su sentido etimológico “desarrollo humano” significa crecimiento o despliegue de aquello que puede considerarse genuinamente humano. Un correcto entendimiento de desarrollo humano presupone que en lo humano hay inherente una teleología con unos fines a alcanzar que orientan el crecimiento. Supone también la existencia de algo específicamente humano que lo distingue de otros seres que permite un desarrollo humano.

Al menos desde Aristóteles, muchos aceptan que ese algo propio del ser humano es la racionalidad, aunque lo humano incluye también corporeidad. El hombre –afirmaba este filósofo– posee “cierta vida activa propia del ente que tiene razón” (Aristóteles 1999 [s. IV a. C], lb 1, cap. 7, 1098a), lo cual vulgarmente se ha traducido en la conocida definición del hombre como “animal racional”, aunque más bien habría que decir: un animal que posee *logos* (razón). La razón es capacidad para indagar la realidad descubriendo la verdad que encierra y discurrir sobre ella, aunque este *logos* sea imperfecto y esté lejos de conocer toda la verdad del mundo e incluso de uno mismo. La razón tiene también cierta capacidad para descubrir la verdad de la acción, es decir, aquello que es bueno en algún aspecto particular (razón técnica): aquello que es bueno para construir una casa, por ejemplo, lo aquello otro que contribuye a la eficiencia de una organización), y también lo que es bueno en un sentido general (razón práctica): aquello que es lo más conveniente en un sentido absoluto porque contribuye a mejorar la calidad humana de quien lo realiza). La racionalidad en el comportamiento es, pues, una característica del ser humano que se perfecciona adquiriendo sabiduría, tanto para conocer la verdad (*sabiduría*) como para discernir el bien y el mal en orden a la acción (*sabiduría práctica*).

Otros autores sugieren que lo más específicamente humano es la *libertad*, que incluye auto-poseción de los propios actos y auto-determinación para decidir llevarlos a cabo; esto es, una *voluntad libre* no determinada por estímulos externos, aunque puede estar condicionada por ellos. La libertad así entendida, no excluye la razón, sino que la presupone y la utiliza para deliberar acerca de

qué es lo más conveniente decidir y hacer y, en definitiva, para un correcto uso de la libertad. A su vez, la razón no excluye la voluntad libre sino que la incluye en su orientación a la acción. La voluntad se perfecciona por las *virtudes*, que la refuerzan para actuar bien.

Podría añadirse que también la esfera de la *afectividad*, con su rico abanico de emociones y sentimientos caracteriza lo humano, en la medida en que están conectados con el conocimiento racional y la voluntad libre. Así, la angustia ante el conocimiento de una enfermedad y la esperanza de que puede ser vencida, o el sufrimiento compasivo experimentado por el dolor de una persona querida, o la alegría por haber descubierto algo valioso. También algunos animales tienen reacciones que, por analogía, con los sentimientos humanos llamamos sentimientos, pero no surgen del conocimiento racional sino sensitivo.

Particularmente humano es el amor que va más allá de la posesión del otro (*eros*), manifestando donación de lo que uno es o posee al otro (*agápe*). Puede ir impregnado de un sentimiento más a menos intenso, pero no es mero sentimiento sino amor de la voluntad, guiado por la razón. También la corporalidad es humana y, en muchos aspectos, es consistente con el carácter racional y libre del ser humano y de su afectividad. Por ejemplo, el rostro que expresa pensamientos, emociones y sentimientos, y la mano configurada para llevar a cabo operaciones complejas derivadas de la razón técnica. Aunque ideologías materialistas niegan el carácter espiritual de la razón y la voluntad libre hay buenas razones para afirmar que la racionalidad y la voluntad libre son de naturaleza inmaterial, y por tanto espiritual, aunque utilicen una base orgánica para su ejercicio. Un recto desarrollo afectivo es también parte del desarrollo humano.

Razón, libertad y afectividad tiene un carácter teleológico, y es precisamente tal teleología lo que determina el desarrollo humano. La racionalidad está orientada al conocimiento de la verdad y la voluntad a hacer el bien (aquello que nos perfecciona), mientras que la afectividad se orienta a amar a quien descubre como digno de ser amado. El cuerpo humano tiene también una teleología, marcada en su desarrollo biológico que sigue leyes físicas, aunque ciertos aspectos de la corporeidad puede también desarrollarse por influencia de la voluntad (p. e., desarrollando habilidades manuales).

El florecimiento o desarrollo humano indica aquello que lleva a plenitud lo humana y que orienta el desarrollo. De acuerdo con lo dicho anteriormente está relacionado con las capacidades humanas superiores: conocer la verdad (razón) y amar y hacer el bien (voluntad y afectividad). Este conocimiento incluye reconocer el valor

intrínseco de las personas aquello Trascendente que da sentido último a la vida humana. Para la fe cristiana ese Trascendente es un ser Personal que llamamos Dios: un ser que ama y es digno de ser amado y que, en un determinado momento histórico, se ha hecho hombre en Jesucristo.

En definitiva, el desarrollo humano consiste en mejorar el conocimiento profundo de Dios y de las personas humanas y la capacidad de tratarlas como corresponde, que se traduce en amar a Dios y a las demás personas como bien propio. Para ello son de gran relevancia la sabiduría y las virtudes, hábitos que contribuyen a la excelencia humana y que, de uno u otro modo, hacen posible la donación a los demás (*agápe*). Las virtudes fortalecen la razón y la voluntad y por ello contribuyen decisivamente al desarrollo humano.

El desarrollo humano es una necesidad radical del ser humano. Todos los seres vivos necesitan crecer y la teleología biológica lo lleva a cabo contando con los nutrientes que necesitan y que toman de su entorno natural. De otro modo, mueren o quedan en un estado raquíptico diverso de lo que exige su naturaleza. Las personas necesitan también desarrollarse, pero no sólo en lo biológico. Racionalidad, libertad y afectividad exigen crecimiento en el conocimiento de la verdad y del bien, en la capacidad volitiva para actuar bien (virtudes) y en la calidad humana de los afectos. De otro modo, habría un crecimiento anquilosado o incluso una erosión en humanidad, como ocurre en las personas que actúan en la vida sin rumbo ni sentido, o con guías equivocadas, con malos hábitos o adicciones que limiten su capacidad de actuar bien.

A la necesidad radical de desarrollo humano le siguen otras necesidades exigidas por la condición humana: necesidades materiales (exigidas por la corporeidad), cognitivas (facilitadoras del acceso al conocimiento), operativas (promoción de capacidades técnicas y morales) y afectivas (facilitadoras del afecto recíproco con los demás).

3. El concepto de “Desarrollo Humano Integral” en la DSI

La DSI no se aleja de la concepción del desarrollo humano como crecimiento en el conocimiento de la verdad y en la capacidad para amar a Dios y a los demás, del cual participa en alguna medida la corporeidad.

En primer lugar, la DSI pone gran cuidado en diferenciar el desarrollo económico y el desarrollo humano, añadiendo que este último ha de ser integral. En este sentido,

Pablo VI afirmaba: “El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre.” (PP 14). Una definición adoptada por Benedicto XVI, para quien desarrollo humano integral es también “desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres” (CV 8, 18) o, en otras palabras, el desarrollo de las personas y de los pueblos (cf. CV 52, 53, 54).

Dos elementos concurren en la idea de “integral”. Uno es que se refiera a “todos” los hombres, sin exclusión alguna, y de “todo el hombre”, es decir del hombre completo. Vamos a detenernos en ellos, empezando por éste último.

3.1. Desarrollo de “todo el hombre”

En relación a “todo el hombre”, desarrollo humano integral debe tomar en consideración el carácter unitario del ser humano, que incluye corporalidad, capacidades psíquicas –como memoria, diversas formas de inteligencia–, así como las capacidades espirituales orientadas al conocimiento abstracto –razón– y al actuar guiado por la razón, auto–poseído y auto–determinado – la voluntad.

El carácter unitario de la persona es parte esencial de la DSI: el hombre es un “todo”; “cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad” (GS, 3); no una dualidad “cuerpo–mente”, sino “una unidad de cuerpo y alma” (GS 14). Esta base antropológica es clave para el desarrollo humano *integral* de cada persona. Ese carácter unitario de la persona es subrayado por Benedicto XVI al señalar que “el auténtico desarrollo del hombre concierne de manera unitaria a la totalidad de la persona en todas sus dimensiones.” (CV 11).

El desarrollo integral de cada persona incluye aspectos materiales, pero ha de considerar también, y muy especialmente, la naturaleza espiritual del hombre y su apertura a la trascendencia. Benedicto XVI se refiere al carácter espiritual de la persona y a la importancia del progreso espiritual como parte esencial del desarrollo.

El desarrollo debe abarcar, además de un progreso material, uno espiritual, porque el hombre es «uno en cuerpo y alma» (GS 14), nacido del amor creador de Dios y destinado a vivir eternamente (CV 76).

En este desarrollo el progreso espiritual es primordial.

La criatura humana, en cuanto de naturaleza espiritual, se realiza en las relaciones interpersonales. Cuanto más las vive de manera auténtica, tanto más madura también en la propia identidad personal. El hombre se valoriza no aislándose sino poniéndose en relación con los otros y con Dios (CV, 53).

El ser humano –añade el Papa– se desarrolla cuando crece espiritualmente, cuando su alma se conoce a sí misma y la verdad que Dios ha impreso germinalmente en ella, cuando dialoga consigo mismo y con su Creador. Lejos de Dios, el hombre está inquieto y se hace frágil (CV, 76).

Se pone, pues, de relieve la importancia de buscar la verdad y de una recta orientación de la “relación” derivada de la condición personal del hombre (CV, 53) para un auténtico desarrollo humano. Además de la relación con Dios, la relación con los demás contribuye a la propia perfección en la medida en que implica donación. Como señala un celebrado texto del Concilio Vaticano II, el hombre “no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás.” (GS 24). En efecto, el amor generoso a los demás, contribuye a la propia excelencia.

La importancia de lo espiritual en el desarrollo humano había ya sido puesta de relieve por Juan Pablo II al afirmar que

un desarrollo no solamente económico se mide y se orienta según esta realidad y vocación del hombre visto globalmente, es decir, según un propio parámetro interior. Este, ciertamente, necesita de los bienes creados y de los productos de la industria, enriquecida constantemente por el progreso científico y tecnológico. Y la disponibilidad siempre nueva de los bienes materiales, mientras satisface las necesidades, abre nuevos horizontes (...) Mas para alcanzar el verdadero desarrollo es necesario no perder de vista dicho parámetro, que está en la naturaleza específica del hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza (SRS, 29).

En esta naturaleza específica del hombre se incluye la capacidad humana de deliberar y actuar con libertad, pero también los afectos y la corporeidad que, de algún modo, participan de la espiritualidad de la persona. En efecto, el cuerpo es humano precisamente porque está animado por el alma espiritual y por ello participa también de la condición de “imagen de Dios” (CIC, 364).

El desarrollo de aspectos particulares incluidos en el ser humano puede contribuir al desarrollo humano integral en la medida en que no impidan el crecimiento espiritual o aun lo fortalezcan. Así desarrollar la musculatura o adquirir pericia en la práctica de algún deporte puede contribuir al desarrollo humano integral, si no perjudica otros aspectos más valiosos y, en términos positivos, contribuye a un mejor ejercicio de la mente y de la voluntad. Tal puede ser el caso de muchos deportes –aunque no siempre– si contribuyen a un mejor ejercicio de la razón –*mens sana in corpore sano*, decían los antiguos– y fomenten buenos hábitos en la voluntad (cooperación con otros, generosidad, etc.). Aprender a tocar algún instrumento, suele ayudar a fomentar el sentido estético, aprender a manejar programas de

ordenador, el sentido lógico y aprender a gestionar actividades de voluntariado, el sentido de servicio a los demás.

3.2. El desarrollo de “todos los hombres”

Mientras la expresión desarrollo de “todo el hombre”, como hemos visto, entraña una exigencia personal, al hablar de “todos los hombres” se alude a un objetivo social: poner los medios para que el desarrollo de “todo el hombre” alcance a “todos los hombres”. De modo más específico, el desarrollo humano de una comunidad abarca a todos quienes forman parte de ella. Estas comunidades pueden ser pequeñas, como la familia o una pequeña empresa, pero también alcanza a las grandes corporaciones, que son comunidades con vínculos internos y metas comunes. Hay también comunidades nacionales y supranacionales.

El desarrollo de las personas que forman una comunidad es bien común de la misma. La comunidad contribuye a este desarrollo mediante condiciones exteriores que lo facilitan. Estas condiciones afectan a elementos materiales, culturales, organizativos y morales. En un país es bien común, entre otros muchos elementos, el que se facilite el acceso a la vivienda, la educación y a la asistencia sanitaria; el que hay trabajo y medios para ganarse la vida, un medio ambiente limpio y saludable; que exista respeto por las personas y los derechos humanos, justicia y paz social, un gobierno responsable que trabaje por el bien de todos, un sistema jurídico y garantista y una cultura de solidaridad y cooperación.

Cabe pensar que también la empresa puede crear condiciones para el bien común y, en definitiva, favorecedoras del desarrollo de que quienes forman la comunidad-empresa. A Volveremos sobre este tema más adelante.

4. ¿Desarrollo humano integral en la empresa?

Como ha indicado en la introducción, en la empresa suele hablarse de “crecimiento personal” (*personal growth*) y desarrollo profesional (*professional development*), prestando atención a lo que resulta favorable para un buen desempeño empresarial. Se lleva a cabo con planes concretos y diversos estudios psicológicos tratan de medir algunos aspectos específicos de crecimiento personal, por ejemplo, la iniciativa (Robitschek et. al. 2012).

También se ha prestado atención a la auto-realización o actualización de potencialidades de los empleados con un marcado carácter subjetivo. Entró en la literatura empresarial con el descubrimiento y valoración de necesidades en el ser humano (Maslow 1943, 1970) y con vistas a la motivación. En particular, Maslow habla de la necesidad de "auto-actualización" (*self-actualization*) definida por este autor como "El deseo de realización personal, es decir, la tendencia de que el individuo se realice en lo que es potencialmente" (*the desire for self-fulfillment, namely the tendency for him [the individual] to become actualized in what he is potentially*)" Maslow ve la auto-actualización como deseo para lograr lo que cada uno ambiciona más que como una llamada a desarrollar las capacidades que uno tiene como ser humano y como persona, que es lo propio del DHI propuesto por la DSI. También la psicología actual ve el "auto-actualización" o "auto-realización" como deseo para desarrollar potencialidades deseadas (Gleitman et al. 2004).

La voluntad subjetiva de auto-realización puede coincidir, o no, con el desarrollo humano en aquello que es perfeccionamiento o florecimiento humano, dependiendo de cada persona. La pregunta es si además de procurar crecimiento personal y profesional con vistas a mejorar la motivación y la eficacia, el desarrollo humano integral tiene también cabida en la empresa.

Para responder a esta cuestión, lo primero que conviene señalar es que el desarrollo humano *de todo el hombre* es un proceso vital y, por tanto, todas las facetas de la vida humana pueden contribuir, en un sentido o en otro, a tal proceso. Esto incluye la vida en la empresa y, en muchos casos, en mayor extensión que en otros ámbitos, dada la elevada proporción de tiempo de vida consciente que la mayoría de personas pasan en una empresa o en otros ámbitos profesionales en cierto modo asimilables a la empresa.

Hay aspectos del desarrollo personal cuyo ámbito más propio es la familia, la escuela o la comunidad religiosa, que la empresa. No obstante, sin ser tan amplio, el desarrollo en la empresa entraña cierto sentido comprensivo ya que incluye, como mínimo, desarrollo profesional –por lo menos, aprendido por la propia actividad y a veces también con educación externa– y diversos aspectos de desarrollo humano, generado por la convivencia empresarial y la voluntad personal de mejora. Pueden incluir, por ejemplo, aumento del sentido de cooperación, desarrollo de nexos relacionales, una mayor valoración del trabajo y mejora de la voluntad de servir a los demás.

El desarrollo humano en la empresa es "integral" en el sentido de que es "unitario", es decir, abarca a toda la persona. El desarrollo humano contribuye al

desarrollo profesional, ya que este último no es una mera adquisición de técnicas y habilidades sino que también requiere hábitos humanos de gran relevancia profesional (responsabilidad, veracidad, fiabilidad, etc.). A su vez, el desarrollo profesional exige esfuerzo (concentración, estudio, diligencia, etc.) que contribuyen al desarrollo humano. En otras palabras, el desarrollo humano y el desarrollo profesional se integran y se complementan mutuamente. Esta influencia recíproca ha sido ya advertida por algunos al señalar que el desarrollo personal (aunque medido en sentido subjetivo) tiene una influencia en el desarrollo profesional, especialmente en la sociedad del conocimiento y viceversa (Hafer and Sirgy 1983; Wacowska 2014).

La respuesta a la cuestión formulada inicialmente de si el desarrollo humano integral tiene o no cabida en la empresa, debe ser afirmativa. El desarrollo humano integral es posible en la empresa si hay una voluntad por parte de cada persona y no hay factores organizacionales suficientemente fuertes que lo impidan. Más aún, como veremos más abajo, la empresa puede favorecerlo.

5. Desarrollo humano integral en la empresa: responsabilidad personal e institucional

La DSI presenta el desarrollo humano integral como una llamada a cada persona y responder a esta llamada incumbe a cada uno. En otras palabras, cada persona tiene la responsabilidad de crecer en humanidad –en aquello que le caracteriza como ser humano–. En efecto, como escribe Benedicto XVI,

todos los hombres perciben el impulso interior de amar de manera auténtica; amor y verdad nunca los abandonan completamente, porque son la vocación que Dios ha puesto en el corazón y en la mente de cada ser humano (CV 1).

Esta intuición humana es perfeccionada desde la fe:

Jesucristo purifica y libera de nuestras limitaciones humanas la búsqueda del amor y la verdad, y nos desvela plenamente la iniciativa de amor y el proyecto de vida verdadera que Dios ha preparado para nosotros (CV 1).

La DSI pone el acento en las personas más que en las instituciones en el logro del DHI, aunque sin desmerecer la influencia de las instituciones. De modo inequívoco, Benedicto XVI refiriéndose al DHI afirma: “ninguna estructura puede garantizar dicho desarrollo desde fuera y por encima de la responsabilidad humana” (CV 17). En otro lugar hace notar que a lo largo de la historia se ha creído con frecuencia que

la creación de instituciones bastaba para garantizar a la humanidad el ejercicio del derecho al desarrollo, depositado una confianza excesiva en dichas instituciones, casi como si ellas pudieran conseguir el objetivo deseado de manera automática.

En realidad –añade–, las instituciones por sí solas no bastan, porque el desarrollo humano integral es ante todo vocación y, por tanto, comporta que se asuman libre y solidariamente responsabilidades por parte de todos (CV 11).

La primacía de la persona no excluye las instituciones que juegan también un gran papel en el DHI. Dicho esto, conviene que nos fijemos en la empresa como institución social, la cual pueden contribuir en sentido positivo o negativo al DHI de las personas que la integran. El desarrollo de las personas involucradas en la empresa puede considerarse parte de la finalidad de la empresa, al menos si aceptamos que

finalidad de la empresa no es simplemente la producción de beneficios, sino más bien la existencia misma de la empresa como comunidad de hombres que, de diversas maneras, buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera (CA 35).

El desarrollo humano integral, como hemos visto, es una necesidad fundamental y, por tanto, no debe ser excluido de la finalidad de la empresa en relación con las personas involucradas en ella.

Desde esta perspectiva, surgen dos exigencias de justicia por parte la empresa en relación con el DHI de quienes forman parte de ella. La primera y más elemental es no impedir tal desarrollo; la segunda, fomentarlo. De ello nos ocuparemos a continuación.

5.1. No impedir el DHI

Las personas tiene el deber de desarrollarse y el correspondiente derecho a que se respeta tal deber. Por tanto, no impedir el desarrollo humano integral es una exigencia de justicia

El desarrollo humano en la empresa se puede impedir con acciones mandatarias o persuasivas que corrompan las personas. Por ejemplo, involucrándolas en fraudes o sobornos o mediante presiones organizativas para obtener resultados “como sea”, incluyendo actuaciones poco rectas. También con ejemplos negativos desde la dirección o fomentando valores negativos por parte de quienes lideran la empresa o mediante unas condiciones de trabajo en las cuales es muy difícil el desarrollo

de virtudes. Otro modo de impedir el desarrollo es la adopción de políticas o prácticas intolerantes ante la voluntad de vivir la religión o la espiritualidad en el puesto de trabajo.

Las condiciones de trabajo, el ambiente laboral y la cultura organizativa puede condicionar también el comportamiento de las personas y, en definitiva, su desarrollo. En 1931, Pío XI se hacía eco de la influencia de las condiciones de trabajo de las fábricas de los años 1920, con serios problemas de higiene y de promiscuidad, aparte de prolongados horarios de trabajo que dificultaban la debida atención a la familia. Escribía: “de las fábricas sale ennoblecida la materia inerte, pero los hombres se corrompen y se hacen más viles” (QA 135). Por el contrario, un clima laboral y una cultura que invite a actuar con integridad y fomenten el servicio a los demás pueden facilitar el desarrollo en la empresa.

Un ambiente favorable de respeto a la ley moral natural facilita el desarrollo humano. Hay, en este sentido, una ecología humana que favorece el DHI. Como ha escrito el Papa Francisco,

la ecología humana implica algo muy hondo: la necesaria relación de la vida del ser humano con la ley moral escrita en su propia naturaleza, necesaria para poder crear un ambiente más digno (LS 155).

San Juan Pablo II también exhorta a “salvaguardar las condiciones morales de una auténtica ecología humana” (CA 38) y a prestar la debida atención a una “ecología social” del trabajo (cf. *ibídem*), aludiendo, sin duda a las condiciones sociales del ámbito laboral que facilitan o desfavorecen el desarrollo de las personas que allí trabajan.

5.2. Fomentar el DHI

Fomentar el desarrollo es una exigencia de responsabilidad solidaria con los empleados y otras personas involucradas en la organización. En último término, es también una exigencia de justicia entendida en sentido amplio.

Aparte de la exigencia ética de no impedir el desarrollo humano integral de las personas, existe también la responsabilidad de fomentarlo. Es una exigencia de responsabilidad solidaria con los empleados y otras personas involucradas en la organización. En último término, es también una exigencia de justicia entendida en sentido amplio.

Más allá de la exigencia moral, promover el desarrollo de empleados y directivos es un modo de favorecer la empresa. En el argot empresarial se ha acuñado conceptos como “capital social” (talentos humanos que contribuyen a mejorar los resultados) y “capital social” (vínculos sociales que disminuyen los costes de coordinación) relacionables con el desarrollo humano. y, muchos aceptan hoy que el desarrollo humano de los empleados y directivos es relevante para la empresa, y entienden que “el desarrollo humano puede ayudar a una empresa a gestionar personal, comercializar y vender productos, o negociar el comercio internacional.” (*Business Dictionary online*).

Hay muchos factores de bien común en la empresa que pueden favorecer el desarrollo humano de los empleados. Un liderazgo y una cultura empresarial que fomente la cooperación y el espíritu de servicio es uno de ellos. Otro factor importante para el desarrollo humano en la empresa es la ejemplaridad de los altos directivos, la cual es estimulante para el buen comportamiento de los empleados.

No menos importante para el desarrollo de los empleados en la empresa son el diseño del puesto de trabajo y la organización de la producción. El desarrollo humano se ve favorecido aplicando criterios de participación y subsidiariedad, que permiten aportar los propios talentos en mayor medida en unas estructuras dónde el empleado no sea más que un elemento pasivo (Melé 2005). Con gran clarividencia, Benedicto XVI ha señalado que “la subsidiariedad respeta la dignidad de la persona, en la que ve un sujeto siempre capaz de dar algo a los otros” (CV 57). Y, por tanto, de desarrollarse aportando lo que uno tiene.

La calidad en el trato humano en la empresa puede fomentar el desarrollo, al tiempo que la falta de respeto, la indiferencia y la injusticia pueden dificultarlo. En este sentido procurar el desarrollo se sitúa en el nivel más alto de “calidad humana en el trato” dentro de las organizaciones (Melé 2014).

Una adecuada red de interrelaciones puede también ayudar a desarrollar habilidades y a crecer como persona, empleado, emprendedor y en capacidad para hacer negocios. Como señala Venkatesan (2017), la creación de redes ayuda a establecer amistades fuertes y confiables y conexiones con personas expertas y con una experiencia rica y variada. Actividades complementarias, como el voluntariado empresarial, pueden ayudar a mejorar la sensibilidad ante las necesidades de los demás y desarrollar el sentido de servicio (Wacowska 2014).

6. Conclusión

El desarrollo humano integral es una llamada a cada persona; abarca la vida entera y, por tanto, también la vida en la empresa. En este breve ensayo, hemos defendido que el desarrollo humano integral –desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres– es posible en la empresa.

Todos quienes forman parte de la empresa están llamados a desarrollarse en su actividad dentro de la organización empresarial. Sin embargo, reconocer esta realidad y más aún favorecer tal desarrollo en la empresa puede parecer extraño para muchas concepciones todavía dominantes en la empresa. Más sorprendente aún puede ser presentar responsabilidades directivas en relación con el del DHI, a menos que se pueda demostrar la contribución del DHI a la cuenta de resultados, lo cual, por cierto, no es en absoluto inverosímil. Esta visión responde a la idea de que la finalidad de la empresa es obtener ganancias proporcionando bienes y servicios, sin más. Pero, considerar sólo la eficacia productiva y las ganancias es una visión muy pobre de la empresa. La actividad de la empresa afecta a los empleados, y a otros grupos implicados, y este impacto entraña responsabilidad.

La empresa ha de producir y crear riqueza, pero, de acuerdo con la DSI,

la finalidad fundamental de esta producción no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas (GS 64).

Y, en este “servicio del hombre” ocupan un lugar destacado quienes trabajan en la empresa, los cuales pueden mejorar su desarrollo humano a través de su actividad productiva y en la convivencia empresarial o pueden empeorarlo. Eso es, en primer lugar, responsabilidad de cada persona, pero también afecta a quienes dirigen la empresa y, de otros modo, a quienes forman parte de la comunidad–empresa.

Como hemos tratado de señalar, la responsabilidad de los directivos empresariales en relación con el DHI consiste, en primer lugar, en no impedirlo y, en términos positivos, en favorecerlo; la empresa cuenta con medios para ellos que incluyen la organización, el trato humano, la cultura empresarial y el liderazgo.

7. Referencias

BENEDICTO XVI (2009) Encíclica *Caritas in veritate*. Disponible en www.vatican.va

FRANCISCO (2015) Encíclica *Laudato si'*.

Catecismo de la Iglesia Católica (1997).

CONCILIO VATICANO II (1965) Constitución *Gaudium et spes*.

GLEITMAN, H., FRIDLUND, A. J. y DANIEL, R. (2004) *Psychology*. Nueva York: Norton & Company.

HAFFER, J. y SIRGY, M. J. 1983) "Professional Growth Versus Personal Growth of Salespeople: A General Systems Model", *Journal of Personal Selling & Sales Management* 3:2, 22–31.

JUAN PABLO II (1981) Encíclica *Laborens exercens*.

— (1987) Encíclica *Sollicitudo rei socialis*.

— (1991) Encíclica *Centessimus annus*.

LEÓN XIII (1891) Encíclica *Rerum novarum*.

MASLOW, A. H. (1943) "A Theory of Human Motivation", *Psychological Review* 50, 370–96.

— (1970) *Motivation and personality*. Nueva York: Harper & Row, Publishers, Inc.

MELÉ, D. (2005) "Exploring the Principle of Subsidiarity in Organizational Forms", *Journal of Business Ethics* 60:3, 293–305.

— (2014) "Human Quality Treatment: Five Organizational Levels", *Journal of Business Ethics* 120: 457–471.

PABLO VI (1967) Encíclica *Populorum progressio*. Disponible en www.vatican.va.

PIO XI (1931) Encíclica *Quadragesimo anno*.

PCJP (Pontificia Comisión Justicia y Paz) (2005) *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* (Madrid/Barcelona: BAC/Planeta). Disponible también en www.vatican.va

ROBITSCHKEK, C., ASHTON, M. W., SPERING, C. C., GEIGER, N., BYERS, D., SCHOTTS, G. C. y THOEN, M. A. (2012) "Development and Psychometric Evaluation of the Personal Growth Initiative Scale-II", *Journal of Counseling Psychology* 59:2, 274-87.

VENKATESAN, R. (2017) "People Matter: Networking and Career Development", *IUP Journal of Soft Skills* 11:1, 7-15.

WACOWSKA, A. (2014) "Personal growth and key competences indispensable for professional career development in a knowledge-based-society", *Polish Journal of Management Studies* 9, 265-74.



ESTUDIOS

La solidaridad cristiana: modelo ético propuesto por el magisterio pontificio posconciliar

Juan María de Velasco Gogenola¹

Resumen: Este artículo presenta a la solidaridad como paradigma en el que situar la ética cristiana a partir de los pronunciamientos del magisterio pontificio de los últimos cincuenta años. Desde este horizonte de comprensión, se estudian y se analizan las distintas formas en que se configura y se despliega la solidaridad en cuanto concepto ético. Así, se concibe como valor, deber, virtud y principio moral. Consecuentemente, desde este entramado de nociones en las que se estructura y desarrolla el canon solidario, fundamentado en las virtudes teologales, los Papas ofrecen su propuesta de transformación social en sintonía con el anuncio de la Buena Nueva Evangélica. Desde esta perspectiva, los Pontífices urgen en su llamada a la conversión para alcanzar una convivencia reconciliada y en paz de todo el género humano, para que cualquier persona pueda vivir dignamente hasta en el último confín de la Tierra.

Palabras clave: *Solidaridad, magisterio, Pontífices, ética y paz.*

Fecha de recepción: 28–30 de junio de 2017².

Fecha de admisión definitiva: 21 de junio de 2018.

¹ Universidad de Deusto (Bilbao).

² Fecha de celebración del Simposio.

Christian solidarity: ethical model proposed by the pontifical post-conciliar magisterium

Abstract: This article presents solidarity as a paradigm in which to situate Christian ethics grounded on the statements of the Pontifical Magisterium from the last fifty years. With this argument as basis, the different ways to establish and reveal solidarity as an ethical concept are studied and analysed. Therefore, it is conceived as a value, duty, virtue and moral principle. As a result, it is from this network of concepts, and based on theological virtues, that the canon of solidarity is structured and developed, and thus, Popes offer their proposal of social transformation in line with the announcement of the Evangelical Good News. From this perspective, Pontiffs urge, in their call to conversion, to achieve a reconciled coexistence and peace for mankind, so that anyone can live with dignity in any part of the Earth.

Key words: *Solidarity, magisterium, Pontiffs, ethics, peace.*

La solidarité chrétienne: un modèle éthique proposé par le magistère pontifical postconciliaire

Résumé: Cet article considère la solidarité comme le paradigme dans lequel placer l'éthique chrétienne à partir des déclarations du magistère pontifical dans les dernières cinquante années. À partir de cet horizon de compréhension, sont étudiées et analysées les différentes formes qui configurent et déploient la solidarité en tant que concept éthique. Ainsi, elle est conçue comme valeur, devoir, vertu et principe moral. En conséquence, depuis ce réseau complexe de notions dans lequel se structure et se développe le canon solidaire, fondement des vertus théologiques, les Papes offrent une proposition de transformation sociale en accord avec l'annonce de la Bonne Nouvelle Évangélique. Dans cette perspective, les Pontifes appellent à la conversion pour arriver à une convivialité réconciliée et en paix avec tout le genre humain, afin que n'importe quelle personne puisse vivre dignement partout sur Terre.

Mots clé: *Solidarité, magistère, Pontifes, éthique et paix.*

I. Introducción

Desde el siglo XIX la solidaridad comenzó a extenderse como paradigma ético, a partir de los planteamientos ideológicos defendidos por el socialismo utópico y como alternativa a la virtud de la caridad cristiana. En apenas dos siglos de existencia, este canon moral se ha desarrollado de forma extraordinaria desde doctrinas y ámbitos muy diversos. Incluso desde el cristiano, contra el que surgió, ya que aquellas corrientes de pensamiento, cuna de su origen, consideraban que los fundamentos religiosos estaban trasnochados por estar fundados en criterios precientíficos y mitológicos. Fue en el año 1939, en la encíclica *Summi pontificatus* del Papa Pío XII, cuando apareció por vez primera el término solidaridad en un documento del magisterio pontificio para denunciar:

[...] el olvido de aquella ley de mutua solidaridad y caridad humana impuesta por el origen común y por la igualdad de la naturaleza racional en todos los hombres, sea cual fuere el pueblo a que pertenecen, y por el sacrificio de la redención, ofrecido por Jesucristo en el ara de la cruz a su Padre celestial en favor de la humanidad pecadora³.

El Papa Pacelli la propuso como “ley humana”, es decir, como pauta, fundada en la Ley Natural, que exige un compromiso y un respeto con una determinada causa que, en aquel caso determinado, era la paz. No resulta baladí que en la aparición inaugural del término solidaridad en un documento eclesial, lo hiciese junto a la caridad, precisamente, su oponente de otras épocas, en orden a ser el canon sobre el que establecer y organizar social y éticamente las relaciones humanas. Desde entonces hasta el momento presente, a partir de las propuestas y de los planteamientos del magisterio pontificio, forma parte del patrimonio argumentativo de la Doctrina Social de la Iglesia que, en el trascurso de los años, se ha materializado en precisas formulaciones que dan coherencia y firmeza a una teoría ética basada en criterios solidarios. Este es el estudio que se realizará a continuación, precisando los conceptos y las características que, desde las enseñanzas vaticanas de los últimos cincuenta años, configuran a esta ética de la solidaridad. Por otra parte, son los mismos Pontífices quienes la demandan con insistencia y premura:

Hoy más que nunca, la interdependencia tecnológica, social y política exige urgentemente una ética de solidaridad (cf. Juan Pablo II, Sollicitudo rei socialis, 38), que aliente a los pueblos a trabajar juntos por un mundo más seguro y un futuro que se base cada vez más en los valores morales y en la responsabilidad en una dimensión global⁴.

El punto de partida de esta ética cristiana de la solidaridad debe situarse en las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), tal y como aparece reflejado en los documentos pontificios, ya que constituyen los pilares sobre los que se asienta y se comprende, en cuanto disciplina teológica que estudia la valoración moral de la actividad humana. Por tanto, desde este horizonte de comprensión se realizarán las reflexiones que se expondrán a continuación. Desde esta perspectiva, se entenderán las ideas y las apreciaciones éticas que se hagan respecto de la solidaridad. Metodológicamente, el marco teórico de la exposición no seguirá el orden cronológico en el que han aparecido en las reflexiones y enseñanzas de los

³ Pío XII (1939) carta encíclica *Summi Pontificatus* (20 de octubre), 28. http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html.

⁴ FRANCISCO (2014) *Mensaje a la Conferencia sobre el impacto humanitario de las armas atómicas* (7 de diciembre). http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/pontmessages/2014/documents/papafrancesco_20141207_messaggio-conferenza-vienna-nucleare.html.

Papas, ya que, sistemáticamente, el relato se desarrollará en función del progreso argumentativo que viene exigido por el propio discurso.

Por tanto, desde este marco teológico, que, a la luz del Evangelio, jerarquiza y ordena los principios axiológicos y antropológicos de la realidad humana, se estructurará la moralidad de todas las relaciones que pueda establecer la persona en su existencia terrenal. De ahí que la primera apreciación que se realice de la solidaridad será aquella que la define como valor humano y moral.

2. La solidaridad: valor humano y valor moral

2.1. El valor humano solidario

En primer lugar, la solidaridad es un valor humano que configura primigenia y cualitativamente a la persona con anterioridad al ejercicio de su libertad; es una realidad premoral que indica la forma de ser y de estar del ser humano en el mundo:

[...] antes que una "decisión" o una "virtud" es una condición que le corresponde a la existencia humana y cristiana. Como dice L. Boff, la solidaridad ha de ser entendida 'no sólo como virtud' que refuerza los lazos entre las personas, sino como realidad fundamental de la existencia humana, que es siempre coexistencia, colaboración con los otros y construcción común de la historia⁵.

En este orden de cosas, en la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II aparece la explicación que fundamenta el origen y el sentido del valor solidario humano a partir de la acción creadora de Dios, que

Desde el principio los hizo hombre y mujer (Gen 1, 27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás⁶.

Desde esta perspectiva creyente de la realidad, es una "cualidad" que impulsa para llegar a ser en plenitud, a quien ya es "ontológicamente" "imagen de Dios" y "ser digno".

⁵ VIDAL, M. (1992) "Ética de la solidaridad", *Moralia* 14, 348.

⁶ CONCILIO VATICANO II (1965) Constitución pastoral *Gaudium et spes* (7 de diciembre), 12. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

Estas razones permiten considerar a la solidaridad por sí misma valiosa y significativa, con independencia de cualquier apreciación ética, ya que constituye uno de los “soportes vitales” sobre los que se desarrolla y realiza la actividad humana en cuanto humana. Así, Juan Pablo II, creía que era uno de los pilares en los que se sustentaba la base de una moral objetiva que garantizase una paz duradera y estable, porque si no se “fundamentada sobre los valores de la dignidad humana y de la solidaridad entre todos los hombres, es a menudo ilusoria”⁷. En este sentido, afirmaba que “son valores, por tanto, que ningún individuo, ninguna mayoría y ningún Estado nunca pueden crear, modificar o destruir, sino que deben sólo reconocer, respetar y promover”⁸. El Papa Benedicto XVI, ahondando en esta reflexión, afirmaba que era una necesidad redescubrir “la sobriedad y la solidaridad, como valores evangélicos y al mismo tiempo universales”⁹ para erradicar la pobreza. Estas apreciaciones del magisterio romano, permiten defender, a partir de los argumentos dados, que la solidaridad es un valor que contribuye a estructurar constitutivamente al ser humano como sujeto moral, capaz de afrontar los avatares de la vida en cuanto que se comprende como hijo de Dios y ser digno.

2.2. El valor moral solidario

Es incuestionable que, a lo largo de los siglos, en infinidad de ocasiones, se han violado con fines espurios, la dignidad y los derechos fundamentales de millones de personas. Sin duda, en la historia de la humanidad, ha sido y es una constante que perdura hasta el momento presente, originando calamidades y desastres de todo tipo. Casi finalizada la segunda década del tercer milenio, toda esta serie de depravaciones constituye para la ética cristiana solidaria un reto y un deber ineludible que debe afrontar con decisión y urgencia, para ser fiel al mensaje de Cristo. El Papa Francisco, haciéndose eco de esta dramática realidad en la encíclica *Laudato si'*, sostenía que:

las condiciones actuales de la sociedad mundial, donde hay tantas inequidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos, el principio del bien común se convierte inmediatamente, como lógica e ineludible consecuencia, en

⁷ JUAN PABLO II (1995) *Carta encíclica Evangelium vitae* (25 de marzo), 70. http://w2.vatican.va/content/john-paulii/es/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_25031995_evangelium-vitae.html

⁸ *Ibíd.*, 71.

⁹ BENEDICTO XVI (2010) Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini* (30 de septiembre), 107. http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/es/apost_exhortations/documents/hf_benxvi_exh_20100930_verbum-domini.html

*un llamado a la solidaridad y en una opción preferencial por los más pobres... exige contemplar ante todo la inmensa dignidad del pobre a la luz de las más hondas convicciones creyentes. Basta mirar la realidad para entender que esta opción hoy es una exigencia ética fundamental para la realización efectiva del bien común*¹⁰.

Todos estos inicuos episodios que, día a día, padece, desde una trágica situación de inseguridad y fragilidad, una gran parte de la población del mundo, ponen de manifiesto una triste realidad que demanda acciones concretas desde muy diversos ámbitos, para remediar dichos estados de precariedad. Ahí, la solidaridad adquiere entidad ética, porque establece un vínculo indisociable entre la persona, en cuanto sujeto moral, es decir, en cuanto conciencia moral que decide de forma consciente, libre y responsable y el ser humano en estado de necesidad y que precisa ser socorrido. En esos casos es cuando el valor humano, ante la penuria ajena, se convierte en valor moral y surge un deber que de forma incuestionable exige ser atendido. Así, el Papa Pablo VI en la encíclica *Populorum progressio* recordaba que,

*[...] la humanidad avanza por el camino de la historia. Herederos de generaciones pasadas y beneficiándonos del trabajo de nuestros contemporáneos, estamos obligados para con todos y no podemos desinteresarnos de los que vendrán a aumentar todavía más el círculo de la familia humana. La solidaridad universal, que es un hecho y un beneficio para todos, es también un deber*¹¹.

Del mismo modo, el Papa Juan Pablo II, en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, insistía de forma imperiosa en la obligación moral de satisfacer las carencias del prójimo con determinación y solidaridad. Recurría a las mismas argumentaciones que utilizó Pablo VI en la encíclica *Populorum progressio*, para subrayar, una vez más, la validez que tenía este criterio ético. Lógicamente, hacía referencia a los postulados defendidos por la antropología cristiana, que conciben a cualquier mujer u hombre, individual y comunitariamente, involucrados y corresponsables con la dignidad y los derechos de todos y cada uno de los demás miembros de la familia humana:

Por consiguiente, los responsables de la gestión pública, los ciudadanos de los países ricos, individualmente considerados, especialmente si son cristianos, tienen la obligación moral –según el correspondiente grado de responsabilidad– de tomar en consideración, en las decisiones personales y de gobierno, esta relación de universalidad, esta inter-

¹⁰ FRANCISCO (2015) Carta encíclica *Laudato si'* (24 de mayo), 158. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papafrancesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

¹¹ PABLO VI (1967) Carta encíclica *Populorum progressio* (26 de marzo), 17. http://w2.vatican.va/content/paulvi/es/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031967_populorum.html

dependencia que subsiste entre su forma de comportarse y la miseria y el subdesarrollo de tantos miles de hombres. Con mayor precisión la Encíclica de Pablo VI traduce la obligación moral como «deber de solidaridad» y semejante afirmación, aunque muchas cosas han cambiado en el mundo, tiene ahora la misma fuerza y validez de cuando se escribió¹².

El Papa Benedicto XVI no varió el discurso y, en la encíclica *Caritas in veritate*, al referirse al desarrollo de los pueblos, señaló, con las mismas palabras del Papa Montini¹³, los requerimientos que exigía el “deber solidario” en esta cuestión. El Papa Francisco, por su parte, situó a la solidaridad, junto a la justicia social y la caridad universal, como triada de deberes que indicaban los derechos y las obligaciones personales y comunitarias, que amparaban las relaciones humanas en sus múltiples facetas o ámbitos en que pueden ser concebidas¹⁴. Parece evidente que, desde las enseñanzas pontificias, la solidaridad en cuanto valor moral reclama un deber que es ineludible y de obligado cumplimiento. Consecuentemente, aspectos importantes a esclarecer son aquellos que hacen referencia al fundamento y naturaleza de dicho deber, al tipo de exigencias que reclaman, y, finalmente, a quién o a quiénes incluye tal demanda.

3. El deber solidario

3.1. Origen y fundamento del deber solidario

La moral cristiana donde verdaderamente se funda y reconoce es a partir de la figura de Jesucristo, porque:

En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación... Padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus

¹² JUAN PABLO II (1987) Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre), 9. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html

¹³ “La solidaridad universal, que es un hecho y un beneficio para todos, es también un deber” (PABLO VI (1967) Carta encíclica *Populorum progressio* (26 de marzo), 17).

¹⁴ FRANCISCO (2013) *Mensaje para la celebración de la XLVII Jornada Mundial de la Paz* (8 de diciembre). http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/papafrancesco_20131208_messaggio-xlvii-giornata-mondiale-pace-2014.html

*pasos y, además abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido*¹⁵.

Estas memorables palabras del Concilio Vaticano II establecen el nexo de unión entre la vocación redentora de Cristo y la de sus discípulos, en cuanto que también ésta, la vocación de sus seguidores, constituye:

*[...] con el don de su Espíritu, una nueva comunidad fraterna entre todos los que con fe y caridad le reciben después de su muerte y resurrección, esto es, en su Cuerpo, que es la Iglesia, en la que todos, miembros los unos de los otros, deben ayudarse mutuamente según la variedad de dones que se les hayan conferido. Esta solidaridad debe aumentarse siempre hasta aquel día en que llegue su consumación y en que los hombres, salvados por la gracia, como familia amada de Dios y de Cristo hermano, darán a Dios gloria perfecta*¹⁶.

A partir de estas precisiones, establecidas por la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, el fundamento, la naturaleza y el sentido, del deber en la ética cristiana solidaria, sólo puede ser entendido desde el misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo que anuncia la redención del género humano y la vida plena en Dios al final de los tiempos¹⁷. Desde esta perspectiva de salvación, El Papa Juan Pablo II, en la encíclica *Veritatis splendor*, evocaba al Catecismo de la Iglesia Católica para afirmar la procedencia y el carácter evangélico del deber solidario, al vincularlo a “la regla de oro y según la generosidad del Señor, que ‘siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza (2 Cor 8,9)’”¹⁸. Llegados a este punto, es necesario recordar que la “regla de oro” en el Nuevo Testamento, tal y como aparece en el evangelio de Mateo, “Tratad a los demás como queréis que os traten a vosotros. En esto consiste la ley y los profetas” (Mt 7, 12), reclama realizar acciones provechosas en favor del prójimo; exige mucho más que la formulación veterotestamentaria, que recoge el Libro de Tobías “No hagas a otro lo que a ti no te agrada” (Tb 4, 15a), que únicamente se refiere a comportamientos que podrían ser sancionados legalmente porque constituyen hechos delictivos. Por tanto, la “Ley Aurea” neotestamentaria

¹⁵ CONCILIO VATICANO II (1965) *Constitución pastoral Gaudium et spes* (7 de diciembre), 22. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

¹⁶ *Ibid.*, 32.

¹⁷ “El cristiano ve en el “otro” a Cristo; para el creyente, la solidaridad es la comunión en Cristo, se siente urgido a aumentar continuamente la solidaridad”. (VIDAL, M. (1996) *Para comprender la solidaridad*, Estella (Navarra): EVD, 35.

¹⁸ JUAN PABLO II (1993) Carta encíclica *Veritatis splendor* (6 de agosto), 100. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

pide mucho más que la "no agresión" al prójimo, puesto que demanda aquella disposición personal que busca el bien del hombre en todo momento y que se materializa en acciones positivas en pro del necesitado¹⁹.

Siguiendo la doctrina eclesial católica, este Pontífice situaba esta dinámica ética en clave cristológica, desde el abajamiento, la humildad, el despojo y la entrega, que tiene su máxima expresión en el calvario, cuando la Segunda Persona de la Trinidad se solidariza definitivamente con todos los crucificados de la historia. Por eso, no es de extrañar que Benedicto XVI estableciera el deber solidario, desde el sacramento de la eucaristía, en

la transformación moral que comporta el nuevo culto instituido por Cristo, es una tensión y un deseo cordial de corresponder al amor del Señor con todo el propio ser, a pesar de la conciencia de la propia fragilidad²⁰.

3.2. Rango y grado de obligatoriedad del deber solidario: su responsabilidad ética

A lo largo de la historia son muchas las formas y maneras que, desde diferentes planteamientos filosóficos, incluso contrapuestos, se ha entendido el significado y el alcance del deber en el comportamiento humano; también desde los ordenamientos jurídicos y legales se ha estudiado con detenimiento su sentido y alcance. Sin pretender realizar un estudio pormenorizado del tema, se tratará de distinguir algunas de las características que muestran de forma general determinados aspectos que conviene ser tenidos en cuenta. En la tradición teológica cristiana, en el siglo XIII, Santo Tomás de Aquino, en la Suma Teológica, al comentar la distinción de los pecados, decía que, en primer lugar, debía evitarse el mal (preceptos negativos), y, posteriormente, practicar el bien (preceptos positivos)²¹, es decir, que conside-

¹⁹ DE VELASCO GOGENOLA, J. M. (2003) *La bioética y el principio de solidaridad. Una perspectiva desde la ética teológica*, Bilbao: Universidad de Deusto, 348.

²⁰ BENEDICTO XVI (2007) Exhortación Apostólica Postsinodal *Sacramentum Caritatis* (22 de febrero), 82. http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html.

²¹ *Fue necesario en la ley de Dios proponer diversos preceptos afirmativos y negativos para introducir a los hombres gradualmente en las virtudes, primeramente absteniéndose del mal, a lo cual somos inducidos por los preceptos negativos; y después, practicando el bien, a lo cual somos inducidos por los preceptos afirmativos. Y así los preceptos afirmativos y negativos no pertenecen a diversas virtudes, sino a sus diversos grados. Consiguientemente, no deben ser contrarios a pecados específicamente diversos. El pecado tampoco se especifica por la*

raba de rango superior el deber de apartarse de acciones pecaminosas, que de realizar acciones bondadosas. Esta distinción clásica reconoce que existe una mayor obligación moral en rechazar todo aquello que atenta contra el bien antes que realizarlo, pues "no se puede hacer el bien a otro en contra de su voluntad, aunque sí estamos obligados a no hacerle el mal"²². Esta aclaración, puede servir de ayuda para comprender mejor la exigencia ética que requieren los deberes o preceptos negativos y positivos. Este debate tuvo gran relevancia, en la segunda mitad del siglo pasado, en una ciencia de nuevo cuño, la Bioética; en una de sus teorías de fundamentación denominada Principialista surgieron distintas corrientes a la hora de entender y de jerarquizar los principios en los que se sustentaba. Así, Diego Gracia, desde una Bioética con raíces europeas, a partir de una ética formal de bienes, consideraba que los principios de no-maleficencia y justicia eran de nivel superior que los de autonomía y beneficencia²³. Realizadas estas distinciones, parece obvio que, el deber solidario se refiere a preceptos positivos, es decir, aquellos que tratan de realizar acciones en favor del prójimo necesitado. No obstante, tampoco se debe olvidar que la solidaridad siempre tiene puesto el punto de mira allá donde la dignidad y los derechos primarios del ser humano son sistemáticamente violados, donde el sufrimiento de millones de personas llega a límites insospechados. Testigos cualificados de tanta vida maltrecha son los Pontífices que, de forma sistemática y constante, denuncian estas situaciones de ignominia en su labor magisterial. El Papa Juan Pablo II lo hizo en multitud de ocasiones, como en el discurso que pronunció con ocasión del jubileo de diversas asociaciones internacionales de médicos católicos en el año 2000:

aversión, porque en este sentido es negación o privación; sino por razón de la conversión (a las criaturas), en cuanto que es un acto. Por consiguiente, los pecados no se diversifican (específicamente) según los diversos preceptos de la ley. (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teologica (I-II q. 72 a.6)). <http://hjj.com.ar/sumat/b/c72.html>

²² GRACIA, D. (2007) *Procedimientos de decisión en ética médica*, Madrid: Triacastela, 129.

²³ *Por tanto cabe decir, que entre autonomía y beneficencia hay una relación similar a la que antes establecimos entre no-maleficencia y justicia... hemos de decir que los cuatro principios se ordenan en dos niveles jerárquicos, que podemos denominar, respectivamente, Nivel 1 y Nivel 2. El primero, el nivel 1, está constituido por los principios de No-maleficencia y de Justicia, y el nivel 2 por los de Autonomía y Beneficencia. El primero es el propio de la "ética de mínimos», y el segundo es el de la "ética de máximos". A los mínimos morales se nos puede obligar desde fuera, en tanto que la ética de máximos depende siempre del propio sistema de valores, es decir, del propio ideal de perfección y felicidad que nos hayamos marcado. Una es la ética del "deber" y otra la ética de la "felicidad". También cabe decir que el primer nivel es el propio de lo "correcto" (o incorrecto), en tanto que el segundo es el propio de lo "bueno" (o malo). Por eso el primero es el propio del Derecho, y el segundo el específico de la Moral (Ibid., 129-130).*

Por desgracia, numerosos hombres y mujeres, especialmente en los países más pobres, al entrar en el tercer milenio, siguen sin tener acceso a servicios sanitarios y a medicinas esenciales para curarse. Muchos hermanos y hermanas mueren diariamente de malaria, lepra, sida, a veces en medio de la indiferencia general de quienes podrían o deberían prestarles ayuda. Ojalá que vuestro corazón sea sensible a este clamor silencioso. ... Quiera Dios que la celebración jubilar os deje como fruto una mayor atención al prójimo, una generosa comunión de conocimientos y experiencias, y un auténtico espíritu de solidaridad y caridad cristiana²⁴.

En los últimos tiempos, el Papa Francisco lo realiza asiduamente, con regularidad y firmeza; así, durante su viaje a la isla de Lesbos, demandaba con urgencia ayuda para los millones de refugiados que vagan por el mundo:

Quisiera renovar hoy el vehemente llamamiento a la responsabilidad y a la solidaridad frente a una situación tan dramática. Muchos de los refugiados que se encuentran en esta isla y en otras partes de Grecia están viviendo en unas condiciones críticas, en un clima de ansiedad y de miedo, a veces de desesperación, por las dificultades materiales y la incertidumbre del futuro²⁵.

Igualmente, el mismo Papa Francisco, en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, advertía con severidad, ante la cultura abortista, tan común en la mayoría de las regiones del mundo, el respeto que merece el ser humano, al inicio de su existencia, cuando aún no ha nacido, porque:

[...] es siempre sagrado e inviolable, en cualquier situación y en cada etapa de su desarrollo. Es un fin en sí mismo y nunca un medio para resolver otras dificultades. Si esta convicción cae, no quedan fundamentos sólidos y permanentes para defender los derechos humanos, que siempre estarían sometidos a conveniencias circunstanciales de los poderosos de turno²⁶.

Estos ejemplos constituyen sólo una pequeña muestra de las adversidades y desgracias que padece gran parte de la humanidad, que de forma permanente está sometida y expuesta a todo tipo de peligros, en los que hasta la misma vida de

²⁴ JUAN PABLO II (2000) *Discurso a los participantes en un Congreso Internacional organizado por la Asociación de Médicos Católicos Italianos* (7 de julio). http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2000/jul-sep/documents/hf_jp-ii_spe_20000707_catholic-doctors.html

²⁵ FRANCISCO (2016) *Encuentro con la población y con la comunidad católica. Memoria de las víctimas* (16 de abril). http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/april/documents/papa-francesco_20160416_lesvos-cittadinanza.html

²⁶ FRANCISCO (2013) *Exhortación apostólica Evangelii gaudium* (24 de noviembre), 213. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papafrancesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

millones de seres inocentes está más que cuestionada. Por tal motivo, la determinación y firmeza que ha mostrado el magisterio pontificio en condenar hasta la más mínima injusticia es incuestionable. Ante tanta desesperación y sufrimiento, desde la más profunda cercanía y compasión, los Papas siempre se han posicionado junto a las víctimas de tanta barbarie, apelando en sus enseñanzas a deberes como el de solidaridad para poner fin a la sinrazón y a las arbitrariedades que impiden la reconciliación y la paz entre personas y pueblos en cualquier parte del mundo. Así, el Papa Benedicto XVI, invitaba a vivir el “Evangelio de la paz”, por ser la vía más idónea para acercar a mujeres y a hombres “hacia la justicia, abrirlos al amor y a la solidaridad, y alentar a todos a trabajar por una humanidad realmente libre y solidaria”²⁷.

También es necesario señalar un rasgo que caracteriza al deber solidario, porque establece y sitúa la exigencia ética más allá de cualquier irresponsabilidad personal, ya que hasta el más depravado de los seres humanos es portador de una dignidad ontológica inviolable, al haber sido creado a imagen de Dios (Gn 1, 27). Consecuentemente, el compromiso solidario permanece intacto aunque el mal que solicita ser reparado se lo haya provocado culpablemente el mismo necesitado. En estos términos se manifestaba Juan Pablo II al referirse a estos casos:

*[...] ni siquiera a los que por su propia culpa han perdido la salud. En efecto, la dignidad ontológica de la persona es superior: trasciende incluso las conductas equivocadas y culpables del sujeto. Curar la enfermedad y hacer todo lo posible para prevenirla son tareas permanentes de cada uno y de la sociedad, precisamente como homenaje a la dignidad de la persona y a la importancia del bien de la salud*²⁸.

En definitiva, a tenor de lo expuesto, parece innegable que las acciones que demanda el deber de solidaridad pertenecen a las señaladas por los preceptos positivos. No obstante, a partir de los datos aportados por el magisterio pontificio, parece evidente que reivindican la misma obligación moral que los preceptos negativos, ya que las necesidades que reclaman ser remediadas por dicha instancia ética están asociadas a:

[...] a la obligación de actuar ante las situaciones de flagrante desigualdad provocadas por la falta de respeto a derechos humanos fundamentales y que son causa de graves daños para la persona o personas que los soportan. Además, desde una comprensión

²⁷ BENEDICTO XVI (2005) *Mensaje para la celebración de la XXXIX Jornada Mundial de la Paz* (8 de diciembre), 15.

²⁸ JUAN PABLO II (2005) *Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a los participantes en un congreso sobre el tema calidad de vida y ética de la salud* (19 de febrero). http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2005/documents/hf_jpii_let_20050219_pont-acad-life_sp.html.

dinámica de la existencia, cuando no se pone remedio a las calamidades, sus efectos se agravan continuamente, por lo que la "omisión de deberes" es causa de grandes males, y es que, en ética, con bastante frecuencia, la frontera que existe entre el "no hacer" (el mal) y el "dejar de hacer" (el bien) resulta imperceptible²⁹.

3.3. Deber solidario: ¿a quién implica?

En la encíclica *Populorum progressio*, el Papa Pablo VI indicaba que "el desarrollo integral del hombre no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad"³⁰. Esta manera de relacionar la dignidad y los derechos del individuo y de la comunidad mundial, respecto al desarrollo, ponía de manifiesto la natural y mutua sinergia que existe entre ambas realidades humanas, ya que, desde una óptica cristiana, no puede concebirse la una sin la otra. Consecuentemente, para este Papa el "deber de solidaridad" se encarnaba en el

deber de caridad universal, por la promoción de un mundo más humano para todos, en donde todos tengan que dar y recibir, sin que el progreso de los unos sea un obstáculo para el desarrollo de los otros. La cuestión es grave, ya que el porvenir de la civilización mundial depende de ello³¹.

Desde esta misma línea argumental, para enfatizar más aún si cabe, las afirmaciones de su predecesor, el Papa Juan Pablo II, en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, en referencia explícita a las virtudes teologales, afirmaba que:

A la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación. Entonces el prójimo no es solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos, sino que se convierte en la imagen viva de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo. Por tanto, debe ser amado, aunque sea enemigo, con el mismo amor con que le ama el Señor, y por él se debe estar dispuestos al sacrificio, incluso extremo: «dar la vida por los hermanos» (cf. 1 Jn 3, 16)³².

²⁹ DE VELASCO GOGENOLA, J. M. (2003) *La bioética y el principio de solidaridad. Una perspectiva desde la ética teológica*, o. c., 349.

³⁰ PABLO VI (1967) *Encíclica Populorum progressio* (26 de marzo), 43. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031967_populorum.html

³¹ *Ibid.*, 44.

³² JUAN PABLO II (1987) *Carta encíclica Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre), 40. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html

En el mensaje evangélico, como ha quedado expuesto en las enseñanzas pontificias, el deber solidario involucra individual y comunitariamente a todo ser humano, tiene alcance universal y no admite excepciones de ningún género; tanto desde la perspectiva del donante como de la del receptor, ya que ni tan siquiera se excluye al enemigo, porque, a pesar de ser un adversario, continúa siendo ante todo prójimo; en él se manifiesta el ideal del compromiso y de la caridad cristiana.

Asimismo, el carácter universalista que identifica y determina al deber solidario, no se olvida de las futuras generaciones que habitarán la Tierra, porque su existencia dependerá en gran medida del mundo que hereden. El Papa Pablo VI, en la encíclica *Populorum progressio*, ya recogió esta inquietud³³, que sus sucesores en la Cátedra de San Pedro han continuado desarrollando de forma ininterrumpida. Benedicto XVI, en el mensaje para conmemorar la *XLIII Jornada Mundial de la Paz*, hacía una llamada de atención para situar esta exigencia moral desde las distintas coordenadas espacio-temporales, en las que es necesario actuar con lealtad y urgencia desde el momento presente, ya que no se puede imaginar

solamente a los pobres del futuro, basta que recordemos a los pobres de hoy, que tienen pocos años de vida en esta tierra y no pueden seguir esperando. Por eso, «además de la leal solidaridad intergeneracional, se ha de reiterar la urgente necesidad moral de una renovada solidaridad intrageneracional»³⁴.

En resumidas cuentas, a partir de las argumentaciones ofrecidas, el alcance universal de este requerimiento viene ya dado desde la misma naturaleza humana por el carácter social que reviste. Además, al estar dicho deber asociado a la solidaridad de Cristo, que atraviesa la historia y vincula a su acción salvadora a toda persona de cualquier época y lugar, está enraizado en lo más originario del amor, que promueve seguir sus huellas en la entrega a Dios Padre y al prójimo³⁵. Por otra parte, este compromiso solidario no tiene ningún afán proselitista porque, como señalaba el Papa Benedicto XVI en la encíclica *Deus caritas est*,

³³ PABLO VI (1967) Carta encíclica *Populorum progressio* (26 de marzo), 17.

³⁴ BENEDICTO XVI (2009) *Mensaje para la celebración de la XLIII Jornada Mundial de la Paz* (8 de diciembre). http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html

³⁵ "Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor" (1 Jn 4, 8).

quien ejerce la caridad en nombre de la Iglesia nunca tratará de imponer a los demás la fe de la Iglesia... El cristiano sabe cuándo es tiempo de hablar de Dios y cuándo es oportuno callar sobre Él, dejando que hable sólo el amor³⁶,

en el que incuestionablemente está situado el deber solidario.

El deber solidario, en cuanto instancia ética, se puede configurar desde diversas formas morales, debido a que, en el ser humano, su ámbito de influencia está situado, tanto en su entorno subjetivo como en el objetivo; es decir, tanto desde lo que aprecia en conciencia y desde su vivencia interior como desde lo que percibe en el ambiente en que se desenvuelve y desarrolla. Por tanto, si lo que se pretende examinar son las actitudes solidarias, se estudiará en cuanto virtud; por el contrario, si lo que se quiere observar es como valor moral compartido y socialmente reconocido, se investigará en cuanto principio ético, del que se pueden derivar normativas y legislaciones. Por consiguiente, se continuará esta tarea con el análisis y el estudio de la solidaridad en cuanto virtud y principio moral.

4. La virtud moral cristiana de solidaridad

La consideración de la solidaridad como virtud moral cristiana ha sido introducida en la Doctrina Social de la Iglesia por el Papa Juan Pablo II. Esta valoración descubre en la solidaridad una identidad que la sitúa en uno de los sistemas morales más apreciados desde la antigüedad hasta el presente. En el trascurso histórico de la humanidad, son numerosas las formas y maneras en las que se ha entendido este concepto moral. En la actualidad, en el pensamiento anglo-americano es una corriente ética en alza³⁷; incluso en bioética, desde una perspectiva cristiana, E. D. Pellegrino y D. C. Thomasma han fundamentado la práctica médica desde una teoría basada en virtudes³⁸. Generalmente, este concepto ético se ha vinculado, desde un aspecto subjetivo, con la idea de vida

³⁶ BENEDICTO XVI (2005) Carta encíclica *Deus caritas est* (25 de diciembre), 30. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html

³⁷ Autores como, MACINTIRE, A., BELLAH, R., HAUERWAS, S., NUSSBAUM, M., etc., son muestra de ello.

³⁸ PELLEGRINO, E. D. y THOMASMA, D. C. (1996) *The christian virtues in medical practice*, Washington (USA): Georgetown University Press. Trad. esp.: *Las virtudes cristianas en la práctica médica*, Madrid: UPCO, 2008.

buenas; así para Aristóteles la virtud es la verdadera felicidad³⁹, y no es cosa del azar o de la buena suerte, ya que:

es un hábito, una cualidad que depende de nuestra voluntad, consistiendo en este medio que hace relación a nosotros, y que está regulado por la razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente sabio. La virtud es un medio entre dos vicios, que pecan, uno por exceso, otro por defecto... tomada en su esencia y bajo el punto de vista de la definición que expresa lo que ella es, debe mirársela como un medio. Pero con relación a la perfección y al bien, la virtud es un extremo y una cúspide⁴⁰.

Sin duda, el Estagirita ha sido y continúa siendo un punto de referencia, o de contraste, de gran relevancia para cualquier proposición ética basada en virtudes. El mismo Santo Tomás de Aquino recurrió al pensamiento aristotélico para sostener que “la virtud humana, que es un hábito operativo, es un hábito bueno y principio operativo del bien” (I-II. q. 55. Art. 3)⁴¹, es decir, que se enmarca en aquellas actitudes que buscan y tienen como fin realizar acciones morales buenas. Por otra parte, el Aquinate también afirmaba que existían otro tipo de virtudes que eran de procedencia divina, a las que denominaba teologales:

ya porque su objeto es Dios, en cuanto que por ellas nos ordenamos rectamente a Él, ya que por sólo Dios puede infundirlas en nosotros y no podemos conocer estas virtudes sino por revelación divina contenida en la Sagrada Escritura (I-II. q. 62. Art. 1.)⁴².

Esta precisión tiene una importancia significativa, ya que distingue (orden teológico –orden ético) y jerarquiza (orden sobrenatural– orden natural) las virtudes, según su procedencia y la distinta forma de llegar a ellas. Además, esta distinción permite reconocer y diferenciar en la persona una experiencia espiritual y otra moral, de tal manera que, la configuran en cuanto realidad humana trascendente e immanente que se realiza en el ejercicio de su libertad porque

Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección⁴³.

³⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Lib. I, Cap. VIII. <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc01024.html>

⁴⁰ *Ibid.*, Lib. II, Cap. VI.

⁴¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO (1954) *Suma Teológica*. Tomo V, Madrid: BAC, 162.

⁴² *Ibid.*, 327–328.

⁴³ CONCILIO VATICANO II (1965) Constitución *Gaudium et spes* (7 de diciembre), 16. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

En relación con esta ineludible forma que tiene todo hombre y toda mujer de “ser” y de “estar” en este mundo, el Papa Benedicto XVI decía que:

Por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona; no es solamente algo, sino alguien, capaz de conocerse, de poseerse, de entregarse libremente y de entrar en comunión con otras personas. Al mismo tiempo, por la gracia, está llamado a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y amor que nadie más puede dar en su lugar [...] San Agustín enseña con una elocuente síntesis: «Dios, que nos ha creado sin nosotros, no ha querido salvarnos sin nosotros». Por tanto, es preciso que todos los seres humanos cultiven la conciencia de los dos aspectos, del don y de la tarea⁴⁴.

Con estas elocuentes palabras el Papa Ratzinger situaba la experiencia humana desde lo más profundo e íntimo de su ser, desde su conciencia, para establecer en ese núcleo vital, el ámbito de las virtudes teologales y morales, como don y como tarea.

De esta manera, el Papa Juan Pablo II, en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, al realizar una lectura teológica de los problemas modernos que afectaban a la humanidad, se refirió a la solidaridad, en alusión al lema del pontificado de Pío XII, *Opus iustitiae pax*, la paz como fruto de la justicia, para reformular dicha expresión en *Opus solidaritatis pax*, la paz como fruto de la solidaridad, ya que según este Pontífice

[...] la paz, tan deseada por todos, sólo se alcanzará con la realización de la justicia social e internacional, y además con la práctica de las virtudes que favorecen la convivencia y nos enseñan a vivir unidos, para construir juntos, dando y recibiendo, una sociedad nueva y un mundo mejor⁴⁵.

Desde este marco de comprensión, ordenó y organizó las pautas para alcanzar la paz desde criterios fundados en fórmulas objetivas de “justicia social e internacional”, tales como reglamentos, códigos, legislaciones, etc., y las que proceden del universo de la subjetividad, las virtudes. Ahí, en ese espacio existencial, señaló que:

La solidaridad es sin duda una virtud cristiana. Ya en la exposición precedente se podían vislumbrar numerosos puntos de contacto entre ella y la caridad, que es signo distintivo de los discípulos de Cristo (cf. Jn 13, 35). A la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse

⁴⁴ BENEDICTO XVI (2006) *Mensaje para la celebración de la LX Jornada Mundial de la Paz* (8 de diciembre), 2. https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html.

⁴⁵ JUAN PABLO II (1987) Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre), 39. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.

a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación. Entonces el prójimo no es solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos, sino que se convierte en la imagen viva de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo. Por tanto, debe ser amado, aunque sea enemigo, con el mismo amor con que le ama el Señor, y por él se debe estar dispuestos al sacrificio, incluso extremo: «dar la vida por los hermanos» (cf. 1 Jn 3, 16)⁴⁶.

Al reconocer este Pontífice a la solidaridad como virtud moral cristiana y vincularla con las virtudes teologales, arraigó a la moral solidaria con la moral evangélica, que desde el mandamiento del amor contempla el rostro de Dios en el prójimo necesitado.

Por su parte, el Papa Benedicto XVI, en la encíclica *Caritas in veritate*, al referirse a las sociedades más avanzadas, consideraba que

no deben confundir el propio desarrollo tecnológico con una presunta superioridad cultural, sino que deben redescubrir en sí mismas virtudes a veces olvidadas, que las han hecho florecer a lo largo de su historia⁴⁷.

Esta sabia recomendación dio oportunidad a este Pontífice para establecer el nexo de unión que existe entre la “ley natural” y las “éticas de virtudes”, al observar que

en todas las culturas se dan singulares y múltiples convergencias éticas, expresiones de una misma naturaleza humana, querida por el Creador, y que la sabiduría ética de la humanidad llama ley natural⁴⁸.

De esta manera el Papa Benedicto XVI, ahondó en la comprensión de la solidaridad como virtud moral, al contemplarla como una cualidad inscrita en la naturaleza humana y que es transcendida desde la fe en el Creador.

Parece más que evidente que una ética cristiana basada en virtudes, en este caso, en la solidaridad, como camino de perfección, es, según el magisterio pontificio reciente,

⁴⁶ *Ibid.*, 40.

⁴⁷ BENEDICTO XVI (2009) Carta encíclica *Caritas in veritate* (29 de mayo), 59. http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/es/encyclicals/documents/hf_benxvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.

⁴⁸ *Ibid.*, 59.

*la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos*⁴⁹.

Es una actitud dinámicamente enraizada en lo más profundo e íntimo de la persona que la configura en cuanto sujeto ético,

*transformándola a ella y a la realidad en la que se manifiesta, al acercar el Reino de Dios hasta los confines de las angustias y de las tribulaciones por las que atraviesa una buena parte de la humanidad*⁵⁰.

Consecuentemente, siempre es signo y garantía del progreso moral del individuo y de la comunidad, porque favorece el discernimiento desde la perspectiva del ser humano que tiene conculcado sus derechos y es injustamente maltratado. De forma paradigmática, esta realidad aparece en Jesucristo clavado en la cruz, que representa y "revela el significado auténtico de la libertad, lo vive plenamente en el don total de sí y llama a los discípulos a tomar parte en su misma libertad"⁵¹.

5. El principio moral cristiano de solidaridad

Desde el inicio del pontificado del Papa Juan Pablo II, en la encíclica *Redemptor hominis*, apareció el principio moral cristiano de solidaridad como referencia ética en la que establecer criterios preceptivos que regulasen las relaciones humanas:

*El principio de solidaridad, en sentido amplio, debe inspirar la búsqueda eficaz de instituciones y de mecanismos adecuados, tanto en el orden de los intercambios, donde hay que dejarse guiar por las leyes de una sana competición, como en el orden de una más amplia y más inmediata repartición de las riquezas y de los controles sobre las mismas, para que los pueblos en vías de desarrollo económico puedan no sólo colmar sus exigencias esenciales, sino también avanzar gradual y eficazmente*⁵².

⁴⁹ JUAN PABLO II (1987) Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre), 38. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html

⁵⁰ DE VELASCO GOGENOLA, J. M. (2012) "La atención y el cuidado del ser humano doliente desde el horizonte de la bioética: la solidaridad cristiana", en J. DE LA TORRE (ed.) *Salud, Justicia y Recursos Limitados*, Madrid: UPCO, 152.

⁵¹ JUAN PABLO II (1993) Carta encíclica *Veritatis splendor* (6 de agosto), 85. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

⁵² JUAN PABLO II (1979) Carta encíclica *Redemptor hominis* (4 de marzo), 16. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

Con estas palabras, el Papa Wojtyła emplazaba a los miembros de la Iglesia Católica y a toda persona de buena voluntad a solucionar la delicada situación por la que atravesaba la humanidad a finales del siglo XX. En ese contexto de dificultades se atrevió a calificar a la sociedad mundial “como distante de las exigencias objetivas del orden moral, distante de las exigencias de justicia y, más aún, del amor social”⁵³. Consideraba que el principio de solidaridad tenía la capacidad moral requerida para afrontar las injusticias heredadas del pasado y afrontar los apremiantes retos que imponía ineludiblemente el presente y el futuro. Posteriormente, con gran solemnidad, apelando y asumiendo las enseñanzas de los que le precedieron en el pontificado, en la encíclica *Centesimus annus*, señaló que:

De esta manera el principio que hoy llamamos de solidaridad y cuya validez, ya sea en el orden interno de cada nación, ya sea en el orden internacional, he recordado en la Sollicitudo rei socialis, se demuestra como uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política. León XIII lo enuncia varias veces con el nombre de «amistad», que encontramos ya en la filosofía griega; por Pío XI es designado con la expresión no menos significativa de «caridad social», mientras que Pablo VI, ampliando el concepto, de conformidad con las actuales y múltiples dimensiones de la cuestión social, hablaba de «civilización del amor»⁵⁴.

Años más tarde, el Papa Benedicto XVI, en la encíclica *Caritas in veritate*, en aras del bien común, veía la necesidad de unir estratégicamente los principios de subsidiariedad y solidaridad, desarrollando las observaciones que había realizado el Papa Juan Pablo II en la encíclica *Centesimus annus*⁵⁵, en continuidad con las proposiciones de la Doctrina Social de Iglesia⁵⁶, matizó con precisión los riesgos que existían si no se actuaba de esa manera, ya que:

⁵³ *Ibid.*, 16.

⁵⁴ JUAN PABLO II (1991) Carta encíclica *Centesimus annus* (1 de mayo), 10. http://w2.vatican.va/content/john-paulii/es/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_01051991_centesimus-annus.html

⁵⁵ En referencia a las condiciones laborales justas, Juan Pablo II afirmaba:

*Para conseguir estos fines el Estado debe participar directa o indirectamente. Indirectamente y según el principio de subsidiariedad, creando las condiciones favorables al libre ejercicio de la actividad económica, encauzada hacia una oferta abundante de oportunidades de trabajo y de fuentes de riqueza. Directamente y según el principio de solidaridad, poniendo, en defensa de los más débiles, algunos límites a la autonomía de las partes que deciden las condiciones de trabajo, y asegurando en todo caso un mínimo vital al trabajador en paro”. (JUAN PABLO II (1991) Carta encíclica *Centesimus annus* (1 de mayo), 15).*

⁵⁶ “La subsidiariedad está entre las directrices más constantes y características de la doctrina social de la Iglesia, presente desde la primera gran encíclica social”. (PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ (2004) *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (25 de octubre), 185);

El principio de subsidiariedad debe mantenerse íntimamente unido al principio de la solidaridad y viceversa, porque así como la subsidiariedad sin la solidaridad desemboca en el particularismo social, también es cierto que la solidaridad sin la subsidiariedad acabaría en el asistencialismo que humilla al necesitado. Esta regla de carácter general se ha de tener muy en cuenta incluso cuando se afrontan los temas sobre las ayudas internacionales al desarrollo⁵⁷.

El Papa Francisco, por su parte, también ha defendido estas ideas de forma reiterada en múltiples ocasiones, como en el discurso que realizó ante los miembros del Parlamento Europeo, donde señaló que:

las peculiaridades de cada uno constituyen una auténtica riqueza en la medida en que se ponen al servicio de todos. Es preciso recordar siempre la arquitectura propia de la Unión Europea, construida sobre los principios de solidaridad y subsidiariedad, de modo que prevelezca la ayuda mutua y se pueda caminar, animados por la confianza recíproca⁵⁸.

Esta apuesta del magisterio pontificio en favor del principio moral cristiano de solidaridad, como criterio ético objetivo, en el que instituir y organizar las relaciones humanas, favorece la creación y consolidación de estructuras sociales fundadas a partir de una normatividad situada en el umbral de las bienaventuranzas, carta magna de la moral cristiana que tiene su fundamento en el amor de misericordia; ofrece pautas de conducta que aspiran a descubrir el camino de perfección en el comportamiento humano: “Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial” (Mt 5, 48). En el evangelio de Lucas, Jesús precisa aún más el sentido de esta perfección: “Sed misericordiosos, como vuestro Padre es

La exigencia de tutelar y de promover las expresiones originarias de la sociabilidad es subrayada por la Iglesia en la encíclica Cuadragesimo anno, en la que el principio de subsidiariedad se indica como principio importantísimo de la «filosofía social»: «Como no se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dársele a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos» (Ibid., 186).

⁵⁷ BENEDICTO XVI (2009) Carta encíclica *Caritas in veritate* (29 de mayo), 58. http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/es/encyclicals/documents/hf_benxvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.

⁵⁸ FRANCISCO (2014) *Discurso al Parlamento Europeo* (25 de noviembre). http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/november/documents/papafrancesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html.

misericordioso” (Lc 6, 36)⁵⁹. Por tanto, el principio moral cristiano de solidaridad pretende procurar mucho más que unas meras guías para proceder en favor del prójimo necesitado y del bien común; pretende transformar al ser humano y a la sociedad a partir de una vocación al desarrollo solidario al que toda persona está llamada individual y comunitariamente, porque como decía el Papa Benedicto XVI, “la fidelidad al hombre exige la fidelidad a la verdad, que es la única garantía de libertad (cf. Jn 8,32) y de la posibilidad de un desarrollo humano integral”⁶⁰.

6. Reflexiones finales

En el último medio siglo, las reflexiones de los Papas han procurado fomentar en sus exhortaciones, con tesón y constancia, una sapiencia solidaria en la que enraizar y desarrollar la actividad personal y comunitaria de la humanidad. Con este propósito, perseguían que dicha actividad fuese, por un lado, desde la subjetividad del individuo, fuente de actitudes virtuosas que generan bondad; y, por otro, desde el ámbito social, a partir de la objetividad de unos principios, origen de normativas y legislaciones con anhelos de verdad. Ambos atributos, la bondad derivada de la subjetividad y la veracidad propia de la objetividad, constituyen los avales que garantizan la corrección moral⁶¹. Con la misma firmeza han llamado a la conversión del corazón, iniciativa pontificia fundada en la misma predicación de Jesús, que desde el inicio de su vida pública por tierras de Galilea, mientras recorría sus caminos, anunciaba sin dilación que “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva” (Mc 1, 15). Entonces como ahora, el arrepentimiento es condición *sine qua non* para incorporar cualquier cambio en el orden moral y espiritual de la persona; constituye el primer paso para que el ser humano se configure como sujeto agente que colabora en la transformación de las estructuras políticas, sociales y económicas que entorpecen,

⁵⁹ JUAN PABLO II (1993) Carta encíclica *Veritatis splendor* (6 de agosto), 18. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

⁶⁰ *Ibíd.*, 9.

⁶¹ *En cuanto la conciencia cristiana es “moral”, su sinceridad se expresa en la búsqueda de lo que objetivamente es bueno. Esto exige la correcta apreciación de los valores a cuya realización se nos invita y su correcta valoración comparativa para poder reconocer en ellos su jerarquía y su urgencia de cara a un juicio correcto.* (BASTIANEL, S. (1992) “Autonomía y teonomía”, en: *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, dir. F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA y M. VIDAL, Madrid: Ediciones Paulinas, 130).

dificultan, y, en numerosos casos, impiden el desarrollo solidario de individuos y pueblos. Todos los Pontífices sin excepción, conscientes de esta realidad, han insistido en la necesidad de avanzar por el camino de la conversión, para que, tal como decía el Papa Francisco, en explícita referencia a la encíclica *Sollicitudo rei socialis* del Papa Juan Pablo II:

[...] la gracia de Dios transforme nuestro corazón de piedra en un corazón de carne (cf. Ez 36,26), capaz de abrirse a los otros con auténtica solidaridad. Esta es mucho más que un «sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas». La solidaridad «es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos», porque la compasión surge de la fraternidad⁶².

Sin duda, esta firme determinación por el bien debe constituirse en una actitud permanente que acompañe a todo hombre y toda mujer que quieran vivir desde una ética cristiana solidaria, porque establece el talante en el que se acrisola una nueva forma de ser y de estar en el mundo radicada en el amor de Dios⁶³.

Por ende, en el acontecer de la historia, una ética cristiana basada en la solidaridad configura el tamiz en el que la persona y la sociedad purifican, además de perfeccionar el conocimiento de sus propias realidades morales en unas coordenadas espacio temporales concretas. En este marco referencial de lo humano, cualquier actividad susceptible de ser juzgada, está indisociablemente unida a la experiencia, es decir, a la vida hecha reflexión, en cuanto investigada, estudiada, interpretada y valorada a la luz de la razón. Sin el recurso a la experiencia, la humanidad no se habría desarrollado como lo ha hecho y permanecería en un estadio vital distinto, ya que no habría alcanzado las cotas de sabiduría que hoy posee. Este universo experiencial, por excelencia, constituye el patrimonio más valioso que el ser humano ha heredado de las generaciones pasadas y que legará a las venideras; atesora una extraordinaria riqueza de asuntos y materias, que van desde cuestiones que encierran una gran complejidad especulativa hasta las que se transmiten por sabiduría popular; abarca todo lo percibido, deliberado y asimilado por el ser humano desde ámbitos tan diversos como el religioso, el científico, el político, el social, el familiar, etc. Con todo, la experiencia espiritual, que configura a la persona en su relación con la trascendencia, ocupa un lugar preeminente en relación con otras formas en las que se encarnan dichas vivencias,

⁶² FRANCISCO (2015) *Celebración de la XLIX Jornada Mundial de la Paz* (8 de diciembre), 5. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/papafrancesco_20151208_messaggio-xlix-giornata-mondiale-pace-2016.html.

⁶³ Lc, 19, 1-9.

ya que en ella se plantean y resuelven los interrogantes, tales como el que suscita la formación del universo, y, consecuentemente, el papel que juega el ser humano en ese orden cósmico. En este orden de cosas, desde una visión cristiana de estas realidades, la experiencia moral y la experiencia espiritual, constituyen el anverso y el reverso de una misma experiencia existencial humana, ya que

la sagrada Escritura es la fuente siempre viva y fecunda de la doctrina moral de la Iglesia, como ha recordado el concilio Vaticano II: «El Evangelio (es)... fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta» (Dei Verbum, 7)⁶⁴.

Desde esta visión trascendente de la vida, el Papa Juan Pablo II consideraba que:

A la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación [...] Entonces la conciencia de la paternidad común de Dios, de la hermandad de todos los hombres en Cristo, «hijos en el Hijo», de la presencia y acción vivificadora del Espíritu Santo, conferirá a nuestra mirada sobre el mundo un nuevo criterio para interpretarlo. Por encima de los vínculos humanos y naturales, tan fuertes y profundos, se percibe a la luz de la fe un nuevo modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad⁶⁵.

En conclusión, ésta es la propuesta de ética solidaria que han desarrollado los Pontífices en el ejercicio de su magisterio en los últimos cincuenta años. La pretensión que han perseguido con este renovado paradigma moral, que está íntimamente vinculado con los criterios éticos ofrecidos por el Concilio Vaticano II, es la de dar respuesta a los graves problemas que plantea

el desarrollo de los pueblos y muy especialmente el de aquellos que se esfuerzan por escapar del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas, de la ignorancia⁶⁶,

tal y como indicaba el Papa Pablo VI en la encíclica *Populorum Progressio*. En esta tarea continúan sus sucesores en la Cátedra de San Pedro, ya que "es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a

⁶⁴ JUAN PABLO II (1993) Carta encíclica *Veritatis splendor* (6 de agosto), 28. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html

⁶⁵ JUAN PABLO II (1987) Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre), 40. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html

⁶⁶ PABLO VI (1967) Carta encíclica *Populorum progressio* (26 de marzo), 1. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031967_populorum.html

la luz del Evangelio”⁶⁷, para que sus enseñanzas sean en todo momento oportunas y reflejo del mandamiento del amor (Jn 15, 12 – 17). De esta manera, han mostrado lo más genuino del mensaje de salvación anunciado por Cristo, que aspira a ser motivo de esperanza en cualquier parte del mundo, porque

*la fe cristiana, que se encarna en las culturas trascendiéndolas, puede ayudarlas a crecer en la convivencia y en la solidaridad universal, en beneficio del desarrollo comunitario y planetario*⁶⁸.

⁶⁷ CONCILIO VATICANO II (1965) Constitución pastoral *Gaudium et spes* (7 de diciembre), 4. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

⁶⁸ BENEDICTO XVI (2009) Carta encíclica *Catitas in veritate* (29 de junio), 59. http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/es/encyclicals/documents/hf_benxvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

Projet
REVUE

ÉCLAIRER L'AVENIR

NUMÉRO 146 - OCTOBRE 2019

| POURSUITE |

Justice restaurative :
le dialogue avant la peine

Ceci n'est pas
un numéro sur
la chaussure

ESTUDIOS

Vocación y misión en *Populorum Progressio*: un estilo de vida hecho amistad

M^a Dollors Oller Sala

Resumen: En pleno s. XXI, la encíclica *Populorum Progressio* guarda una sorprendente actualidad y nos interpela a la hora de abordar los retos que tenemos planteados. En ella hay una llamada al compromiso del laicado para transformar el mundo que nos parece muy sugerente. En este trabajo hemos puesto el acento en la espiritualidad presente en la *Populorum Progressio*, ya que puede ayudarnos como cristianos a vivir nuestra fe como experiencia traducida en un estilo de vida, lo que es esencial para poder transformar la sociedad y el mundo en que vivimos en un sentido de mayor justicia. Nos parece atractiva su propuesta de vivir la amistad tanto en las relaciones interpersonales como en las relaciones entre los pueblos. Pablo VI propone una verdadera *espiritualidad de la amistad y de la fraternidad universal*, tan imprescindible en un mundo desvinculado como el de hoy. El trabajo concluye con una alusión a la espiritualidad ignaciana, especialmente idónea para vivir una espiritualidad laical en contextos secularizados como los nuestros; se trata de una espiritualidad de *Amigos en el Señor* que ayuda a construir con otros el Reino de Dios en el interior de cada uno y a nivel social.

Palabras clave: *Compromiso del laicado, espiritualidad, amistad, vocación y misión, Espiritualidad Ignaciana.*

Fecha de recepción: 28–30 de junio de 2017¹.

Fecha de admisión definitiva: 21 de junio de 2018.

¹ Fecha de celebración del Simposio.

Vocation and mission in *Populorum Progressio*: a lifestyle become friendship

Abstract: In the s. XXI, the encyclical *Populorum Progressio* keeps a surprising topicality and calls us in dealing with the challenges that we have raised. There is a call to the commitment of the laity to transform the world that seems very suggestive. In this paper we have emphasized in *Populorum Progressio* spirituality, since it can help us as Christians to live our faith experience translated into a way of life, which is essential to be able to transform society and the world in which we live in a sense of greater justice. His proposal to live the friendship both in interpersonal relations and in relations between peoples seems attractive. Paul VI offers a true friendship and spirituality as essential, universal brotherhood in a world disengaged as it is today. The paper concludes with an allusion to Ignatian Spirituality, especially suitable for living a lay spirituality in secularized contexts such as ours; it is a spirituality of Friends in the Lord that helps to build with others the Kingdom of God on the inside of each other and at the social level.

Key words: *Commitment of the laity, spirituality, friendship, vocation and mission, Ignatian Spirituality.*

Vocation et mission dans *Populorum Progressio*: un style de vie devenu amitié

Résumé: En plein XXIème siècle, l'encyclique *Populorum Progressio* est encore de surprenante actualité et nous interpelle au moment d'aborder les défis qui sont devant nous. Dans l'encyclique il y a un appel à l'engagement du laïcat pour transformer le monde qui nous paraît très suggestif. Dans ce travail nous avons mis l'accent sur la spiritualité présente dans *Populorum Progressio*, car elle peut nous aider comme chrétiens à vivre notre spiritualité comme une expérience traduite dans un style de vie, ce qui est essentiel pour pouvoir transformer la société dans laquelle nous vivons dans le sens d'une plus grande justice. Sa proposition de vivre l'amitié aussi bien dans les relations interpersonnelles que dans les relations entre peuples nous paraît très attrayante. Paul VI propose une véritable spiritualité de l'amitié et de la fraternité universelle, essentielle dans un monde dissocié comme celui d'aujourd'hui. Le travail conclut avec une allusion à la spiritualité ignacienne, qui se prête spécialement pour vivre une spiritualité laïque dans un contexte sécularisé comme le notre. Il s'agit d'une spiritualité d'Amis dans le Seigneur qui nous aide à construire avec d'autres le Royaume de Dieu à l'intérieur de chacun et à niveau social.

Mots clé: *Engagement du laïcat, spiritualité, amitié, vocation et mission, Spiritualité Ignacienne.*

En plena guerra fría y en un mundo herido por grandes desigualdades entre países ricos y pobres, el Papa Pablo VI promulga el 26 de marzo de 1967 la encíclica social *Populorum Progressio*, con un doble objetivo: la urgente necesidad de "promover el desarrollo de los pueblos", especialmente de los más pobres, y a la vez el deseo de "proyectar sobre las cuestiones sociales de su tiempo la luz del Evangelio" (PP 2). Con vocación claramente universalista, el texto urge a buscar un desarrollo solidario de la humanidad, denunciando el derroche de unos a costa

de la pobreza de otros. En un momento en que la cuestión social ha adquirido ya dimensiones mundiales (PP 3), la encíclica es una renovada toma de conciencia acerca de las necesidades de los países pobres y de qué nos exige una vida en coherencia con nuestra fe, aunque va más allá de los límites confesionales: hace un llamamiento a hombres y mujeres de buena voluntad, creyentes cristianos o no, así como a líderes políticos y religiosos a fin de que actúen responsablemente para paliar tanto sufrimiento.

I. *Populorum Progressio*, una encíclica sorprendentemente viva

Aunque los contextos son muy distintos a finales de los años 60 del siglo pasado y hoy, en pleno s. XXI, la encíclica guarda sin embargo una sorprendente actualidad y nos interpela a la hora de abordar los retos que hoy tenemos planteados. Se trata de:

1.1. Una encíclica para un mundo en crisis

No podemos prescindir del contexto mundial en el que nace este documento. Ya el Concilio Vaticano II, finalizado en 1965, había sido convocado no solo para resolver dificultades internas de la Iglesia, sino también para afrontar los problemas surgidos con la rápida evolución histórica del momento. Se imponían nuevas tareas para la Iglesia y había que reflexionar sobre ello. Los problemas que caracterizaban el mundo del Concilio y el postconcilio eran complejos. Veamos algunos: la ciencia y la tecnología habían favorecido el hacerse cargo de las dimensiones mundiales de los problemas sociales. Se había venido produciendo un crecimiento económico importante pero, a la vez, se agrandaban los desequilibrios y desigualdades sociales, aumentando la pobreza; la brecha que separaba los países pobres de los países ricos no paraba de crecer. Se estaba concluyendo el proceso de descolonización y los pueblos, además de su independencia política, exigían su independencia económica y que se pusiera, por tanto, fin al neocolonialismo. Vivíamos la cruda realidad de la guerra fría y la política de bloques, con la consiguiente estructura de poder bipolar, que separaba política e ideológicamente a los países; se utilizaban ingentes cantidades de dinero en la carrera armamentista para lograr un equilibrio del terror que evitara una guerra nuclear, recursos que se sustraían al desarrollo de los pueblos pobres. Junto al peligro atómico que ello suponía, estallaban conflictos localizados (Alemania, Corea, Indochina, Hungría, Suez, Cuba). Asimismo, asistíamos a un avance de la secularización en las socie-

dades occidentales, con el consiguiente debilitamiento de los valores espirituales y un avance del materialismo. La conculcación de los Derechos Humanos era un hecho en muchas partes del mundo.

Por otra parte, los hechos no habían confirmado el optimismo de principios de la década de los 60, en la que se veía el subdesarrollo como una etapa previa al desarrollo (Rostow). Los términos del comercio internacional, favorables a los países exportadores de productos manufacturados y desfavorables a los países exportadores de materias primas, y las modalidades de la inversión financiera, así como el crecimiento demográfico en las zonas subdesarrolladas, constituían, entre otros, factores que acentuaban la distancia económica entre esos grupos de países. Ello hacía ver que el subdesarrollo no es un estadio previo al desarrollo sino más bien su consecuencia, con lo cual la teoría de la dependencia, en sus versiones marxista y estructuralista ganaba terreno.

Ante este panorama, *Populorum Progressio* pone de forma apremiante en el centro de sus preocupaciones el subdesarrollo de los países pobres, haciendo patente la urgencia de buscar el desarrollo solidario de la humanidad. Un desarrollo que Pablo VI comprende de forma humanista: no puede ser reducido a un simple crecimiento económico; al contrario, como queda plasmado en la encíclica, el verdadero desarrollo tiene en cuenta las necesidades no solo materiales sino también espirituales de cada ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, y también las de los pueblos. De ahí que lo defina como *desarrollo integral*: para ser auténtico el desarrollo ha de promover a todos los hombres y a todo el hombre. La pobreza, por su parte, es vista no tanto como carencia de bienes materiales, ni incluso sólo como falta de oportunidades sociales, sino sobre todo como privación en el ejercicio de *libertades de realización* (lo que en el lenguaje de Amartya Sen son privación de capacidades) que le impiden a la persona alcanzar los objetivos que se propone para mejorar su condición: en este contexto, la *Doctrina Social de la Iglesia* (DSI) pone el acento en una orientación personalista y comunitaria de la economía, situando en lugar central al hombre –considerado como fin, sujeto y protagonista del desarrollo–, y buscando combatir toda discriminación social y económica.

Ahora bien, el desarrollo completo del hombre no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad. Por ello es imprescindible trabajar por una verdadera unión entre las naciones a fin de poder asistir a los pueblos más débiles, ya que el deber de solidaridad de las personas es deber también de las naciones: si el mundo está enfermo, lo está por “falta de fraternidad entre los hombres y entre los pueblos” (PP 66). Y para ello es necesario también el diálogo entre las naciones,

que es factor de fraternidad y ha de centrarse en los seres humanos, no en los intereses egoístas, económicos y políticos.

En esta labor todos son necesarios: hombres (católicos, cristianos y creyentes, hombres de buena voluntad, hombres de estado, sabios) y pueblos deben asumir su responsabilidad (PP 81–86. 80). El camino de la paz pasa por el desarrollo, pero éste no está en la abundancia de riqueza egoísta, sino en la economía puesta al servicio del ser humano (PP 34) y en el combate contra la miseria y la lucha contra la injusticia (PP 76).

1.2. Una Iglesia que se abre al mundo y se considera parte de él

Populorum Progressio puede ser considerado un documento de aplicación de las enseñanzas del Concilio Vaticano II, en respuesta a la llamada con la que comienza *Gaudium et Spes*, texto a su vez clave para interpretar todo el Concilio y en el que podemos leer:

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo.

Porque “Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”. La Iglesia, comunidad de creyentes reunida en Cristo y guiada por el Espíritu Santo “se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia” (GS 1)²: todo lo que es verdaderamente humano suscita la capacidad de escucha de los discípulos de Jesús, quienes han de saber ver y discernir ahí los signos de los tiempos.

Populorum Progressio supone una apertura de la Iglesia al mundo. Todavía más, también supone la conciencia de que ella misma es parte del mundo, y que por tanto no se contrapone a él ni puede ser separada de él: “está en relación con el mundo, en una relación de co-pertenencia recíproca” (...) “que deviene compartir solidario de todo cuanto en el mundo hay de verdadero, de justo, de bueno, y de bello”³. De ahí que se sienta estrechamente vinculada a la humanidad y que

² Sobre la metodología empleada en GS ver, PEREA, J. (2015), “La misión de la Iglesia en el mundo actual”, en *Revista de Fomento Social* 70, 410–415. En este artículo se exponen sucintamente los cambios en la eclesiología que supuso el Concilio Vaticano II.

³ PEREA, J. (2015) art. cit., 414.

pueda hablarse de *mundanidad de la Iglesia* o de su *carácter secular*. La Iglesia descubre que la historia concreta de las personas en el mundo, su vida cotidiana y sus luchas son el lugar teológico en el que se da la salvación. Toma, así, conciencia de que tiene que comprenderse como parte integrante de la sociedad, y ver como propias las iniciativas, los esfuerzos y las luchas en favor de la justicia social, la paz en el mundo, la lucha contra el subdesarrollo, luchas a las que hoy hemos de añadir otras como la lucha contra el expolio de la madre tierra y para hacer frente al cambio climático, puesto que el Espíritu de Dios está presente en tales esfuerzos. La Iglesia debe buscar con los hombres y mujeres de buena voluntad soluciones para los graves problemas de la humanidad.

De esta suerte se pasa de una eclesiología en la que la Iglesia estaba centrada en sí misma, a una eclesiología en la que la Iglesia se orienta al Reino, puesto que la historia y la sociedad son comprendidas como el lugar teológico en el que está en juego la realidad del Reino de Dios. Por ello la Iglesia se entiende a sí misma al servicio del Reino de Dios en el mundo, amándolo como Dios lo ama y trabajando para que la historia y la sociedad se transformen y, así, el Reino de Dios pueda ir aconteciendo. Y ello en fidelidad a su Señor cuya misión en la historia continua. Surge así la concepción de una *Iglesia sacramento* de salvación, servidora de todos, especialmente de los más pobres.

1.3. Una llamada al compromiso del laicado para transformar el mundo

Era tiempo de concebir a la Iglesia como Comunidad de comunidades, fraternidad vivida y, por lo mismo, con corresponsabilidad de todos los miembros, ya que todos son necesarios para edificar el Cuerpo de Cristo y para hacerle presente hoy entre nosotros. Así, el Concilio Vaticano II nos hizo transitar de una Iglesia identificada con la jerarquía a una Iglesia toda ella Pueblo de Dios en camino, con diversos carismas, dispuestos al servicio, tal como se plasma en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* (LG 14). Y se pasó asimismo de una Iglesia concebida como sociedad perfecta a una Iglesia Misterio, radicada en la Trinidad: en Cristo es sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano (LG 1). Precisamente como expresión de la *comunión trinitaria* la Iglesia lo es también de la comunión de todos los seres humanos, creados por Dios a su imagen y semejanza (Gn 1, 26).

Hay que destacar también la recuperación del término “laico” por el Concilio Vaticano II. Según *Lumen Gentium* el laico es un creyente, un miembro del Pueblo de Dios que se distingue de los ordenados y de los religiosos y al que corresponde

un deber peculiar en el ámbito intramundano. Los laicos “incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde” y que está en relación con el carácter secular que les es propio y peculiar: a los laicos incumbe, “por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios” y, por ello, viven en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mismo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social. Ahí, en sus quehaceres, están llamados a dar testimonio de Cristo con su vida, gestionando los asuntos temporales con espíritu evangélico. Es así como santifican el mundo, desde dentro, a modo de fermento y es así también como dan gloria a Dios (cf. LG 31).

Este es un paso importante en la comprensión eclesial del laicado, que recupera su visión primitiva, y alcanza así la dignidad que tuvo en los orígenes del cristianismo⁴. El avance es significativo si nos atenemos a una historia en la que la separación entre clérigos y laicos ha sido una constante que se impuso a partir del s. III, aunque ni de los textos evangélicos ni de la praxis de las primeras comunidades pudiera deducirse tal separación intraeclesial, incongruente a todas luces para expresar la realidad profunda de la comunión.

Hay que recordar que el laicado constituye la situación normal de todo bautizado quien, por la radical igualdad en la experiencia de fe de toda persona, goza de la común e igual dignidad de todos los miembros del Pueblo de Dios. Por ello las diversas vocaciones y servicios han de entenderse en su mutua interrelación y complementación, como despliegue o explicitación de una única misión.

Como señala Juan Pablo II en 1988 en la Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, ser laico significa estar vinculado a Cristo en el Espíritu Santo y así entrar en su misma relación con el Padre, con la humanidad y con el mundo. La relación con Cristo es esencial para comprender su situación eclesial: por su incorporación bautismal es Cristo mismo quien actúa por medio del laico, constituyendo la secularidad la característica en la que se concreta la vocación primera de ser miembro del Pueblo de Dios por el bautismo. De ahí que su ser y actuar en el mundo no manifieste sólo una realidad sociológica y antropológica, sino también, y sobre todo, un elemento teológico y eclesial (cf. ChL 15).

⁴ El término “laico”, que la primitiva Iglesia tomó del lenguaje civil, no se encuentra en el Nuevo Testamento, en el que la palabra *laós* designaba el perteneciente al pueblo.

En suma, en el contexto del post concilio en el que nace *Populorum Progressio*, la Iglesia católica se abre al mundo: quiere dialogar e incidir en él. Los laicos, situados en el corazón de la vida social, realizando la vocación de cristianos en medio del mundo, actúan “como levadura que fermenta toda la masa” (Mt 13, 33). Trabajan por concretar y, así, visibilizar el Reino de Dios en las realidades temporales. A ellos compete ayudar a que el progreso no sea meramente técnico y material, sino que esté al servicio de las personas y especialmente de los más necesitados. Por medio especialmente de los laicos, que tienen como vocación particular y propia la secularidad, la Iglesia puede encarnarse en las distintas sociedades.

2. Vocación, misión y reino de dios en la historia

Aun a sabiendas de la complejidad y dificultad que encierra toda tentativa de definir qué debe entenderse por ser cristiano, ello nos parece ineludible como marco referencial que nos va a posibilitar luego el poder profundizar en categorías como Vocación, Misión y Reino de Dios. Podemos, por consiguiente, decir que son cristianos los que se dejan impulsar por el Espíritu Santo (están disponibles), adoran a Dios Padre en espíritu y verdad (son obedientes a la Voluntad de Dios) y siguen a Jesús pobre, humilde y cargado con la cruz (el camino del Evangelio real) (cf. LG 41).

Ello nos remite al término *espiritualidad* que adjetivamos de cristiana cuando hablamos de la forma en que una persona, que está animada por la presencia viva y por la acción del Espíritu de Cristo reacciona y actúa conforme a sus enseñanzas que ha incorporado como estilo de vida.

Es desde este marco conceptual, que presupone una fe cristiana hecha vida, que podemos percibir la hondura contenida en *Populorum Progressio* y que con un análisis superficial nos puede pasar desapercibida.

2.1. La vida cristiana como vocación

La palabra vocación (del latín *vocāre*, “llamar”), referida a las relaciones de Dios con cada ser humano en la libertad del amor, nos ayuda a la comprensión de los dinamismos de la revelación de Dios y descubre al hombre la verdad de su existencia, tal como podemos leer en el documento conciliar *Gaudium et Spes*:

La razón más profunda de la dignidad humana, está en la vocación del hombre a la comunión de Dios. Ya desde su nacimiento es invitado el hombre al diálogo con Dios: pues, si existe, es porque, habiéndole creado Dios por amor, por amor le conserva siempre, y

no vivirá plenamente conforme a la verdad, si no reconoce libremente este amor y si no se entrega a su Creador (...) (GS 19).

En realidad, como señala Pablo VI

(...) la vida de todo hombre es una vocación, una respuesta dinámica y continuada a la llamada de Dios para una misión concreta. Desde su nacimiento, ha sido dado a todos como en germen, un conjunto de aptitudes y de cualidades para hacerlas fructificar; su floración, fruto de la educación recibida en el propio esfuerzo y del esfuerzo personal, permitirá a cada uno orientarse hacia el destino que le ha sido propuesto por el Creador (...)

y que cada uno ha de acoger desde su inteligencia y su libertad, para poder “crecer en humanidad, valer más, ser más” (PP 15). De ahí que, en clave cristiana, podamos entender toda la vida como una vocación o respuesta dinámica y continuada a la llamada de Dios. No es de extrañar, pues, que en *Populorum Progressio* se conciba también al desarrollo como una vocación o llamada de Dios para edificar un mundo más conforme a Su Voluntad.

Decir vocación implica decir *seguimiento*: el cristiano es llamado a seguir a Jesús, identificándose con Él, con su manera de ser y de estar en el mundo y con su misión; anunciar existencialmente, con la propia vida, el Reino de Dios, esas relaciones nuevas que nacen del Crucificado–Resucitado y que se hacen vida nuestra, de cada uno, si nos dejamos transformar por el Espíritu que nos ha sido dado. De ahí que ser cristiano pueda definirse como *participar del Espíritu de Jesucristo* que se transforma en cada uno de nosotros en una manera de ser, de situarse ante la realidad: la manera de ser de Jesús, cuya vida se prolonga en cada uno si desde nuestra libertad, a su vez transformada por el Espíritu, accedemos a que “Dios entreteja con cada uno una maravillosa historia de amor, única e irrepetible”, porque

es en este diálogo de amor con Dios que se funda la posibilidad para cada uno de crecer según líneas y características propias, recibidas como don y capaces de “dar sentido” a la historia y a las relaciones fundamentales de su existir cotidiano, mientras se está en camino hacia la plenitud de la vida⁵.

Si ser cristiano es “desear y acoger la vida que es Dios”⁶, respondiendo, como Jesús, a la llamada de Dios a vivir en Él la vida de hijos e hijas suyos y hermanos los unos

⁵ JUAN PABLO II, *La vida como vocación*, Mensaje del Santo Padre con ocasión de la XXXVIII Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones, 6 de mayo de 2001, www.vatican.va

⁶ MORA, G. (2004) (2015) *Qué es ser cristiano*, Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona, 31. Puede ser de utilidad esta obrita que explica de forma asequible, no reñida con la hondura, lo que es más básico del ser cristiano.

de los otros, esa llamada (vocación) lo es a querer vivir la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo. Y es llamada a amar como Cristo Jesús nos ha amado (cf. Jn 13,34) y a participar con Él, en Él y a través suyo en la misión de extender por todas partes el Reino de Dios en la tierra, como anticipación del Reino escatológico. Es así como los cristianos somos germen de unidad y esperanza de salvación para toda la familia humana (cf. LG 9).

Es el mismo Cristo quien “en la misma revelación del Misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación” (GS 22). A partir de esta vocación cristiana universal, hay diversidad de vocaciones y servicios específicos.

2.2. Una misma misión que hay que proseguir

La llamada del Señor Jesús es a *estar con Él*, formando la comunidad de sus seguidores para *proseguir su misión* (del latín *missio*, acción de ser enviado) tanto individual como comunitariamente. La comunidad de seguidores en el Espíritu del Señor forma la Iglesia, *Comunidad de comunidades*; no es una comunidad constituida por lazos familiares o jurídicos, sino “por la participación en su Espíritu (de Jesús), en su experiencia del amor de Dios, del perdón, de la esperanza, de la libertad”⁷.

Como bautizados y miembros de esa *Iglesia Pueblo de Dios* de la que habla el Concilio, los laicos son portadores de las mismas tareas de Cristo y por ello, responsables de la misión que Él mismo ha confiado a su Iglesia, en especial la de hacer del mundo el lugar y la forma del encuentro personal con un Dios que por amor se ha hecho historia. Llamados a mantener la condición secular, su ser cristiano fecunda su vida y su actuar. Por ello, a través de los laicos inmersos en el mundo a modo de levadura en la masa, la Iglesia puede continuar la misión de su Señor, y el mundo, con sus propias leyes, se transforma en un lugar teológico. En consecuencia, el ámbito de la misión del cristiano es amplísimo y a la vez plural, como plurales son los dones y carismas que nos han sido y nos son dados continuamente. Todos somos llamados a ser *testigos* que expresemos con nuestra vida el Misterio del Dios-Amor en el corazón de la existencia.

La misión secular no es, como ya hemos apuntado, monopolio de los laicos (GS 43,2), sino auténtica dimensión de toda la Iglesia (ChL 15), cuya misión concierne también a la transformación de la realidad, no solo al orden de la salvación

⁷ MORA, G. Op. cit., 71.

trascendente. En Cristo la Iglesia es, como nos dice el Concilio Vaticano II, *sacramento de la nueva humanidad*, "signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad del género humano" (LG 1). El Misterio de lo Uno y lo múltiple que constituye la Iglesia, que es comunión, lo es para la Misión. Las comunidades cristianas han de promover y ayudar a vivir el espíritu evangélico, la vida en el Espíritu que hace germinar nuevas relaciones entre sus integrantes y con los de afuera, de carácter incluyente. Con ello ayudan a edificar, con todos los hombres y mujeres de buena voluntad, eso que conocemos por Reino de Dios que es Reino de Justicia, de Amor y de Paz, en el que los pobres, los más débiles, los excluidos se les reconozca la dignidad de hijos de Dios⁸.

Hay que recordar al respecto que el Concilio puso fin a los binomios contrapuestos espiritual/temporal, profano/sagrado, pues la historia de salvación acontece en la historia de la humanidad. Es Dios mismo quien con la Encarnación se ha mundanizado; la redención implica todo lo creado y aunque no puede reducirse al desarrollo del mundo, es ya inseparable de él. Las realidades materiales se transforman de esta suerte en mediación para vivir la fe cristiana.

Es conocida la afirmación de Karl Rahner

El cristiano del futuro o será un "místico", es decir, una persona que ha "experimentado algo", o no será cristiano, porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales.

E insistía: "sin la experiencia religiosa interior de Dios, ningún hombre puede permanecer siendo cristiano a la larga bajo la presión del actual ambiente secularizado"⁹.

Por tanto, la misión cristiana solo puede de verdad entenderse a partir de la experiencia de fe, de una fe vivida, que envuelva toda la persona. Solo desde ahí tiene sentido.

⁸ Existe en la Iglesia latina un gran déficit de *Pneumatología* (Teología del Espíritu Santo), a diferencia del Oriente cristiano que tiene mucho que enseñarnos al respecto. Ver al respecto, CODINA, V. (2015) *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, Sal Terrae-Grupo de Comunicación Loyola. El autor ha trabajado tanto el tema de los pobres como el del Espíritu en diversas obras anteriores. En ésta pretende elaborar una síntesis desde la perspectiva latinoamericana como aportación a una futura *Pneumatología* latinoamericana e interpela al Viejo Continente a que elabore también una *Pneumatología* desde su propio contexto. Del mismo autor, ver también: (1962) *Renacer a la solidaridad*, Sal Terrae, Santander; (1994) *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, Sal Terrae, Santander; (2008) *No extingáis el Espíritu". Una iniciación a la Pneumatología*, Sal Terrae, Santander.

⁹ RAHNER, K. (1969) «Espiritualidad antigua y actual», *Escritos de Teología*, vol. VII: Madrid, 25.

2.3. Espiritualidades cristianas

La *espiritualidad* abarca, en consecuencia, toda la persona humana (cuerpo, alma, espíritu) y alimenta las palabras y la acción, la vida toda. Para San Pablo una persona es *espiritual*, cuando todo su ser y toda su vida están ordenados, dirigidos e influenciados por el *Espíritu de Dios*, por su aliento, que es Vida (1 Cor 2, 12. 14; Rom 8, 16–17.29)¹⁰.

Podemos describir la espiritualidad como el encuentro entre el Espíritu Santo y nuestro propio espíritu con sus deseos, aspiraciones, problemáticas diversas y contexto particular. Encuentro, pues, de la experiencia con la Gracia, contacto vital que nos marca y transforma nuestra vida, haciéndola del Espíritu.

De la experiencia personal de Dios deriva un entendimiento y una comprensión también personales de esa relación con Él, así como una *actitud* básica, práctica y habitual, que gobierna la *vida* del sujeto¹¹. La invitación a entrar personalmente en intimidad con Cristo Jesús, confesado como Hijo de Dios que vive en Dios Padre y nos introduce en Él por el Espíritu, está inseparablemente unida a la participación de su misión. Llamados a ser transparencia viva de Jesús no solo con nuestra vida individual sino también como Iglesia, vivir y actuar dejando que el mismo Cristo actúe a través de cada uno de nosotros solo es posible si acogemos humildemente su Palabra y nos dejamos transformar por ella, mediante la acción de su Espíritu que nos va *crificando*. Es mediante este proceso que podemos llegar a ser otros Cristo y proseguir su misión en nuestro hoy.

En la Iglesia católica coexisten diversas espiritualidades, diversos acentos en que se concreta la espiritualidad de los seguidores de Jesús. Evidentemente, el test de una espiritualidad es una vida integrada de amor y obras. La espiritualidad busca convertir la fe de una persona en un elemento dinámico que afecte todas las dimensiones de su vida cotidiana, de manera que no sea un mero asentimiento intelectual de verdades abstractas.

Una espiritualidad de raíces cristianas, que pueda ser significativa para el futuro debe estar abierta a la universalidad del Espíritu y, en este sentido, devenir más

¹⁰ Para Jon Sobrino, la verdadera vida espiritual es la actualización de la vida de Jesús e implica un *espíritu de santidad*, que no es otra cosa que el compromiso real con los pobres. Ver al respecto, SOBRINO, J. (1985) *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Sal Terrae.

¹¹ Ver, entre otros, ALPHONSO, H. (1994) *Living our Spirituality in Depth and in a Uniquely Personal Way*, Rome, Religious of Jesus and Mary Generalate, 11 ss.

“católica”, puesto que debe tratar de comprender la multiforme riqueza que el Espíritu suscita. Por tanto, estará en disposición de comprender la diversidad como bendición y enriquecimiento, no como amenaza. Asimismo, deberá ser consciente de que la verdadera vida espiritual implica acoger y dejarse transformar por la Santidad de Dios para que esta Santidad fluya a través nuestro y se plasme en nuestros actos.

Una de las espiritualidades que reciben un impulso renovado después del Concilio Vaticano II es la *espiritualidad laical*, a la que ya hemos hecho referencia y cuyo ámbito es la vida misma: Dios quiere *señorearnos* de forma que vivamos como hermanos y seamos fuente de vida para todos, buscando la justicia y la solidaridad, la acogida misericordiosa y el perdón. Asimismo, el Concilio dio un empuje claro a una de las espiritualidades arraigadas en el seno de la Iglesia, verdadero regalo a ésta y al mundo. Nos referimos a la *espiritualidad ignaciana*, una espiritualidad de encarnación, especialmente idónea para ser vivida en contextos secularizados como los nuestros.

3. Un estilo de vida hecho amistad

Si queremos construir un mundo más humano, más justo, la transformación ha de comenzar en el interior de cada persona. La frase de Gandhi “Sé el cambio que quieres ver en el mundo” cobra hoy renovado sentido y actualidad. Las actitudes, imprescindibles para poder vivir valores, son fundamentales. Pueden cambiar muchas derivas peligrosas en las que se halla enzarzado nuestro mundo. Y en *Populorum Progressio* aparece una actitud de base que vertebraba todo el texto y que es muy necesaria si queremos convivir en paz, respetando nuestras diferencias: cada ser humano no nos puede ser indiferente. Se trata de *la amistad* que podemos calificar de cívica o política, que tiene en cuenta el *bien común*, y que desde la perspectiva religiosa adquiere una hondura que sobrepasa las visiones meramente filosóficas sobre el particular: constituye una verdadera amistad espiritual que es propuesta por el Papa para ser vivida tanto entre las personas como entre los pueblos. Vamos a detenernos brevemente en su significado no sin antes adelantar que la amistad espiritual –que hunde sus raíces en la filosofía de Maritain–, entronca perfectamente con la espiritualidad ignaciana, que se refiere a Ignacio y sus primeros compañeros como “amigos en el Señor”. Por ello finalizaremos nuestra reflexión con unas pinceladas sobre dicha espiritualidad, muy en sintonía con lo que hemos expresado acerca de la espiritualidad laical.

3.1. La amistad espiritual

La amistad es la “música de fondo” que acompaña toda la encíclica y aparece en concreciones varias de su articulado. Encontramos ahí claramente la influencia del gran filósofo católico francés, Jacques Maritain a quien Pablo VI llamó su maestro y cuyo magisterio informa los textos conciliares y documentos sociales como el que comentamos. Se trata de una amistad que deriva de su concepción del *humanismo integral*, un *Humanismo Teocéntrico* y de la *Encarnación*.

Recordemos que Maritain, estudioso de la filosofía tomista –Sto. Tomás entiende la caridad como amor de amistad universalizándolo– introdujo en su reflexión el concepto de la *amistad cívica*, *social* e incluso *política* en el ámbito del civismo y de la política, apartándose de una tradición de filosofía política que encontraba su inspiración en Maquiavelo y se centraba sólo en la toma y conservación del poder a toda costa, sin preocuparle la verdad y el bien de la sociedad. Para el filósofo francés hay que ir más allá de la justicia y el derecho pues la convivencia civil y política no emerge de forma inmediata del conjunto de derechos y deberes de la persona.

Si la estructura de la sociedad surge ante todo de la justicia, el dinamismo vital y la fuerza creadora interna de la sociedad surgen de la amistad cívica. La amistad crea el consentimiento de las voluntades, exigido por la naturaleza pero libremente cumplido, que se encuentra en el origen de la comunidad social.

A la amistad cívica, esa “fuerza animadora de la sociedad”, le corresponde

usar de una manera igual la igualdad que ya existe entre los hombres. Y a la justicia corresponde llevar la igualdad a quienes son desiguales. Cuando se ha alcanzado esta igualdad (a partir de la amistad cívica) la obra de la justicia está cumplida¹².

Es decir, la justicia y el derecho no bastan; son condiciones indispensables pero insuficientes. Es necesaria la inclusión e igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos y ello lo posibilita la amistad cívica que supone un inmenso respeto por la persona del otro y nos hace escuchar incluso a nuestros adversarios. Según Maritain se trata de un respeto por la imagen de Dios en el hermano. La amistad cívica deviene, así, fundamento de la convivencia pacífica, plasmación de la fraternidad que va siempre unida a la libertad y a la igualdad. La amistad cívica es, como ya lo habían reconocido los antiguos filósofos –pensemos en Aristóteles,

¹² MARITAIN, J. (2001) *Los derechos humanos y la ley natural: cristianismo y democracia*, Madrid, Palabra, 43–44.

para quien sin amistad no puede surgir el bien común¹³-, el alma y el vínculo constitutivo de la comunidad social.

Pero la amistad cívica no puede prevalecer en el grupo social si un amor más fuerte y más universal, el *amor fraternal*, no entra en ella y si, volviéndose *fraternidad*, no va más allá de los límites del grupo social para extenderse a toda la humanidad. Para Maritain la fe en la fraternidad humana va unida al sentido del *deber social de compasión* para con el hombre en la persona de los más débiles y los que sufren y con la convicción de que la obra política por excelencia es la de hacer la vida en común más fraternal y mejor y trabajar en la construcción de la casa común para todos, con instituciones y leyes que lo favorezcan. De ahí que en su filosofía la amistad sea la expresión vital del cuerpo político, que tiende hacia una comunión realmente humana y libremente obtenida.

Ello viene corroborado en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* en el que podemos leer:

El campo del derecho, en efecto, es el de la tutela del interés y el respeto exterior, el de la protección de los bienes materiales y su distribución según reglas establecidas. El campo de la amistad, por el contrario, es el del desinterés, el desapego de los bienes materiales, la donación, la disponibilidad interior a las exigencias del otro. La amistad civil, así entendida, es la actuación más auténtica del principio de fraternidad, que es inseparable de los de libertad y de igualdad (CDSI 390).

Este principio, como es notorio, se ha quedado en gran parte sin practicar en las sociedades políticas modernas y contemporáneas. Está, por tanto, aún pendiente de realización y de ahí la urgencia de emprender el camino para que se haga realidad.

¹³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Libros VIII y IX. Este concepto de amistad cívica o civil, de origen aristotélico, y asumido por el tomismo –Sto. Tomás entiende la caridad como amor de amistad universalizando así la amistad–, fue también recuperado por Hanna Arendt, quien lo relaciona con la idea de “pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro” de Kant (KANT, I. (2012) *Crítica del discernimiento, o de la facultad de juzgar*, Madrid, Alianza, § 40) y que hace posible establecer un vínculo entre amistad y política. El espacio público es un espacio de convivencia (de “vivir con”) y respeto, constituido por personas capaces de desear lo que es justo y lo que es de interés común, siendo éstas las metas comunes. Y lo que tienen en común es opinión compartida de lo que es justo y, en esta medida, la *amistad cívica* deviene una forma de construir comunidad, mundo, siendo la base de toda democracia, fundamentada en la prosecución del bien común. Así, “pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro” o “pensar ampliado” se opone a la estrechez de miras; se reflexiona desde un punto de vista universal antes que subjetivo o privado. Ver ARENDT, H. (1998), *La condición humana*, Barcelona, Gedisa, 262.

3.2. La amistad entre las personas y entre los pueblos

Aludiendo a su viaje a la India (diciembre de 1964), Pablo VI repite en *Populorum Progressio* unas palabras dichas en Bombay, donde aparece claramente el concepto de amistad que hemos comentado, que implica salir de uno mismo hacia los demás, y ello referido no solo a los individuos sino también a los pueblos:

El hombre debe encontrar al hombre, las naciones deben encontrarse entre sí como hermanos y hermanas, como hijos de Dios. En esta comprensión y amistad mutuas, en esta comunión sagrada, debemos igualmente comenzar a actuar a una para edificar el porvenir común de la humanidad (PP 43).

Ello entronca con la visión de que el crecimiento no es solo un deber personal, sino también un deber para con los demás, es decir, un *deber comunitario*. Cada ser humano es miembro de una sociedad y pertenece a la humanidad entera. Este mismo espíritu late cuando aborda lo que él califica como *diálogo de civilizaciones*, para construir una *civilización de solidaridad universal*, imprescindible para la paz (PP 73). En este sentido, no es de extrañar que Pablo VI abogara en *Populorum Progressio* por la necesidad de una *Autoridad mundial* (PP, 78)¹⁴, como garantía de la paz, la libertad y el desarrollo solidario.

Volviendo al tema de la amistad hay que señalar que Pablo VI, de forma clarividente, nos está hablando en *Populorum Progressio* de vivir una *amistad cívica, social o política* en un mundo común, amistad que desde la fe cristiana está basada en la reciprocidad de la fraternidad que parte del primado de la Caridad. El Papa expresa de esta forma –desde la experiencia de unir fe i vida– su deseo de involucrar a todos en el desarrollo. Por su parte, el desarrollo es concebido, como hemos apuntado ya con anterioridad, como una *vocación* o llamada a la que hay que responder con responsabilidad desde la libertad de cada cual (PP 15). En consecuencia, la encíclica exhorta a buscar medios concretos y prácticas de organización y cooperación para poner en común los recursos disponibles y realizar así una verdadera “comunión entre todas las naciones” (PP 43). Y en esta tarea estamos implicados todos. Sobre la fraternidad de los pueblos, es meridianamente claro el redactado que sigue:

¹⁴ Esta idea fue planteada por Maritain cuando todavía no se hablaba de globalización, ante la necesidad de avanzar hacia una forma superior de organización política mundial para hacer real la fraternidad entre los pueblos. Ello fue recogido en la DSI por Juan XXIII (PT 136–141), por el Concilio Vaticano II (GS 82) y por Pablo VI en la encíclica que comentamos. Y después será profundizado por Juan Pablo II (SRS 43, con referencias a la solidaridad entre los pueblos en los nn. 33, 39) y por Benedicto XVI (CV 67). El Papa Francisco, por su parte, apuesta también por una *Autoridad política mundial*, asumiendo lo dicho por sus predecesores (LS 175).

Este deber concierne en primer lugar a los más favorecidos. Sus obligaciones tienen sus raíces en la fraternidad humana y sobrenatural y se presentan bajo un triple aspecto: deber de solidaridad, en la ayuda que las naciones ricas deben aportar a los países en vías de desarrollo; deber de justicia social, enderezando las relaciones comerciales defectuosas entre los pueblos fuerte y débiles; deber de caridad universal, por la promoción de un mundo más humano para todos, en donde todos tengan que dar y recibir, sin que el progreso de los unos sea un obstáculo para el desarrollo de los otros (...) (PP 44).

3.3. El acento ignaciano: una espiritualidad para estar en el mundo

Hasta aquí hemos reflexionado a partir de textos del Magisterio Social de la Iglesia, pero en su seno conviven distintas espiritualidades que la enriquecen. Una de ellas es la *espiritualidad ignaciana*, muy idónea para “vivir en el mundo sin ser del mundo”. Un mínimo conocimiento de dicha espiritualidad y de los *Ejercicios Espirituales* permite descubrir la sintonía entre el camino ignaciano y la espiritualidad laical, a la que ofrece una de las pedagogías más utilizadas en la tradición de la Iglesia. Hay que recordar al respecto que tanto los *Ejercicios Espirituales* como las *Constituciones de la Compañía de Jesús* muestran una especial atención por los laicos. Todos somos llamados a la vida de perfección evangélica; el estado laical es una vocación a discernir. Al laicado ha de prestársele la ayuda pastoral adecuada y necesaria para que los laicos progresen en su vida de fe. Ello es corroborado por la abundante correspondencia ignaciana que nos confirma la importancia dada por Ignacio a los laicos, quienes, en su opinión, podían llegar a lugares y alcanzar resultados no asequibles a los sacerdotes o a los religiosos. De ahí su interés por atender especialmente a los que manifestaban capacidades y disposiciones para ser agentes multiplicadores de la actividad apostólica (Co 622; Ej 18).

La espiritualidad ignaciana tiene una visión del laicado centrada sobre todo en la capacidad de santidad. Se refiere a la vida cristiana y al seguimiento del Señor Jesús en cualquier vida y estado y parte del hecho de la *llamada común a la perfección*, según la singularidad de cada persona. Es más decisiva la preocupación de Ignacio por ayudar a conseguir que en los distintos estados y variedad de situaciones cada uno pueda buscar el mayor servicio a Dios, inseparablemente unido al servicio a los demás, que la distinción de estados en la Iglesia, de ahí que podamos considerarle “precursor” de lo proclamado siglos después por el Concilio Vaticano II sobre el particular¹⁵. Es por ello por lo que centra su atención en lo existencial y en la capacidad de leer la realidad de cada uno, cobrando ahí

¹⁵ Ver, entre otros, RAMBLA, J. M. (2006) *Ignacio de Loyola, seglares y jesuitas. Perfección en cualquier estado o vida*, Cristianisme i Justícia, Cuadernos EIDES 48, Barcelona.

especial relieve el *discernimiento de espíritus*. Ignacio no se contenta, pues, con una respuesta racional, desde una fe concebida “intelectualmente”. Quiere mover a la generosidad de la donación personal a Quien tanto nos da continuamente y ello se plasme en la donación al hermano, en especial al más necesitado. Su propia vida es un ejemplo de crecimiento en la vida cristiana que puede iluminar el itinerario de otros.

En los Ejercicios Espirituales, centrales en dicha espiritualidad, Ignacio propone un camino de transformación espiritual en cuatro semanas, en un itinerario lleno de la Sabiduría del Espíritu¹⁶. Y puesto que cada vida supone una vocación a la perfección evangélica, presenta en los Ejercicios los parámetros de dicha perfección, que no son otros que la vida de Cristo nuestro Señor, que es contemplada durante todo el proceso.

La espiritualidad ignaciana y el propio proceso de Ejercicios ayudan a vivir una vida secular de verdadera calidad cristiana, unificada, enraizada en Dios (Ej. 23), implicada a fondo con el mundo pero sin ser del mundo; posibilita esa libertad interior de los hijos de Dios que hace que se pueda “llegar a amar y encontrar a Dios en todas las cosas y a todas en Él” (Ej. 233; Co 288), porque el servicio de Dios, la búsqueda del Reino, no es otra cosa que el amor que lo integra y unifica todo. Lejos de toda evasión espiritualista, lo temporal puede, así, ponerse al servicio de Dios y la vida laical vivirse como verdadera experiencia religiosa¹⁷.

En la dinámica de Ejercicios, el cristiano desea conformarse a Cristo, ordenando su existencia según la voluntad del Padre. La vida, así entendida, es activa, en clave de respuesta a la invitación del Señor a su intimidad y también a colaborar con Él en su misión de anunciar y construir el Reino de Dios, empezado ya aquí, en la historia. La vocación laical es, por tanto, positiva, definida por lo que es, no por lo que no es: los laicos tienen un cometido propio al que están llamados por

¹⁶ El Espíritu Santo está presente en el itinerario, a pesar de que no se le nombre. Ver, entre otros, CODINA, V. (2011) *Una Presencia silenciosa. El Espíritu Santo en los Ejercicios ignacianos*, Cristianisme i Justícia, Cuadernos EIDES 62, Barcelona. Para una visión mistagógica de la espiritualidad ignaciana y la justicia, ver MELLONI, X. (1990) *Ignacio de Loyola. Un pedagogo del misterio de la Justicia*: Cristianisme i Justícia, Cuadernos nº 35 y, del mismo autor (1997) *Los ejercicios en la tradición de Occidente*, Cristianisme i Justícia, Cuadernos EIDES 23, Barcelona.

¹⁷ Ver OLLER, M. D. (2007), “Laicado”, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana. Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI)*, Mensajero Sal Terrae, 1105–1108, donde se pone especial énfasis en el valor de la *indiferencia ignaciana* (Ej. 23) así como en la *Contemplación para alcanzar amor*, con la que concluye el itinerario de Ejercicios (Ej. 230–237).

propia vocación personal, que ha de ser una vocación discernida y conscientemente asumida. Y es en esta respuesta activa donde radica el carácter apostólico del seguimiento: el discípulo, como el Maestro, se siente llamado y enviado por Él y como Él a proseguir su camino y misión. Siendo el carisma ignaciano apostólico, es decir, el servicio en misión y ésta con carácter universal, los rasgos típicos del laicado ignaciano se concretarán, de un lado, en el "ser para la misión", es decir, para trabajar en unión con otros y, de otro, en la vida en discernimiento, atenta a la llamada y al querer de Dios. Se dibuja, así, una forma de pertenencia a la Iglesia a la luz de un carisma propio, apto para ser vivido en cualquier ámbito de la vida familiar, laboral, social, cultural, política y eclesial.

La espiritualidad ignaciana lleva al laicado a un amor real y eficaz al mundo que, sin embargo, va más allá de las perspectivas puramente inmanentes. Los laicos ignacianos se sienten llamados a vivir unidos a Aquel que está presente en el corazón del mundo impulsándolo todo a la plenitud. Como "Amigos en el Señor"¹⁸, ponen en práctica la mística del servicio y el amor discernido, sintiéndose activos co-creadores y co-recapituladores de todo en Cristo, llamados a colaborar con Él en la formación del Cristo total a fin de que Dios sea Todo en todo (cf. 1Co 15,28).

4. Conclusión: hacer realidad la fraternidad

La actualidad de *Populorum Progressio* es clara, no sólo porque muchos de los grandes problemas con los que se enfrentaba el mundo hace 50 años siguen sin solución sino porque, a nuestro parecer, el texto contiene un potencial que puede resultar especialmente útil en momentos como los que vivimos en los que todo se ha vuelto muy complejo. Por ello hemos puesto el acento en la espiritualidad presente en sus páginas ya que puede ayudarnos como cristianos a vivir nuestra fe como experiencia traducida en un estilo de vida, lo que puede interpelar a otras creencias y maneras de pensar. Nos parece atractiva su propuesta de vivir la amistad tanto en las relaciones interpersonales como en las relaciones entre los pueblos, una amistad cívica, social y política, convertida en estilo de vida. Esta es la amistad transformadora que propone Pablo VI, y que constituye una verdadera *espiritualidad de la amistad y de la fraternidad universal*, tan imprescindible en un mundo desvinculado como el de hoy.

¹⁸ Para conocer el origen de esta expresión, ver OSUNA, J. SJ (2007) "Amigos en el Señor", *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, op. cit., 143-148.ad. También del mismo autor (1998) *Amigos en el Señor para la dispersión*, Mensajero-Sal Terrae. Asimismo, es de interés también, RAMBLA, J. M. (2008), *El arte de la amistad en San Ignacio de Loyola*, Cristianisme i Justícia, Cuadernos EIDES 51, Barcelona.

En la amistad el otro, persona o pueblo, es valorado por lo que es, por la riqueza que aporta y por la necesidad de contar con él/ella para construir la Casa Común en la que todos podamos convivir en paz. La amistad es necesaria para que no nos quedemos encerrados en nuestras identidades, y en nuestros lazos de sangre, de cultura; la necesitamos para salir de nuestro individualismo y de nuestra auto-referencia. La amistad puede existir entre personas de diferentes religiones, de diferentes ideologías, de diferentes opciones humanas, porque toca lo más profundo de la persona humana. Lo único que es indispensable para una amistad firme, no pasajera, es aspirar a una ética común, otro de los grandes retos que hoy tenemos planteados. La amistad trasciende ideologías, tradiciones, formas de ser, puesto que refleja, como imagen de Dios –de un Dios que es Trinidad= Relación–, algo que está más allá de toda idea humana y que, en cambio, es común a todos.

En clave cristiana la amistad nos lleva a vivir en amistad con ese Dios que por ser Trinidad ya es *Comunidad de Amistad*. La amistad hecha vida nos ayuda a descubrir lo que es en realidad la Iglesia, en su ser profundo: comunión de amor, comunión de amistad, a pesar de todas sus sombras. Porque en ella está presente el Espíritu de Comunión que desde la diversidad nos lleva a la Unidad a través de la capacidad de acogida del otro diferente, de la escucha, de la donación de uno mismo al hermano/a que sufre, que es débil, marginado, pobre. De lo que se trata como cristianos es de vivir esa comunión abierta en nuestras comunidades y grupos para que, de forma connatural, dicha comunión se prolongue en todos nuestros ámbitos de relación, dando vida al mundo.

Hoy, como hace 50 años, *necesitamos ser personas espirituales*, que vivan su fe de forma existencial, haciéndola vida como respuesta a la llamada al amor. Un estilo de vida hecho amistad, como el propuesto por *Populorum Progressio*, puede ayudarnos no solo a pensar un mundo común, compartido, sino a hacer realidad la fraternidad entre personas y pueblos.

Ahora bien –y tal como la historia nos ha demostrado–, el acento puesto en la interioridad no debe menoscabar la importancia de lo estructural: si de verdad queremos transformar el mundo en un sentido de mayor justicia e igualdad, es imprescindible la transformación interior, pero no debemos olvidarnos de las instituciones. El trabajo institucional y la cultura de la amistad fraterna se necesitan mutuamente para que los logros no sean efímeros o vacíos.

Así, la amistad cívica como virtud que se traduce en un estilo de vida es esencial para el desarrollo de una democracia de carácter más participativo y deliberativo, cada vez más necesaria en contextos plurales, también culturalmente. En definiti-

va, la amistad fraterna –concebida como vínculo y fundamento de la comunidad cívica– ha de conformar el estilo de vida de las personas y también conviene que se traduzca a nivel institucional: debemos preocuparnos de generar y conservar estructuras sociales, instituciones y leyes buenas, inspiradas por el espíritu de la amistad fraterna, orientando hacia la amistad las fuerzas de la vida social.

Las tradiciones religiosas, y en el caso que nos ocupa, la cristiana, tienen la responsabilidad de ayudar a conformar personas con estilos de vida solidarios, fraternos, sobrios, desprendidos, con capacidad para la acogida y la escucha, el diálogo y la deliberación. De ello depende la supervivencia de la familia humana.

Finalmente, hemos constatado cómo la espiritualidad ignaciana puede ayudar a vivir con hondura, compromiso e implicación social. Aporta su riqueza mistagógica a un mundo que necesita vivir la espiritualidad como ámbito a integrar en la vida de cada ser humano. Precisamente uno de los retos que tenemos planteados como humanidad es el de construir una ética y una moral fundamentadas en la espiritualidad, una ética y una moral transfiguradas, vividas por personas cada vez más transparentes y luminosas. Si no tenemos la perspectiva de la Transcendencia –y hoy el trascender de la espiritualidad es reivindicado incluso por agnósticos y ateos–, no logramos ver las cosas desde la perspectiva justa. A lo sumo optamos por el mal menor, cuando lo que el mundo necesita es una verdadera transformación.

Para la espiritualidad ignaciana los laicos son llamados a construir Iglesia y a responder a las necesidades de los hombres y mujeres de hoy desde una *vocación personal plasmada en el servicio*, pues pone el acento en el Dios que al encarnarse se ha hecho servidor. Los laicos han de encarnarse en el mundo, reconociéndolo como lugar de Revelación de Dios. Asumir plenamente el *Misterio de la Encarnación* significa, a su vez, vivir cercanos a los hombres y mujeres de cada tiempo y lugar, amarlos, comprenderlos, servirlos, aceptar su fragilidad y sus esperanzas, comprometiéndose en la transformación de las estructuras para impregnarlas del Espíritu de Cristo que es Espíritu de Justicia, de Paz y de Fraternidad. Y saber tomar carne en lo frágil del mundo, asumiendo también la propia fragilidad y pobreza personales. Con su mismo existir y estar dentro de la sociedad los laicos ignacianos están llamados a mostrar cuál es el modo de vivir según los valores del Reino y ayudan a redescubrir, poner en valor y promover todo aquello que de bueno se esté dando, reconociendo los signos de la Presencia de Cristo Resucitado en el mundo por la acción del Espíritu Santo.

Como laicos ignacianos tenemos el reto de profundizar y vivir nuestra vocación de servir en misión como “amigos en el Señor”, dispuestos a gastar la vida en servicio

a los demás. Viviendo de la Sabiduría del Espíritu somos llamados a ahondar en *una mística de la amistad en el Señor* de carácter apostólico, de *unión para la dispersión*, para ayudar a realizar con otros la única misión que los cristianos tenemos encomendada como seguidores de Jesús: la construcción del Reino de Dios en el interior de cada uno y a nivel social.

5. Referencias

ALPHONSO, H. (1994) *Living our Spirituality in Depth and in a Uniquely Personal Way*, Roma, Religious of Jesus and Mary Generalate, 11 ss.

ARENDT, H. (1998) *La condición humana*, Barcelona, Gedisa.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Libros VIII y IX.

CODINA, V. (2015) *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, Sal Terrae–Grupo de Comunicación Loyola.

— (1962) *Renacer a la solidaridad*, Sal Terrae, Santander.

— (1994) *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, Sal Terrae, Santander.

— (2008) *“No extingáis el Espíritu”*. *Una iniciación a la Pneumatología*, Sal Terrae, Santander.

— (2011) *Una Presencia silenciosa. El Espíritu Santo en los Ejercicios ignacianos*, Cristianisme i justícia, Cuadernos EIDES 62, Barcelona.

KANT, I. (2012) *Crítica del discernimiento, o de la facultad de juzgar*, Madrid, Alianza, § 40.

MORA, G. (2004) *Qué es ser cristiano*, Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona.

MARITAIN, J. (2001) *Los derechos humanos y la ley natural: cristianismo y democracia*, Madrid, Palabra.

MELLONI, X. (1990) *Ignacio de Loyola. Un pedagogo del misterio de la Justicia*, Cristianisme i Justícia, Cuadernos 35.

— (1997) *Los ejercicios en la tradición de Occidente*, Cristianisme i Justícia, Cuadernos EIDES 23, Barcelona.

OLLER, M. D. (2007) "Laicado", *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana. Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI)*, Mensajero Sal Terrae, 1105–1108.

OSUNA, J. SJ (1998) *Amigos en el Señor para la dispersión*, Mensajero–Sal Terrae.

— (2007) "Amigos en el Señor", *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana. Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI)*, Mensajero Sal Terrae, 143–148.

PEREA, J. (2015) "La misión de la Iglesia en el mundo actual", en *Revista de Fomento Social* 70, 410–415.

RAHNER, K. (1969) «Espiritualidad antigua y actual», *Escritos de Teología*, vol. VII: Madrid, 25.

RAMBLA, J. M. (2006) *Ignacio de Loyola, seculares y jesuitas. Perfección en cualquier estado o vida*, Cristianisme i Justícia, Cuadernos EIDES 48, Barcelona.

— (2008) *El arte de la amistad en San Ignacio de Loyola*, Cristianisme i Justícia, Cuadernos EIDES 51, Barcelona.

SOBRINO, J. (1985) *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Sal Terrae.

5.1. Documentos del magisterio social citados

Pacem in Terris (JUAN XXIII, 1963) (PT).

Constitución Dogmática sobre la Iglesia Lumen Gencium (CONCILIO VATICANO II, 1964) (LG).

Constitución Pastoral Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual (CONCILIO VATICANO II, 1965) (GS).

Populorum Progressio (PABLO VI, 1967) (PP).

Sollicitudo Rei Socialis (JUAN PABLO II, 1987).

Exhortación Apostólica Christifideles Laici (JUAN PABLO II, 1988) (ChL).

La vida como vocación, Mensaje XXXVIII Jornada Mundial de Oración por las vocaciones (JUAN PABLO II, 2001).

Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (PONTIFICIO CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ", 2006) (CDSI).

Caritas in Veritate (BENEDICTO XVI, 2009) (CV).

Laudato Si' (FRANCISCO, 2015) (LS).

ANNO 69
GENNAIO
2018

01

Unione Europea: quale vaccino per i virus sovranisti?

Empowerment femminile: il nuovo dossier di *Aggiornamenti Sociali*

I legami sociali: come tessere la solidarietà

La nuova frontiera dell'educazione digitale

Ricostruire la pace in Colombia

Giovanni Bianchi: una vita tra fede e politica

aggiornamenti sociali
orientarsi nel mondo che cambia

ANNO 69
FEBBRAIO
2018

02

Elezioni 2018: votare senza turarsi il naso

Il funzionamento del "Rosatellum bis"

Nodi e piste di ricerca dopo la legge sulle DAT

Le imprese, attori globali contro i cambiamenti climatici

Dossier empowerment femminile: viaggio nel mondo della politica

La Chiesa può imparare qualcosa dalla Silicon Valley?

aggiornamenti sociali
orientarsi nel mondo che cambia

110 REVISTA DE ESTUDIOS REGIONALES

2ª EPOCA Septiembre–Diciembre 2017

SUMARIO

I. Artículos

- Paula Rodríguez Modroño** Impactos de la crisis en las mujeres trabajadoras de las regiones de la Europa meridional. El caso de Andalucía
- María Luz Garrido González, Irene Clara Pisón Fernández, Francisco Rodríguez de Prado, Antonio Vaamonde Liste** La titulación en las cajas gallegas: un análisis comparado
- Luz Dary Beltrán Jaimes, María del Carmen Delgado, Humberto Ríos Bolívar** Análisis multisectorial y de cambio estructural de la economía mexicana para el periodo 2008–2012
- Patricia P. Iglesias Sánchez, Carmen Jambrino Maldonado, Carlos de las Heras Pedrosa** La innovación en la Pyme: barreras y facilitadores
- Elena Pérez Lagueta, Raquel Marbán Flores** El impacto de la actividad de las compañías transnacionales mineras sobre la huella hídrica: el caso de la DET en Chile
- Vinko Mustra, Blanka Simundic, Zvonimir Kulis** Efectos de la especialización inteligente en la resiliencia económica regional en la UE
- Antonio A. Ramón Ojeda, Alejandro González Morales** Análisis histórico–geográfico del poblamiento en Gran Canaria

II. Recensiones

- Jesús Barreal Pernas** Recensiones y Reseñas Bibliográficas

ANNO 69
MARZO
2018

03



Il "metodo Francesco"
per il dopo-elezioni

Cinque anni di finanza pubblica

Guerre d'acqua: andare oltre
le comode etichette

Che cosa pensano
i giovani della fede?

Il contributo delle donne
alle istituzioni culturali

Alla scoperta del Pakistan

aggiornamenti sociali
orientarsi nel mondo che cambia



ANNO 69
APRILE
2018

04



Il 25 aprile ai tempi delle fake news

Empowerment femminile:
la ricchezza di uno sguardo integrale

Rohingya: un esodo dalle radici antiche

Un'altra moneta è possibile: sardex,
WIR, e le altre monete sociali

La sostenibilità si può misurare?

"At the Frontiers": i campi della CVX
nei luoghi dei sbarchi

aggiornamenti sociali
orientarsi nel mondo che cambia



ANNO 69
MAGGIO
2018

05



Curare la parola, curare la società

Il lavoro dei "nativi precari"

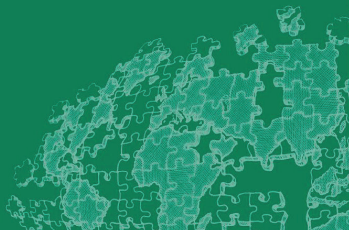
Energia in Italia: gli obiettivi
della strategia nazionale al 2030

Il federalismo fiscale ha un futuro?

La riforma dell'accoglienza
dei migranti in Europa

Sessantotto: ciò che resta
cinquant'anni dopo

aggiornamenti sociali
orientarsi nel mondo che cambia



ANNO 69
GIUGNO-
LUGLIO
2018

06-07



Contratto M5S-Lega: c'è del nuovo?

Alla scoperta della tecnologia
dietro bitcoin e criptoconomia

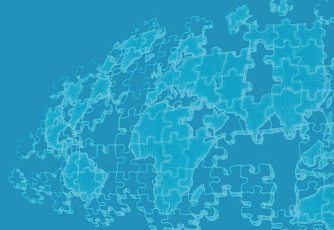
Ricostruire il puzzle
dello scenario mediorientale

La carne sintetica: quando in tavola
arriva il cibo creato in laboratorio

L'identikit dei volontari
del nuovo millennio

Facebook, Twitter, Youtube:
la campagna elettorale vista dai social

aggiornamenti sociali
orientarsi nel mondo che cambia





Projet
REVUE

ECLAIRER L'AVENIR
NUMÉRO 363 - AVRIL 2018

| POURSUITE |
Aux racines de la crispation
anti-migrants

Participation:
effet de mode
ou révolution?



Projet
REVUE

ECLAIRER L'AVENIR
NUMÉRO 364 - JUIN 2018

| BALISE |
Handicap rare :
s'entraider entre aidants

Si
le logement
de chacun
devenait notre
affaire à tous?



ANNO 69
AGOSTO-
SETTEMBRE
2018

08-09

Sinodo giovani 2018: questioni aperte
Elezioni e stranieri, il peso della paura
Il digitalismo del M5S: quali effetti sulla politica?
L'uragano Trump sugli Stati Uniti
Pino Puglisi, una testimonianza viva
I risvolti etici dei veicoli a guida autonoma
La critica sociale di Rahel Jaeggi:
alla scoperta di un pensiero

aggiornamenti sociali
orientarsi nel mondo che cambia



Projet
REVUE

ECLAIRER L'AVENIR
NUMÉRO 365 - ESTÉ 2018

| ÉCLAIRAGE |
Mauritanie : islam
régressif et atteintes
aux droits humains

Justice:
la prison
vaut-elle
la peine?

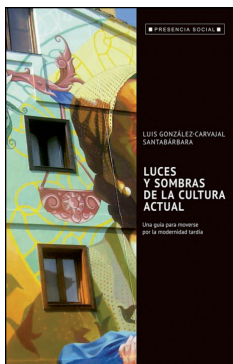
Editoriales de *Revista de Fomento Social* de 1991 a 2018

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 
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 €

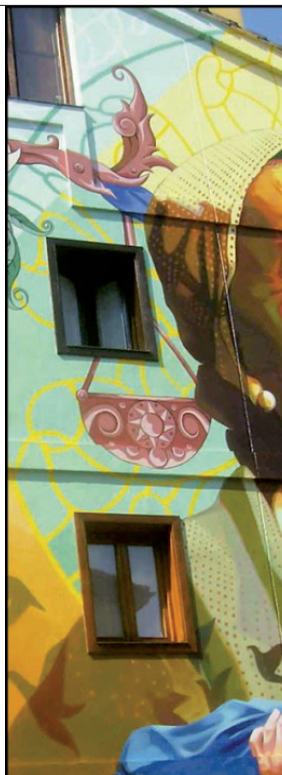
Una visión global, cara y amena de la realidad actual desde la perspectiva cristiana. El autor desgrana los rasgos característicos de la cultura actual y descubre sus luces y sombras: la mentalidad científico-técnica, la secularización, las ansias de emancipación, del individualismo, la tolerancia, la 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



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

■ PRESENCIA SOCIAL ■

editorial 
SALTERRAE



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.

■ 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

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

BARTOLOMEO SORGE
Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia
Nueva edición revisada y aumentada

480 págs.
 PVP: 19,90 €

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.

PRESENCIA SOCIAL

BARTOLOMEO SORGE
INTRODUCCIÓN A LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA
 Nueva edición revisada y aumentada



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

La *Revista de Fomento Social (RFS)* en la red:

www.revistadefomentosocial.es

En *Revista de Fomento Social*, desde 1997 hemos ido renovando la puesta a disposición de nuestra producción científica para el mayor número de personas. El acceso a todos los contenidos, índices, resúmenes y palabras clave, contenidos de los editoriales, de los estudios, notas y documentos y de otros textos publicados en RFS, ha venido siendo progresivamente un acceso libre desde el mismo momento de la aparición y distribución de cada número en papel.

Estamos procediendo a una renovación técnica de nuestra web por lo que temporalmente todos nuestros artículos podrán obtenerse tan sólo dirigiendo un correo electrónico a revistadefomentosocial@uloyola.es o al responsable de la web fcortes@uloyola.es, de manera que inmediatamente a quien lo solicite se le remitirá el original o información correspondiente, puesto que el “website” como tal de RFS dejará de estar activo temporalmente.

Actualmente están disponibles electrónicamente todos los contenidos de RFS desde 1967, aunque también podrán ser solicitados por es el mismo procedimiento indicado, los originales anteriores desde 1946 hasta 1966.

A todos los lectores registrados se les seguirá enviando un correo electrónico con el aviso de la aparición de cada nuevo número para que puedan acceder a todos los contenidos del mismo, incluida la versión en inglés del editorial.

RFS

Normas de publicación

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

Se recomienda la siguiente organización del texto:

1. **ENCABEZAMIENTO.** Constituido por:

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

Nombre del autor o autores.

Dirección completa de la institución a la que pertenecen.

Titulación académica y cargo profesional que desempeñan en la actualidad

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

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

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

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

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

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

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

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

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



UNIVERSIDAD
LOYOLA
ANDALUCÍA

Un proyecto de futuro con valores...

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



UNIVERSIDAD
LOYOLA
ANDALUCÍA

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

www.uloyola.es

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



UNIVERSIDAD
LOYOLA
ANDALUCÍA

RFS

www.revistadefomentosocial.es

Simposio

III Simposio UNIJES de Pensamiento Social Cristiano

La antropología teológica de *Populorum Progressio*, **RAFAEL AMO USANOS**

El desarrollo humano integral en la teología cristiana, **CARLOS GARCÍA DE ANDOIN**

Entre lo sagrado y profano: el Desarrollo Humano Integral, **RAINER GEHRIG**

La evolución del modelo de desarrollo humano integral desde la *Populorum progressio* en diálogo interdisciplinar con otras escuelas de desarrollo, **JOSÉ MARÍA LARRÚ RAMOS**

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), **JOSÉ SOLS LUCIA**

Evolución de la economía de mercado: Distintos modelos y resultados, **JABIER MARTÍNEZ, LEIRE ALCAÑIZ, RICARDO AGUADO, ALMUDENA EIZAGUIRRE**

Social Justice as Environmental Justice. An interpretation of the Social Teaching of the Church from the practices, **GUILLERMO OTANO JIMÉNEZ**

Empresas financieras y desarrollo humano integral: Análisis y soluciones, **LEONARDO BECCHETTI, MASSIMO CERPELLI**

¿Tiene cabida en la empresa el desarrollo humano integral?, **DOMÈNEC MELÉ**

La solidaridad cristiana: modelo ético propuesto por el magisterio pontificio posconciliar, **JUAN MARÍA DE VELASCO GOGENOLA**

Vocación y misión en *Populorum Progressio*: un estilo de vida hecho amistad, **M^a DOLLORS OLLER SALA**