



La humanidad en camino

Medio siglo de la encíclica
Populorum Progressio

José Sols Lucia (ed.)

Biblioteca Herder

Índice

| | |
|---|----|
| PRESENTACIÓN | 15 |
| PRIMERA PARTE: Claves de interpretación de <i>Populorum Progressio</i> | 19 |
| 1. EL CONCEPTO DE <i>PROGRESO</i> EN EL PENSAMIENTO DE MONTINI (1954-1967) | 21 |
| <i>Alfredo Verdoj, sj</i> | |
| 1. Dimensión religiosa del desarrollo (1954-1963) | 24 |
| 2. Desarrollo integral y solidario (1963-1967) | 32 |
| 3. Conclusión | 42 |
| Bibliografía | 43 |
| 2. FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA Y HERMENÉUTICA DE <i>POPULORUM PROGRESSIO</i> | 47 |
| <i>Josep M. Margenat Peralta, sj</i> | |
| 1. Introducción | 47 |
| 2. Presentación de <i>Populorum Progressio</i> | 50 |
| 3. Fundamentación antropológica del desarrollo humano integral | 56 |
| 3.1. Un humanismo abierto para un nuevo concepto de desarrollo humano integral | 56 |
| 3.2. El concepto de desarrollo humano integral | 64 |

Diseño de la cubierta: Purpleprint Creative

© 2019, José Sols Lucia

© 2019, Herder Editorial, S. L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-4279-7

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Imprenta: Sagrafic

Depósito legal: B-13335-2019

Printed in Spain - Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

| | | | |
|--|-----|---|-----|
| 4. La reforma de la hermenéutica para una interpretación auténtica | 66 | 2. La desigualdad vertebró el pensamiento católico | 115 |
| Bibliografía | 71 | 3. Un pueblo fundado en la aceptación de la desigualdad natural | 118 |
| 3. LA CONTINUIDAD MAGISTERIAL ENTRE <i>POPULORUM PROGRESSIO</i> (1967), <i>SOLLICITUDO REI SOCIALIS</i> (1987) Y <i>CARITAS IN VERITATE</i> (2009) | 77 | 4. La desigualdad en la reflexión conciliar: hacia una comprensión antropocéntrica | 124 |
| <i>Ildefonso Camacho, sj</i> | | 5. El dictamen sobre la desigualdad | 129 |
| 1. Cómo entender la continuidad de la Doctrina Social de la Iglesia | 77 | 6. El planteamiento de <i>Populorum Progressio</i> | 132 |
| 2. Qué lectura hacen de <i>Populorum Progressio</i> las dos encíclicas que la conmemoran | 79 | 7. La desigualdad, desde <i>Populorum Progressio</i> hasta la actualidad | 138 |
| 2.1. El capítulo segundo de <i>Sollicitudo Rei Socialis</i> : «Novedad de la encíclica <i>Populorum Progressio</i> » | 79 | Bibliografía | 144 |
| 2.2. El capítulo primero de <i>Caritas in Veritate</i> : «El mensaje de la <i>Populorum Progressio</i> » | 80 | 5. EVOLUCIÓN DE LA ECONOMÍA DE MERCADO: DISTINTOS MODELOS Y RESULTADOS | 149 |
| 3. Algunos puntos donde la continuidad puede ser especialmente significativa | 81 | <i>Jabier Martínez, Leire Alcañiz y Ricardo Aguado</i> | |
| 3.1. El contexto como marco condicionante | 81 | 1. La Doctrina Social de la Iglesia y <i>Populorum Progressio</i> : aspectos económicos y sociales | 149 |
| 3.2. La Doctrina Social de la Iglesia | 84 | 1.1. Evolución de la Doctrina Social de la Iglesia | 150 |
| 3.3. El desarrollo | 89 | 1.2. La idea de desarrollo integral en <i>Populorum Progressio</i> | 153 |
| 3.4. Desarrollo y transformación de las estructuras socioeconómicas | 97 | 2. Caracterización del éxito económico: el enfoque neoclásico y <i>Populorum Progressio</i> | 158 |
| 4. Una visión de conjunto de las tres encíclicas | 101 | 2.1. El enfoque económico neoclásico | 158 |
| Bibliografía | 102 | 2.2. <i>Populorum Progressio</i> | 165 |
| SEGUNDA PARTE: Relectura de algunos retos abordados en <i>Populorum Progressio</i> | 107 | 3. Conclusiones | 170 |
| 4. LA DESIGUALDAD, A LA LUZ DE <i>POPULORUM PROGRESSIO</i> | 109 | Bibliografía | 171 |
| <i>José Manuel Aparicio Malo</i> | | 6. EL COMERCIO INTERNACIONAL EN LA <i>POPULORUM PROGRESSIO</i> | 177 |
| 1. Una sociedad fundada en la desigualdad tolerable | 110 | <i>Fernando de la Iglesia Viguiristi, sj</i> | |
| | | 1. Su contexto histórico | 177 |
| | | 2. El análisis de las relaciones comerciales en vigor tras la Segunda Guerra Mundial, en la <i>Populorum Progressio</i> | 181 |
| | | 3. Valoración de las afirmaciones fundamentales | |

| | | | |
|--|-----|---|-----|
| de la <i>Populorum Progressio</i> | 183 | aplicado al contexto socio-político-económico | 231 |
| 3.1. Dialéctica ricos/pobres | 183 | 5.2. <i>Caritas in Veritate</i> (2009), la encíclica | |
| 3.2. Resultados no equitativos de la espontaneidad | | de la globalización | 233 |
| de los precios | 188 | 5.2.1. Los pilares del desarrollo de los pueblos, | |
| 3.3. Regularización de la economía | 191 | la emergencia de nuevas formas de ayuda | |
| 4. Conclusión | 196 | y cooperación internacional y el carácter | |
| Bibliografía | 200 | de la solidaridad | 234 |
| | | 5.2.2. Criterios que hay que tener en cuenta | |
| 7. AYUDA Y COOPERACIÓN PARA EL DESARROLLO | 203 | en la cooperación internacional | 235 |
| <i>M. Dolors Oller y Teodor Mellén</i> | | 6. El valor de la amistad social en Pablo VI | |
| 1. Introducción: la novedad de <i>Populorum</i> | | y la influencia de Jacques Maritain | 242 |
| <i>Progressio</i> | 203 | 7. Conclusión: por una solidaridad | |
| 2. Contexto histórico de <i>Populorum Progressio</i> | 207 | para el crecimiento común | 244 |
| 3. La ayuda y la cooperación para el desarrollo | | Bibliografía | 247 |
| en <i>Populorum Progressio</i> | 211 | | |
| 3.1. La ayuda al desarrollo | 212 | 8. CHOQUE Y DIÁLOGO DE CIVILIZACIONES: | |
| 3.1.1. El deber de hospitalidad | | DE LA VIOLENCIA A LA PAZ | 251 |
| y sus concreciones | 212 | <i>Julio L. Martínez, sj</i> | |
| 3.1.2. Exhortaciones diversas | 213 | 1. Qué entiende <i>Populorum Progressio</i> | |
| 3.1.3. La novedad de referirse al voluntariado | | por civilización | 253 |
| y a un servicio civil | 216 | 2. Lo nuclear en la encíclica: «Todos los hombres | |
| 4. La cooperación para el desarrollo | 217 | y todo el hombre» | 254 |
| 4.1. El verdadero desarrollo | 218 | 3. Una dialéctica antropológica esencial | 255 |
| 4.2. La solidaridad como deber entre pueblos | | 4. El desarrollo como <i>vocación</i> | 256 |
| constructores de su destino | 221 | 5. La solidaridad universal como deber | 258 |
| 4.3. El desarrollo, nuevo nombre de la paz | 224 | 6. La Iglesia es diálogo | 261 |
| 5. El magisterio social de la Iglesia sobre el desarrollo | | 7. El diálogo en <i>Populorum Progressio</i> | 262 |
| posterior a <i>Populorum Progressio</i> | 227 | 8. Una certera crítica a la tecnocracia | 263 |
| 5.1. <i>Sollicitudo Rei Socialis</i> , 1987 | 227 | 9. Interdisciplinariedad por respeto a la realidad | 265 |
| 5.1.1. Las causas del subdesarrollo y la necesidad | | 10. Desarrollo y <i>humanismo pleno</i> | 267 |
| de un desarrollo humano | 228 | 11. El diálogo crea paz | 269 |
| 5.1.2. Principales aportaciones de <i>Sollicitudo</i> | | 12. Cómo entiende Pablo VI el choque | |
| <i>Rei Socialis</i> al desarrollo | 229 | de civilizaciones | 271 |
| 5.1.3. La solidaridad como principio moral | | 13. <i>El choque de civilizaciones</i> , según Huntington | 273 |

| | |
|---|---------|
| 14. La modernidad ilustrada desafiada por la religión | 275 |
| 15. Diálogo y choque en las coordenadas del tiempo presente | 276 |
| 16. Diálogo y verdad | 278 |
| 17. De la violencia a la paz | 281 |
| 18. La libertad religiosa, condición para el encuentro de civilizaciones | 283 |
| Bibliografía | 284 |
| TERCERA PARTE: Mirada al mundo actual | 289 |
| 9. EL ACTUAL ESCENARIO MUNDIAL (I): | |
| NUEVOS DERECHOS | 291 |
| <i>Manuel López Casquete de Prado</i> | |
| 1. Introducción | 291 |
| 2. Los nuevos derechos | 292 |
| 2.1. Consideraciones generales | 295 |
| 2.2. Derecho a la paz | 298 |
| 2.3. Derecho a la protección frente a determinados avances tecnológicos | 300 |
| 2.4. Derecho a la alimentación y a un nivel de vida digno | 305 |
| Bibliografía | 307 |
| 10. EL ACTUAL ESCENARIO MUNDIAL (II): | |
| GLOBALIZACIÓN, CUIDADO DE LA TIERRA, DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, ÉTICA MUNDIAL | 309 |
| <i>José Sols Lucia</i> | |
| 1. Globalización | 310 |
| 2. Cuidado de la Tierra | 315 |
| 3. Diálogo interreligioso | 317 |
| 4. Ética mundial | 320 |
| 5. Conclusión | 324 |
| Bibliografía | 325 |

SIGLAS

| | |
|-----|--|
| AL | <i>Amoris Laetitia</i> (Francisco, 2016) |
| CA | <i>Centesimus Annus</i> (Juan Pablo II, 1991) |
| CB | <i>Cristianismo y bienestar</i> , carta pastoral de 1963, Arzobispado de Milán (Montini, G. B., 1964) |
| CV | <i>Caritas in Veritate</i> (Benedicto XVI, 2009) |
| DCE | <i>Deus Caritas Est</i> (Benedicto XVI, 2005) |
| EG | <i>Evangelii Gaudium</i> (Francisco, 2013) |
| ES | <i>Ecclesiam Suam</i> (Pablo VI, 1964) |
| GS | <i>Gaudium et Spes</i> (Concilio Vaticano II, 1965) |
| LS | <i>Laudato Si'</i> (Francisco, 2015) |
| MM | <i>Mater et Magistra</i> (Juan XXIII, 1961) |
| OA | <i>Octogesima Adveniens</i> (Pablo VI, 1971) |
| PP | <i>Populorum Progressio</i> (Pablo VI, 1967) |
| PT | <i>Pacem in Terris</i> (Juan XXIII, 1963) |
| QA | <i>Quadragesimo Anno</i> (Pío XI, 1931) |
| RN | <i>Rerum Novarum</i> (León XIII, 1891) |
| RT | <i>Religión y trabajo</i> , discurso pronunciado en Turín el 27 de marzo de 1960 (Montini, G. B., 1961) |
| SRS | <i>Sollicitudo Rei Socialis</i> (Juan Pablo II, 1987) |

La desigualdad, a la luz de *Populorum Progressio*

José Manuel Aparicio Malo

Facultad de Teología

Universidad Pontificia Comillas

El concilio Vaticano II fue un acontecimiento eclesial y teológico cuya magnitud y trascendencia se valora con mejor precisión con el trascurso de las décadas. Este proceso de desvelamiento progresivo permite seguir hablando de un periodo de recepción en el que la teología se halla inmersa.

El despliegue de la comprensión viene motivado por circunstancias de carácter histórico, eclesial y por la propia dinámica interna del concilio. El estudio de las categorías que fueron estudiadas en aquellos tres años y las cuatro sesiones que lo condujeron permiten establecer una triple clasificación de carácter pedagógico: a) categorías en relación a interrogantes que lo eran previamente al inicio del concilio y que fueron profundizadas y aquilatadas por los padres conciliares, como, por ejemplo, el *carácter sacramental del episcopado* o la *reforma litúrgica*; b) categorías que fueron localizadas en las reflexiones del concilio y cuyas implicaciones fueron tratadas de una forma sistemática, como, por ejemplo, la *comprensión histórica de la revelación*, el concepto de *autonomía de la realidad* o el de *libertad religiosa*; y finalmente, c) categorías que fueron «localizadas» pero que no tuvieron ocasión de ser desarrolladas de manera suficiente por las propias limitaciones temporales del concilio, y que constituyen un patrimonio privilegiado para el periodo de recepción que nos ocupa; las relacionadas con la *justicia*, la *pobreza*, y el *desarrollo social* se encuentran entre ellas, así como también, por extensión, las vinculadas a la reflexión sobre la *igualdad* y la *desigualdad*, que da título a este estudio.

Una sociedad fundada en la desigualdad tolerable

Una primera opinión intuitiva sugeriría vincular a la tradición católica con un igualitarismo radical fundado en el mensaje bíblico de la nueva Alianza, en los textos de los evangelios que muestran la cercanía de Jesús con los marginados y excluidos de la sociedad, así como en otros pasajes de hondo calado del Nuevo Testamento: «*Ya no hay distinción entre judío y no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús*» (Ga 3,28).

Sin embargo, nuestro estudio ha de aceptar una mayor complejidad para el tema. Más en concreto, el análisis de la desigualdad económica, política y social, es una perspectiva privilegiada para contemplar, de manera concreta, los frutos del *aggiornamento* procurado por Juan XXIII. El Vaticano II supondrá un decisivo punto de inflexión en la concepción de la Iglesia sobre la naturaleza de la sociedad. Hasta las mismas puertas del concilio, como mostraremos, la literatura magisterial maneja con soltura, y de forma acrítica, la noción de *clase social*. No podía ser de otra forma cuando la estratificación social y la dispar distribución de los bienes materiales habían sido afirmadas como elementos propios del Magisterio.

El origen de esta tradición debe situarse en el pontificado de León XIII, quien tuvo que afrontar el discernimiento ante las repercusiones sociales de la Revolución Industrial, la emergencia de las teorías marxistas, y el calado que había logrado en grupos de la comunidad cristiana. Así, tuvo que afrontar el debate, entre otras cuestiones, sobre la propiedad privada, la legitimidad ética de la huelga y la lucha de clases, dando origen a la Doctrina Social de la Iglesia.

Ante estos problemas, León XIII emplea incluso la desigualdad como parte de la arquitectura de su propuesta. Para él, la existencia de las clases sociales es un dato de la realidad. Incluso un elemento reconocible en la ley natural.

Las conclusiones deben ser interpretadas en el marco de su contexto histórico. Las hipótesis marxistas habían calado en un pueblo que sufría los rigores de la injusticia y la desigualdad, tal y como describe el propio Papa en *Rerum Novarum*, de 1891 (RN, 1). Según estas hipótesis, la confrontación de opuestos conduce la evolución histórica con una dinámica dialéctica. Ante el auge del capitalismo, era necesaria una nueva tensión dialéctica, que solo vendría dada por la confrontación temporal de las clases,

para dar lugar a un nuevo modelo social en el que la igualdad radical permitiría la constitución de la comunidad ideal, fundada en la completa igualdad de todos sus miembros.

En *Rerum Novarum*, la existencia de clases se asume como parte de la arquitectura social, y la categoría de *clase* es empleada de manera natural.¹ La reflexión, por ello, se centra en la relación entre las clases sociales:

Es mal capital, en la cuestión que estamos tratando, suponer que una clase social sea espontáneamente enemiga de la otra, como si la naturaleza hubiera dispuesto a los ricos y a los pobres para combatirse mutuamente en un perpetuo duelo. Es esto tan ajeno a la razón y a la verdad, que, por el contrario, es lo más cierto que como en el cuerpo se ensamblan entre sí miembros diversos, de donde surge aquella proporcionada disposición que justamente podría llamarse armonía, así ha dispuesto la naturaleza que, en la sociedad humana, dichas clases gemelas concuerden armónicamente y se ajusten para lograr el equilibrio. Ambas se necesitan (RN, 14).

Se presupone la existencia de la clase de los patronos, quienes aportan la inversión del capital y la maquinaria para la producción; y la de los obreros, quienes contribuyen con el trabajo físico.

La segunda parte de la encíclica hunde sus propuestas en este equilibrio sugerido. La restauración social pasa por la aceptación de la existencia de estas clases, el reconocimiento de la mutua interdependencia y el establecimiento de unas condiciones de relación amistosa reguladas por el Estado: «De ahí que entre los deberes, ni pocos ni leves, de los gobernantes que velan por el bien del pueblo, se destaca entre los primeros el de defender por igual a todas las clases sociales, observando invariablemente la justicia llamada distributiva» (RN, 14).

Esta apelación a la justicia distributiva que tiene su origen en Aristóteles, y que es heredada por Tomás de Aquino, es decisiva a la hora de señalar las obligaciones del poder civil sobre los grupos y los particulares de la sociedad.² Por la misma definición,

¹ Las referencias indirectas a la idea de *clase social* son frecuentes en su magisterio: *cfr.* León XIII, 1885: n. 9; 1893: n. 3; RN, 2, 11, 13, 14, 15, 17, 20, 24, 26, 27, 34, 40, 41.

² La cita tomada se extrae de un número en el que el propio León XIII cita al Aquinate: *cfr.* Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II q.61 a.1 ad 2.

así como la *justicia conmutativa* encuentra el *justo medio* en la igual medida para los implicados, la *justicia distributiva* lo hace en la medida proporcional a las circunstancias sociales en cuestión. En otros términos, la justicia distributiva no exige un reparto igualitario de los bienes, sino desigual conforme a las exigencias de la convivencia en la sociedad.

El esquema permite la asunción de un sistema estratificado, vertical y en el que se respeten las condiciones de proporcionalidad que emanan de esta noción de justicia distributiva: «Por lo tanto, cuando se plantea el problema de mejorar la condición de las clases inferiores, se ha de tener como fundamental el principio de que la propiedad privada ha de conservarse inviolable. Sentado lo cual, explicaremos dónde debe buscarse el remedio que conviene» (RN, 11).

Esto no puede ser entendido en un sentido cercano al que contemporáneamente conocemos como opción preferencial por los pobres: «Por idéntica razón debe removerse de la democracia cristiana el otro concepto, que es atender de tal modo a las clases humildes, que parezcan preferidas las superiores, las cuales no menos contribuyen a la conservación y perfeccionamiento de la sociedad» (León XIII, 1901: 7); sin menoscabo de que la clase superior tenga obligaciones sobre la inferior mediante el ejercicio de la limosna con la que se cumple el mandato bíblico de desprenderse de lo superfluo (*cf.* León XIII, 1901: 16).

Toda esta lógica descrita permite el discernimiento de conflictos particulares. En su encíclica *Permoti Nos*, de 1895, se dirige a los obispos belgas, testigos privilegiados de la situación del conflicto obrero, para reflexionar sobre las implicaciones que la confrontación de clases supone en el pueblo de Dios, al haber creyentes en ambos lados de la contienda: «Puesto que Dios ha ordenado que existan diferentes clases en la raza humana, pero que entre esas clases también existe una igualdad derivada de su cooperación amistosa, los trabajadores no deben en modo alguno abandonar su respeto y confianza en sus empleadores y los empleadores deben tratar a sus trabajadores con sólo amabilidad y cuidado prudente» (León XIII, 1895: 6).³

³ Este principio es reiterado en la encíclica *Graves de Communi Re*, de 1901, ya en el final de su pontificado, mostrando que se trata de una categoría asumida como propia de su pensamiento sin evolución significativa (*cf.* León XIII, 1901).

La sociedad soñada por León XIII podría considerarse como un *sistema de castas* regulado por el Estado para que las diferencias no resulten abusivas y mucho menos comprometan el futuro de la clase trabajadora. En juego están las implicaciones morales y la depravación a la que se ven abocados por encontrar en los vicios la alternativa temporal a la angustia de su suerte lo que, en la mentalidad de León XIII, supondría su segura condenación:

Así, pues, como en el mismo reino de los cielos quiso que los coros de los ángeles fuesen distintos y unos sometidos a otros; así como también en la Iglesia instituyó varios grados de órdenes y diversidad de oficios, para que no todos fuesen apóstoles, no todos pastores, no todos doctores, así también determinó que en la sociedad civil hubiese varios órdenes, diversos en dignidad, derechos y potestad, es a saber, para que los ciudadanos, así como la Iglesia, fuesen un solo cuerpo, compuesto de muchos miembros, unos más nobles que otros, pero todos necesarios entre sí y solícitos del bien común» (León XIII, 1878: 6).

La existencia de estas clases se concibe como parte del entramado que explica la autoridad en un sentido *vertical descendente* por el cual el poder, procedente de Dios, se entiende otorgado a la autoridad competente (León XIII, 1881: 5). De este modo, se asegura la necesaria relación entre el poder y la moral —o entre la política y la ética, si resulta más esclarecedor. La existencia de las clases sociales encuentra argumento bíblico en la parábola paulina del cuerpo (1Cor 12,12-30), lo que asegura que las distintas clases configuran un entramado que garantiza el ejercicio del poder, de manera diversificada, aumentando su eficacia. La pretendida igualdad radical entre los ciudadanos pondría en juego la visibilidad del aparato jerárquico y la necesidad de este para la consecución del bien común. Por eso, León XIII reclama estos principios como ineludibles e inspiradores de cualquier proyecto político que aspire a la calificación de *democracia cristiana* (cfr. León XIII, 1881: 5-6).

La desigualdad vertebra el pensamiento católico

La teoría de León XIII dejó sentadas las bases de una arquitectura social de la que se sintieron herederos los posteriores pontífices.⁴ Pío X encontró en esa arquitectura los argumentos necesarios para la condena a Marc Sagnier y el movimiento *Le Sillon*, cuya movilización social había tenido un profundo éxito en Francia como posible encarnación de los principios sugeridos por León XIII. Desde ellos, buscaban el diálogo con los valores republicanos de igualdad, libertad y fraternidad.⁵ Por el contrario, Pío X expresa, con especial insistencia, la necesidad de las clases sociales para la articulación cristiana de la vida pública (*cfr.* Pío X, 1906: 8; 1910: 9).

Benedicto XV empleó sus tesis para la descripción de las causas de la Primera Guerra Mundial: a) la ausencia de amor mutuo, b) el desprecio de la autoridad civil, c) la lucha de clases, y d) la apetencia de los bienes materiales (*cfr.* Benedicto XV, 1914: 4). Podría incluso decirse que la pretensión de igualdad radical estaría en el origen de los conflictos que asolaban Europa:

La eficacia de este fraterno amor no consiste en hacer que desaparezca la diversidad de condiciones y de clases, cosa tan imposible como el que en un cuerpo animado todos y cada uno de los miembros tengan el mismo ejercicio y dignidad, sino en que los que estén más altos se abajen, en cierto modo, hasta los inferiores y se porten con ellos, no solo con toda justicia, como es su obligación, sino también benigna, afable, pacientemente; los humildes a su vez se alegren de la prosperidad y confíen en el apoyo de los poderosos, no, de otra suerte que el hijo menor de una familia se pone bajo la protección y el amparo del de mayor edad» (Benedicto XV, 1914: 11).

⁴ El análisis de los textos de los pontífices posteriores remite continuamente a citas de León XIII, lo que justifica la posibilidad de situar en este pontificado el origen de la reflexión en torno a la desigualdad.

⁵ El movimiento buscaba concretar las inspiraciones del Magisterio de León XIII en un movimiento obrero visible. Tuvieron un gran éxito en la sociedad francesa y entraron en conflicto con la autoridad de Roma por la emancipación política, económica y moral que propugnaban en favor de la libre conciencia. También propusieron el encuentro interreligioso como espacio para la reivindicación social. Eran categorías en exceso tempranas para la mentalidad eclesial de aquella época. Para un estudio más pormenorizado de la cuestión, *cfr.* Robles, 2013: 283-334.

La dificultad para configurar la convivencia social desde estos parámetros, ayudaría a explicar las implicaciones económicas del conflicto armado:

Mas, porque estos bienes no están distribuidos por igual entre todos, y a la autoridad pública toca impedir que la libertad individual traspase los límites y se apodere de lo ajeno, de aquí nace el odio contra la autoridad, y la envidia de los desheredados de la fortuna contra los ricos, y las luchas y contiendas mutuas entre las diversas clases de ciudadanos esforzándose los unos por obtener, a toda costa, aquello de que carecen, y los otros por conservar, y aún aumentar lo que ya poseen (Benedicto XV, 1914: 12).

Pío XI, cuatro décadas después, ante el nuevo interlocutor del comunismo, reitera en *Quadragesimo Anno* (QA), de 1931, el valor de las inspiradoras conclusiones de León XIII e insiste en la necesidad de las clases sociales para ofrecer una alternativa a las sociedades bolcheviques: «demostramos cómo debe restaurarse la verdadera prosperidad según los principios de un sano corporativismo que respete la debida jerarquía social, y cómo todas las corporaciones deben unirse en unidad armónica, inspiradas en el principio del bien común de la sociedad» (QA, 32).

No debe ser despreciado el matiz de la referencia de la unidad social hacia el bien común. Aunque fuera empleado por León XIII, constituye ahora un avance en la medida en la que contribuye a situar al sujeto en el centro de la vida política, económica y social. Ya no se trata del respeto de un orden que puede ser leído en la ley natural, sino de una estrategia en favor de los ciudadanos. Así, la ecuación *orden social orientado al bien común* será heredada por el Magisterio posterior.

Como derivación de este giro, su propuesta de *restauración social* encuentra una de sus claves en la superación de la idea dialéctica de lucha de clases. Para ello sugiere la construcción de la sociedad civil por medio de las «profesiones»: «es decir, cuando se constituyan unos "órdenes" en que los hombres se encuadren no conforme a la categoría que se les asigna en el mercado del trabajo, sino en conformidad con la función social que cada uno desempeña» (QA, 83).

La fórmula buscaba la recuperación de estructuras sociales semejantes a los gremios medievales, y que en su versión modernizada hemos conocido como *colegios*. Así, unidos los miembros de las clases poderosa y humilde bajo un fin laboral común, podrían disiparse los celos y enfrentamientos enconados: «La lucha de clases,

efectivamente, siempre que se abstenga de enemistades y de odio mutuo, insensiblemente se convierte en una honesta discusión, fundada en el amor a la justicia, que, si no es aquella dichosa paz social que todos anhelamos, puede y debe ser el principio por donde se llegue a la mutua cooperación “profesional”» (QA, 114).

La lectura de *Quadragesimo Anno* permite valorar el carácter *procedimental* de este modelo, dado que no persigue la supresión de las clases, sino una gestión más eficiente de las mismas (QA, 138) en el horizonte de una sociedad cuyo bien común se sustenta en un desequilibrio controlado en el marco de la riqueza distributiva: «hay que luchar, por consiguiente, con todo vigor y empeño para que, al menos en el futuro, se modere equitativamente la acumulación de riquezas en manos de los ricos, a fin de que se repartan también con la suficiente profusión entre los trabajadores» (QA, 61).

Como corolario y conclusión, seis años después, en *Divini Redemptoris*, aplicando los criterios a la situación concreta que se percibe en Rusia, sentencia: «Y aquí se hace necesaria una advertencia: es errónea la afirmación de que todos los ciudadanos tienen derechos iguales en la sociedad civil y no existe en el Estado jerarquía legítima alguna» (Pío XI, 1937: 32).

Un pueblo fundado en la aceptación de la desigualdad natural

Pío XII da continuidad a esta lógica y continúa empleando el concepto de *clase social* de manera espontánea y natural (Pío XII, 1939: 63; 1941: 25; 1942: 11, 42; 1944a: 26, 30), aunque incorporándola en una nueva cosmovisión, que resultará decisiva en el pensamiento del concilio Vaticano II, con el uso de la categoría *pueblo*:

Pueblo y multitud amorfa, o, como suele decirse, «masa» son dos conceptos diferentes. El pueblo vive y se mueve por su vida propia; la masa es de por sí inerte y sólo puede ser movida desde fuera. El pueblo vive de la plenitud de vida de los hombres que lo componen, cada uno de los cuales —en su propio puesto y según su manera propia— es una persona consciente de su propia responsabilidad y de sus propias convicciones. La masa, por el contrario, espera el impulso del exterior, fácil juguete en manos de cualquiera que explote sus instintos o sus impresiones, presta a seguir sucesivamente hoy esta bandera, mañana otra distinta» (Pío XII, 1944b: 16).

La distinción le permite abrir el margen de diálogo con las democracias, proyecto que se presenta claramente con el transcurso de las décadas del siglo XX y que exige una aceptación benévola por parte de la Iglesia. Las reflexiones de los pontífices precedentes mantienen su lucidez al identificar *masa* con aquella lucha ideologizada de clases: las verdaderas condiciones para la sana democracia se fundan en esta versión renovada de *pueblo*. En este nuevo marco, Pío XII afronta el diálogo sobre la desigualdad empleando de forma explícita el término. El problema continuará vigente al término de la Segunda Guerra Mundial y permitirá comprender que no era fruto del contexto de la Revolución Industrial, sino una preocupación ligada a la propia constitución social de la persona fruto de su dimensión relacional:

En un pueblo digno de este nombre, todas las desigualdades, derivadas no del capricho, sino de la naturaleza misma de las cosas, desigualdades de cultura, de riquezas, de posición social —sin perjuicio, naturalmente, de la justicia y de la mutua caridad—, no son, en realidad, obstáculo alguno para que exista y predomine un auténtico espíritu de comunidad y de fraternidad. Más aún, esas desigualdades naturales, lejos de menoscabar en modo alguno la igualdad civil, confieren a ésta su legítimo significado, esto es, que, frente al Estado, cada ciudadano tiene el derecho de vivir honradamente su propia vida personal en el puesto y en las condiciones en que los designios y las disposiciones de la Providencia le han colocado (Pío XII: 1944b, 18).

El texto presupone la distinción de dos tipos de desigualdad: 1/ la *natural* y 2/ la que por derivación habrá de ser considerada como *artificial*. La segunda es objeto de la necesaria reforma y puede ser considerada como causa de los conflictos bélicos, con un nuevo rostro en la incipiente empresa:

Vemos, de hecho, cómo la clase cada vez más numerosa de los trabajadores se encuentra con frecuencia ante esas excesivas concentraciones de bienes económicos que, al ocultarse muchas veces bajo el título de sociedades anónimas, logran substraerse a sus deberes sociales y casi colocan al obrero en la imposibilidad de formarse una propiedad suya efectiva (Pío XII, 1944a: 26).

La distinción entre la desigualdad *natural* y la *artificial* o *social* supone una novedad en el Magisterio y se integrará en la tradición posterior, si bien se matizará el origen de estas desigualdades naturales. En Pío XII se envuelven en un tono de cierto

determinismo, que genera una lectura algo inmovilista de la dinámica social, presuponiendo que las imposiciones dadas por la riqueza, cultura o posición social iniciales no vayan a variarse. La razón puede explicarse por el hecho de que esta antropología sea de un tono excesivamente social, llamada a dar paso a otra de corte filosófico, ya en el marco del concilio.

Este argumento irá creciendo en fuerza a lo largo del pontificado, y el tradicional lenguaje sobre las clases sociales irá dando paso a la reflexión sobre la democracia, sus condiciones, el concepto de Estado, la necesidad de desarrollar el derecho internacional y la asociación de Estados en fórmulas regionales; así como el papel de la Iglesia ante este nuevo escenario.⁶ «A este propósito, nos sirve de gran consolación ver cómo se afirma la necesidad de una participación de todos en los bienes de la tierra, afirmación sostenida aún por aquellas naciones que en la realización de este principio pertenecerían a la categoría de aquellos “que dan” y no a la de aquellos “que reciben”» (Pío XII, 1941: 21).

El proceso evolutivo queda temporalmente interrumpido por la encíclica programática de Juan XXIII *Ad Petri Cathedram*, de 1959, con el concilio ya convocado, en la que el nuevo pontífice articula su pensamiento en torno a la clásica tríada *verdad, unidad y paz*. En la segunda parte, retoma la tradición acerca de las *clases sociales* recuperando las afirmaciones clásicas de León XIII, pero aludiendo también al texto ya citado en el que Pío XII establecía la distinción entre la desigualdad social y la que él denominó *natural*. Juan XXIII da por clausurada la época anterior de confrontación entre las dos clases para vislumbrar un escenario donde sea más factible la reconciliación: «En realidad hoy se han atenuado las distancias entre las clases, porque no reduciéndose éstas solamente a las dos clases de capitalistas y trabajadores y habiéndose multiplicado, se ha facilitado a todos el acceso a ellas; y los que se distinguen por su laboriosidad y habilidad pueden ascender en la sociedad civil a grados más elevados» (Juan XXIII, 1959). El texto parece reconocer el acierto de Pío XI y su propuesta de

⁶ Sirvan como evidencia las ocho referencias al concepto de clase social que aparecen en el Radiomensaje *Con sempre*, del 24 de diciembre de 1942 (cfr. Pío XII, 1942), frente a la nula alusión en *Comunidad Internacional y tolerancia*, discurso dirigido al Congreso Internacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos, el 6 de diciembre de 1953 (cfr. Pío XII, 1953), cuando ambos documentos versan sobre temáticas semejantes.

romper los esquemas dialécticos entre patronos y obreros. Sin embargo, este avance no resta importancia a la tarea pendiente dado que las desigualdades entre las distintas clases son aún excesivas.

Solo dos años después, en 1961, la lógica parece haber variado. En *Mater et Magistra* (MM), podemos situar el origen de una *teología de la desigualdad* en el sentido más contemporáneo del término. El marco de comprensión parte del reconocimiento del incremento en la interrelación de las personas y los grupos humanos en todos los órdenes de la realidad (*cf.* MM, 59-62). Desaparece el análisis desde la óptica de las clases sociales, y la reflexión sobre su necesidad para la constitución de la sociedad justa, y emerge con fuerza el tema que Pío XII solo apuntó y que tendrá un creciente desarrollo en el concilio hasta llegar a *Populorum Progressio*: la desigualdad.

En algunas de estas naciones, sin embargo, frente a la extrema pobreza de la mayoría, la abundancia y el lujo desenfrenado de unos pocos contrastan de manera abierta e insolente con la situación de los necesitados; en otras se grava a la actual generación con cargas excesivas para aumentar la productividad de la economía nacional, de acuerdo con ritmos acelerados que sobrepasan por entero los límites que la justicia y la equidad imponen; finalmente, en otras naciones un elevado tanto por ciento de la renta nacional se gasta en robustecer más de lo justo el prestigio nacional o se destinan presupuestos enormes a la carrera de armamentos (MM, 69).

El fenómeno no es perceptible solo en el marco de lo que denominó *mundialización*, sino en el seno de las propias sociedades:

Hay que añadir a esto que en las naciones económicas más desarrolladas no raras veces se observa el contraste de que mientras se fijan retribuciones altas, e incluso altísimas, por prestaciones de poca importancia o de valor discutible, al trabajo, en cambio, asiduo y provechoso de categorías enteras de ciudadanos honrados y diligentes se le retribuye con salarios demasiado bajos, insuficientes para las necesidades de la vida, o, en todo caso, inferiores a lo que la justicia exige, si se tienen en la debida cuenta su contribución al bien de la comunidad, a las ganancias de la empresa en que trabajan y a la renta total del país (MM, 70).

Este problema se desarrolla a lo largo de una extensa sección de la encíclica (*cf.* MM, 150-177). Juan XXIII reclama la intervención estatal en las regiones dentro de un Estado donde las diferencias sean excesivas (*cf.* Martín, 1968): «a este fin se debe

intentar que en las zonas económicamente menos desarrolladas se garanticen los servicios públicos fundamentales más adecuados a las circunstancias del tiempo y lugar y de acuerdo, en lo posible, con la común manera de vida» (MM, 150); pero en una estrategia no exenta de inteligencia para evitar los errores del pasado: «con el propósito constante de que los ciudadanos de las zonas menos desarrolladas se sientan protagonistas de su propia elevación económica, social y cultural. Porque el ciudadano tiene siempre el derecho de ser el autor principal de su propio progreso» (MM, 151). Claves que resultarán decisivas seis años después, en 1967, en la redacción de *Populorum Progressio*.

La reflexión permite intuir una triple tipología de la desigualdad: a) desequilibrios internos a la nación e intersectoriales (la tradicional lucha de clases, o la de las profesiones, en la versión de Pío XI); b) desequilibrios internos a la nación e interregionales (como el texto señala); y c) desequilibrios internacionales (que ocuparán el protagonismo en el Concilio y en *Populorum Progressio*) (cfr. Gutiérrez, 2001: 451ss).

En relación con esta tercera dimensión se señala el problema de la demografía y de la dificultad de algunos Estados para lograr el equilibrio entre población y terreno cultivable (MM 185-192), por lo que la ayuda no solo es necesaria en lo material, sino también en el orden de la tecnología y de los avances científicos a compartir (cfr. MM 163-165; Pereña, 1968). La desigualdad no es un fenómeno novedoso, pero sí sus repercusiones en el contexto previo al concilio: «Esta obligación se ve aumentada por el hecho de que, dada la interdependencia progresiva que actualmente sienten los pueblos, no es ya posible que reine entre ellos una paz duradera y fecunda si las diferencias económicas y sociales entre ellos resultan excesivas» (MM, 157). Se anticipaba así a *Populorum Progressio* al señalar que «el problema tal vez mayor de nuestros días es el que atañe a las relaciones que deben darse entre las naciones económicamente desarrolladas y los países que están aún en vías de desarrollo económico» (MM, 157).

La desigualdad en la reflexión conciliar: hacia una comprensión antropocéntrica

La categoría de *clase social* desaparecerá del argumentario teológico en el desarrollo del concilio. La desigualdad adquirirá un nuevo protagonismo sumándose al

conjunto de cuestiones en las que es posible valorar la verdadera renovación obrada en el trascurso de aquellos años de *kairós* para la Iglesia. Como hemos señalado al inicio de este capítulo, ideas como el valor salvífico de otras religiones, el reconocimiento de la autonomía de la realidad, la separación entre Iglesia y Estado, la construcción social desde la tolerancia y la libertad religiosa o la valoración de los derechos humanos como eje vertebral de la convivencia democrática son algunos de los ejemplos privilegiados para poder contemplar la evolución en la comprensión del dogma, hasta el punto de encontrar afirmaciones que habrían sido objeto de condena apenas un siglo antes.

La lógica es aplicable al estudio de la desigualdad que nos ocupa. En su expresión política, en relación a la categoría clase social concluirá el proceso de difuminación iniciado por Pío XII para dar lugar a un modelo de comprensión radicalmente alternativo. Las razones para este giro deben ser asociadas, en primer lugar, a la meditación en torno a la renovada identidad de la Iglesia, abordada en la futura constitución dogmática *Lumen Gentium*, y en segundo lugar, a la emergencia de la categoría *pueblo*, que renovará la comprensión del valor del bautismo y sus implicaciones en la pertenencia a la Iglesia: la *eclesiología de comunión* permite identificar la originalidad de la nueva comprensión del concilio (*cfr.* Madrigal, 2002).

En esta nueva epistemología, la comunión no hace referencia únicamente a la fraternidad propia entre bautizados, entre quienes comparten el don de la eucaristía, sino también al vínculo espiritual con la Trinidad de manera que la Iglesia asuma su vocación de *icono* (Forte, 1991) y, en el diálogo con el mundo contemporáneo, de sacramento universal de salvación (*cfr.* Semmelroth, 1973). La interpretación de la parábola paulina sobre la unidad de los miembros del cuerpo queda renovada. La necesaria colaboración mutua y la dependencia recíproca se mantienen como elementos imprescindibles, pero se desbloquea la necesidad de explicar la relación en términos *verticales descendentes*.

En paralelo con la nueva comprensión del ministerio petrino y el carácter sacramental de los obispos, emerge una nueva comprensión de la Iglesia como fruto del don del Espíritu en un espacio territorial concreto por parte de quienes establecen la nueva alianza por el rito del bautismo y buscan su guía en el servicio ministerial de un

obispo, quien a su vez participa del colegio universal de los obispos unidos al pontífice.⁷ En el concilio Vaticano II, según la constitución pastoral *Gaudium et Spes* (GS), de 1965, la Iglesia «está presente ya aquí en la tierra, formada por hombres, es decir, por miembros de la ciudad terrena que tienen la vocación de formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios, que ha de ir aumentando sin cesar hasta la venida del Señor» (GS, 40).

La teología sugiere la necesidad de invertir los procesos de gestión del poder para otorgar un valor privilegiado al individuo que vive su vocación en una búsqueda de Dios desde la luz privilegiada de su propia conciencia (GS, 16). Ella queda iluminada en la comunidad pastoreada por su obispo para responder a su dimensión relacional. La jerarquía queda renovada en su comprensión y en su descripción. Es *jerarquía en el servicio*, un ministerio al servicio del pueblo en quien recae el verdadero protagonismo (cfr. Löhrer, 1968).

En este proceso de discernimiento incluimos las aportaciones realizadas por la última encíclica de Juan XXIII, *Pacem in Terris* (PT), de 1963. Puede ser considerada como un texto fruto del proceso iniciado por el concilio y, sin lugar a dudas, constituye una de sus fuentes de inspiración. En ella, además de afrontar los problemas derivados de la Crisis de los Misiles del otoño de 1962, se puede intuir la preocupación por sugerir horizontes de desarrollo para un concilio que, en su primera sesión, había visibilizado el debate entre dos sensibilidades difíciles de reconciliar en algunos de sus aspectos, y que había llegado a poner en cuestión la viabilidad del proceso para la construcción eclesial.

En este texto, Juan XXIII reconoce, como parámetro que permite registrar la evolución de la sociedad, las reclamaciones de las clases trabajadoras más allá del ámbito meramente económico: «Ahora, y en todas las comunidades nacionales, está viva en los obreros la exigencia de no ser tratados nunca por los demás arbitrariamente como objetos privados de razón y libertad, sino como sujetos o personas en todos los sectores de la sociedad humana; esto es, en los sectores económico-sociales, en el de la vida pública y en el de la cultura» (PT, 40). La reivindicación acogida expresa un giro copernicano en la comprensión antropológica en una sociedad en la que: «(por) doquier

⁷ Para un estudio sobre la recuperación de la Iglesia local en la teología conciliar, cfr. Bueno de la Fuente – Calvo, 2000.

ha penetrado y ha llegado a imponerse la persuasión de que todos los hombres, por razón de la dignidad de su naturaleza, son iguales entre sí» (PT, 44).

El texto emplea la fórmula *comunidad política* (PT, 25, 68, 70, 73, 76) que se aleja de planteamientos jerárquicos de antaño. En ella se justifica la necesidad de la autoridad, como partícipe de la autoridad divina, y de la obediencia debida por los ciudadanos. No obstante, cambia el objeto de su reto, que se traslada de la armonía y el orden en el que insistían los pontífices anteriores a un modelo antropocéntrico en el que la realización del individuo permita constatar la nueva comprensión de la política en una dirección *vertical ascendente*, con hondas repercusiones en el tema que nos ocupa. Retomando ideas ofrecidas en *Mater et Magistra*, el papa Juan XXIII afirma que «si la autoridad no procede oportunamente en materia económica, social o cultural, se acentúan las desigualdades entre los ciudadanos, sobre todo en nuestro tiempo; de donde resulta que los derechos fundamentales de la persona quedan sin eficacia, y lo mismo sucede con los deberes correspondientes» (PT, 63). El texto concreta con ejemplos este deber de intervención refiriéndose a los sistemas de cobertura sanitaria, a las infraestructuras propias del Estado, a las coberturas sociales imprescindibles, incluso a las posibilidades de libertad religiosa y de ocio (PT 64). Llama la atención la referencia a los derechos fundamentales y su relación con la desigualdad, en una conexión que será piedra clave en el Magisterio posterior. De la misma manera que *Rerum Novarum* reconoció el vínculo entre trabajo y dimensión económica, queda ahora sugerido el existente entre desigualdad y contrato social.

El documento afronta, en las últimas secciones, algunas de sus afirmaciones más originales y proféticas extrapolando la lógica del vínculo entre sociedad y bien común, y la necesidad de una autoridad para su consecución. Los avances tecnológicos permiten hablar de una interacción entre los Estados de tal densidad que se hace necesario un nuevo escenario político: «Y como actualmente el bien común de todas las naciones propone cuestiones que interesan a todos los pueblos y como semejantes cuestiones solamente puede afrontarlas una autoridad pública, cuyo poder, forma e instrumento sean suficientemente amplios y cuya acción se extienda a todo el orbe de la tierra, resulta que, por exigencia del mismo orden moral, es menester constituir una autoridad pública sobre un plano mundial» (PT, 137). De este argumento se puede desprender que

reclamen de esta autoridad pública la intervención en los términos descritos anteriormente para la eliminación de las excesivas desigualdades (*cf.* Pereña, 1963).

Gaudium et Spes expresa con madurez el culmen de un proceso en el que se van adecuando las categorías al marco de las condiciones sociales contemporáneas. Así, el concepto de *clase social* cede el protagonismo a la reflexión sobre la *igualdad* y la *desigualdad* como parámetros irrenunciables para el análisis de la realidad. Su importancia ha adquirido tal notoriedad que reúne las condiciones para ser consideradas como *signos de los tiempos*, por lo que se incluyen en el conjunto de preocupaciones, en el inicio de la constitución pastoral: «Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria y son muchedumbre los que no saben leer ni escribir» (GS, 4).

La mirada se centra en los países emergentes (GS, 6, 8), y el avance científico dota de urgencia al proceso: «Los hombres de nuestro tiempo son cada día más sensibles a estas disparidades, porque están plenamente convencidos de que la amplitud de las posibilidades técnicas y económicas que tiene en sus manos el mundo moderno puede y debe corregir este lamentable estado de cosas» (GS, 63).

La antropología que denominamos *de corte social* da paso en Pío XII a una antropología teológica (*cf.* GS, 12; *cf.* Mouroux, 1970) donde el antiguo determinismo que parecía ligar al sujeto a la clase social concreta queda ahora descrito en términos de radical libertad (GS, 13-17) y de socialización (GS, 24-25): «El orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario» (GS, 26).

El dictamen sobre la desigualdad

El número 29 de *Gaudium et Spes* permite evaluar la evolución descrita desde las afirmaciones de León XIII.⁸ Este número señala tres niveles de interpretación en relación al concepto, lo que nos permite hablar de 1/ desigualdad *ontológica*, 2/ desigualdad *existencial* y 3/ desigualdad *jurídica*.

⁸ Para revisar los detalles de su redacción, *cf.* Hauptmann, 1970: 336-337.

La primera es inaceptable desde el punto de vista ético, en la medida en que supondría una falta de reconocimiento en la participación de toda persona en la condición de creaturas. A *imagen y semejanza* de Dios, todos requieren un trato equitativo y una valoración incondicional de su dignidad. Esta afirmación es el cimiento sobre el que se construye el reconocimiento de los derechos y la edificación de la comunidad política.

El número señala la posibilidad de aceptar *desigualdades justas*, fundadas en la disparidad de capacidades físicas, morales o intelectuales reconocibles en toda persona. Resuenan las palabras de la parábola de los talentos, donde el desigual reparto de los bienes por parte del Señor viene dado «*según su capacidad*» (Mt 25, 15). Se trata de *desigualdades naturales*, que reconoció Pío XII y a las que nosotros nos referiremos como *desigualdad existencial*.

Desde esta paradoja donde la *igualdad ontológica* genera tensiones con la *desigualdad existencial*, el equilibrio es sugerido por la reclamación de la *igualdad jurídica*, centrada en los derechos fundamentales que han de ser reconocidos a todo ciudadano y que dotan de contenido a la denominada *justicia social*.⁹

Esta clasificación resulta imprescindible para sugerir la complejidad del problema y evitar el uso genérico de la categoría *igualdad*, como clave de comprensión social. De otro modo podría conducir hacia sistemas, como los totalitarios, cuyas pretensiones de equidad puedan acabar por difuminar la originalidad del sujeto. Su condición de *creatura* exige el trato igualitario que se traduce en un acceso en iguales condiciones a los beneficios sociales protegidos por el Estado. Su condición particular de *sujeto* requiere un trato particular no exento de elementos desiguales.

El problema que denuncia la Constitución radica en que «resulta escandaloso el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros y los pueblos de una misma familia humana» (GS, 29).

⁹ El concepto *justicia social* es un neologismo de *Quadragesimo Anno* con el que se quiere enfatizar la importancia del componente social para la consecución de la justicia. En el *Catecismo de la Iglesia Católica* este concepto aparece relacionado de forma acertada con la implantación de los derechos humanos en la sociedad, como parámetro para su evaluación (*cfr.* Catecismo, 1997: 1.928-1.938). Para profundizar en el tema, *cfr.* VV.AA., 1993.

De esta forma, podemos anticipar que la reflexión de la Doctrina Social de la Iglesia acerca de la desigualdad no es una confrontación abierta contra esta categoría, sino el establecimiento de un discernimiento para evaluar cuáles son las desigualdades *intolerables* frente a las *tolerables*. Las primeras tendrán relación con el acceso a los derechos fundamentales, bajo el fundamento de la dignidad común. Las segundas tendrán que ver con las diferencias propias del individuo, en relación a sus capacidades, siempre y cuando no superen los límites de la excesiva desigualdad: «Toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino. En verdad, es lamentable que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía protegidos en la forma debida por todas partes» (GS, 29).

La confusión de estos matices exige una palabra al concilio sobre el *desarrollo*, que incluye en la parte de análisis económico de las cuestiones más candentes. *Gaudium et Spes* establece las coordenadas que delinearán la arquitectura de *Populorum Progressio* (GS, 64; PP, 5): el desarrollo debe ser *integral* y atender todas las dimensiones de la persona; además, en el estado actual de desigualdad (GS 66), se impone que el desarrollo deba ser *solidario*.¹⁰

Esta nueva concepción ratifica la necesidad de repensar la vida social en la clave sugerida por *Pacem in Terris* de comunidad política que protagoniza ahora otra de las temáticas abordadas en la segunda parte de la constitución pastoral (GS, 73-75) y que requiere la autoridad mundial como garante (GS, 83-85).

Puede concluirse que el análisis de la desigualdad perceptible entre las distintas regiones dentro de un mismo Estado, de los diversos sectores de producción, especialmente el agrícola, y la disparidad de progreso entre unas naciones y otras; ha adquirido tal magnitud que requiere una revisión de una categoría antes no tratada, el desarrollo, que daría lugar a la colección de encíclicas *Populorum Progressio*, *Sollicitudo Rei Sociales* y *Caritas in Veritate*. Estas deben ser consideradas como fruto de la preocupación por la desigualdad creciente.

¹⁰ Para un análisis de esta sección, *cfr.* Capelo, 1968.

El planteamiento de *Populorum Progressio*

Por su estrategia y por las propias reflexiones que en esta encíclica incluye Pablo VI, *Populorum Progressio* podría considerarse como el «decimoséptimo documento del Concilio».¹¹ En esta encíclica, Pablo VI afronta el reto de reflexionar sobre una categoría que hasta ese momento no había sido tematizada por el Magisterio de manera sistemática, sino por alusiones puntuales y dispersas en documentos.¹² El desarrollo se convierte en un tema de meditación bajo un triple objetivo: 1/ determinar, tal y como hemos descrito, las condiciones que permiten a la dinámica política y económica hablar propiamente de un *progreso social*; 2/ proponer la *antropología cristiana* como modelo de referencia para señalar estas condiciones; y 3/ alertar sobre las implicaciones en la distorsión del concepto y llamar a la *responsabilidad de la comunidad internacional* en relación con el problema.

La preocupación del pontífice no era técnica, y las reflexiones en clave de diálogo con el mundo contemporáneo no tienen como objeto señalar los parámetros de un modelo cristiano, ni de una propuesta ideológica concreta, ni participar en un debate académico. El número 3 señala el objeto y el horizonte de la encíclica:

Hoy el hecho más importante del que todos deben tomar conciencia es el de que la cuestión social ha tomado una dimensión mundial. (...) Esta enseñanza es grave y su aplicación urgente. Los pueblos hambrientos interpelan hoy, con acento dramático, a los pueblos opulentos. La Iglesia sufre ante esta crisis de angustia, y llama a todos, para que respondan con amor al llamamiento de sus hermanos (PP, 3).

¹¹ Juan Pablo II ratifica esta idea en la introducción de *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS), de 1987: «La encíclica *Populorum progressio* se presenta, en cierto modo, como un documento de aplicación de las enseñanzas del Concilio. Y esto no sólo porque la Encíclica haga continuas referencias a los textos conciliares, sino porque nace de la preocupación de la Iglesia, que inspiró todo el trabajo conciliar —de modo particular la Constitución pastoral *Gaudium et spes*— en la labor de coordinar y desarrollar algunos temas de su enseñanza social» (SRS, 6).

¹² Para valorar la profunda renovación operada durante el Concilio en la comprensión de la Moral Social y las aportaciones específicas de Pablo VI, *cfr.* Camacho, 2013.

La redacción llama la atención por dos expresiones que suponen conexiones de una relevancia muy significativa. La primera tiene que ver con la referencia a la *cuestión social*. Esta es una expresión que en teología tiene tonos metafóricos que han de ser señalados para distinguirla de la misma expresión que hace referencia a las repercusiones sociales, políticas y económicas de la Revolución Industrial. En teología se refiere a la problemática de cada época y a sus repercusiones en el colectivo social. Resulta ser una especie de «hilo conductor» que vertebraba los distintos documentos del Magisterio frente a su aparente dispersión en las temáticas abordadas (MM, 50). La *cuestión social* permite relacionarlos bajo la preocupación de la Iglesia por las circunstancias históricas.

El término *angustia* es la segunda expresión, que guarda relación con la apelación a la urgencia de problema y al sufrimiento contemplado. Rememora el famoso y feliz número 1 de *Gaudium et Spes*, en el que se explicita la nueva comprensión de la Iglesia en relación al mundo político y social. Bajo el reconocimiento de la *autonomía de la realidad* (GS, 36) el servicio de la Iglesia fija su mirada en la persona y, de manera particular, en quienes viven la pobreza, la miseria y la oscuridad. Este fin se convierte en la justificación de uno de los motivos prioritarios de la presencia pública de la Iglesia.¹³

El número señala que los cambios impulsados por los avances tecnológicos se han traducido en una interrelación entre los Estados¹⁴ de una densidad tal que permite hablar de una *cuestión social* que ha superado los límites estatales del bien común, para adoptar tonos de *bien común universal* con repercusiones mundiales.

El número 5 condensa los objetivos de la encíclica en el «llamamiento para una acción concreta en favor del desarrollo integral del hombre y del desarrollo solidario de la humanidad» (GS, 5), y muestra cómo la encíclica puede ser considerada el despliegue de los números que *Gaudium et Spes* dedicó al desarrollo, justificando la posibilidad de

¹³ Juan Pablo II en *Sollicitudo Rei Socialis*: «Por consiguiente, se puede afirmar que la encíclica *Populorum Progressio* es como la respuesta a la llamada del Concilio, con la que comienza la Constitución *Gaudium et Spes*» (SRS, 6).

¹⁴ *Gaudium et Spes* señaló la preocupación por «la multiplicación de las relaciones mutuas entre los hombres» y la forma en que contribuye «el moderno progreso técnico», que sitúa como uno de los «principales aspectos del mundo actual» (GS, 23).

la metáfora sugerida en relación a que el documento se pueda considerar como el «número diecisiete».

La propia estructura de la encíclica reproduce la estrategia adoptada en la constitución pastoral al ofrecer una primera parte más especulativa, para afrontar, en la segunda, una especie de «estudio de caso» sobre las condiciones para el desarrollo con una perspectiva prioritariamente internacional.¹⁵

El documento quiere transmitir una visión eminentemente antropocéntrica y el número 6 ofrece una síntesis, en clave cristiana, que puede sintetizarse en la expresión «hacer, conocer y tener más para ser más» (GS, 6) como aspiración común de la humanidad. Se trata de un número especialmente feliz en la redacción que condensa opciones de hondo calado, justifica el progreso tecnológico y las posibilidades que ofrecen el mundo económico o social, pero insertas en un proyecto más amplio relacionado con la ontología: *ser más*. La afirmación conduce a los clásicos debates de los autores del contrato social (Hobbes, Locke y Rousseau) sobre lo que denominaban el *estado de naturaleza*.

Este *estado de naturaleza* no es descrito en términos de violencia y confrontación radical como en el de Hobbes, sino como un sistema dinámico donde las sinergias proceden de una vocación de la persona a un progreso personal y de sus círculos cercanos de pertenencia, en tensión profunda con la realidad del pecado. Por esta razón, la propuesta presupone la necesidad de un órgano regulador, el Estado, que oriente estas pulsiones hacia un fin compartido.

La falta de esta regulación convierte estas dinámicas en motivos de tensión por el desigual reparto de bienes y de oportunidades para su adquisición. Por la hondura y relevancia de estos aspectos, Pablo VI afirma en *Populorum Progressio*: «La paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, prosiguiendo aquel orden querido por Dios, que lleva consigo

¹⁵ Puede la coincidencia de temáticas abordados por *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris*, *Gaudium et Spes* y *Populorum Progressio* hasta permitir aceptar una clave de lectura «sinóptica». Los paralelos sugieren la dependencia de unos textos respecto a otros en una dinámica progresiva que enriquece la comprensión del fenómeno conciliar.

una justicia más perfecta entre los hombres» (PP, 76). Y más adelante añade: «el desarrollo es el nuevo nombre de la paz» (PP, 87).

Sin embargo, el dictamen de la encíclica no es especialmente alentador: «Dejada a sí misma, su mecanismo conduce el mundo hacia una agravación y no a una atenuación, en la disparidad de los niveles de vida: los pueblos ricos gozan de un rápido crecimiento, mientras que los pobres se desarrollan lentamente» (PP, 8). «Así, los pueblos pobres continúan siempre aún más pobres, mientras los pueblos ricos cada vez se hacen aún más ricos» (PP, 57). El acceso a las nuevas tecnologías, ligadas a la industrialización, se han convertido en un nuevo factor para la fractura, agravada, además, por la mayor toma de conciencia del problema, gracias a la difusión de datos por el avance de los medios de comunicación (PP, 9), lo que se traduce en tensiones sociales que son susceptibles de enfrentamientos entre colectivos sociales (PP, 10-11). Estos motivos justifican la urgencia de la tarea a emprender (PP, 29), y la convierten en estructural, dado que, en el contexto contemporáneo de las relaciones internacionales, los logros ya no pueden ser alcanzados por naciones aisladas, sino que se exige una solución de carácter conjunto, proyecto al que se suma la Iglesia: «Tomando parte en las mejores aspiraciones de los hombres y sufriendo al no verlas satisfechas, desea ayudarles a conseguir su pleno desarrollo y esto precisamente porque ella les propone lo que ella posee como propio: una visión global del hombre y de la humanidad» (PP, 13).

El problema radica en una falsa concepción del desarrollo, consagrada en los años posteriores al final de la Segunda Guerra Mundial y que se aleja de la centralidad que corresponde a la persona impidiendo «el verdadero desarrollo, que es el paso, para todos y cada uno, de unas condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas» (PP, 20).

En ausencia de esta comprensión sugerida, es el *horizonte de la desigualdad* el que permite la comprensión de la sociedad del final de la década de los sesenta. Pablo VI hace un llamamiento a evitar la violencia para su resolución (PP, 30-31) y plantea la reforma como camino que ha de ser emprendido (PP, 32). Para ello se requieren una serie de premisas: 1/ la generación de una nueva cultura inspirada en un humanismo que, para responder a su propia vocación, debe ser concebido como trascendente (PP, 41-43); 2/ el reconocimiento de que el sujeto o colectivo social desfavorecido debe ser

el propio protagonista de su proceso de desarrollo (PP, 65); 3/ la necesidad de una intervención que supere el mero voluntarismo para adquirir carácter de acción planificada y programada (PP, 50), concretada en una serie de acciones: animar, estimular, coordinar, suplir e integrar (PP, 33); 4/ la constatación de que la regulación en el ámbito nacional, para la consecución de esta reforma, corresponde a los poderes públicos que adquieren un especial protagonismo (PP, 23); 5/ el establecimiento de acuerdos y estrategias de carácter regional e implicándose con otras naciones, dado que los Estados difícilmente lograrán la consecución de sus objetivos de manera aislada (PP, 77); 6/ la constitución de una autoridad mundial, que asuma la regulación en el ámbito internacional, como extrapolación del necesario Estado para la consecución del desarrollo en el ámbito nacional (PP, 78); y 7/ la valoración no solo de los técnicos capaces de implementar las tecnologías en el país receptor, sino de los sabios y pensadores capaces de construir el nuevo escenario cultural descrito (PP, 20).

Aunque el protagonismo del crecimiento se centre en el receptor del proceso, requiere una implicación decisiva por parte de las naciones más desarrolladas a través de tres principios determinantes: 1/ *solidaridad*, 2/ *justicia social* y 3/ *caridad* (PP, 44). La propuesta ha de cimentarse en el *principio de propiedad privada* que sigue vigente, siempre y cuando no pierda su carácter y vocación de funcionalidad pública (PP, 23). Por eso se condena el liberalismo extremo tanto en el ámbito nacional (PP, 26) como en el internacional (PP, 60-61), y se exige el reparto de lo superfluo (PP, 49), para afirmar incluso que la dinámica del *libre cambio* solo será válida cuando las distancias sociales no sean excesivas: «Lo que era verdadero acerca del justo salario individual, lo es también respecto a los contratos internacionales: una economía de intercambio no puede seguir descansando sobre la sola ley de la libre concurrencia, que engendra también demasiado a menudo una dictadura económica. El libre intercambio sólo es equitativo si está sometido a las exigencias de la justicia social» (PP, 59).

La desigualdad, desde *Populorum Progressio* hasta la actualidad

Contemplado desde la distancia que otorga cincuenta años, puede apreciarse el valor profético de las reflexiones de los documentos *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris*

y *Gaudium et Spes*, a los que habría que añadir *Ecclesiam Suam* y su apelación al diálogo. Todos ellos sirvieron como entramado para la encíclica *Populorum Progressio*.

Desde el concilio hasta aquí la Doctrina Social de la Iglesia ha contemplado la caída del régimen comunista, la emergencia y fracaso del sistema neoliberal y la búsqueda actual de fórmulas alternativas a la llamada crisis financiera.¹⁶ La desigualdad ha «sobrevivido» a todos estos modelos económicos y de producción erigiéndose como una de las claves principales que vinculan la realidad social, política y económica en uno de sus ejes más decisivos y sensibles. La desigualdad ha aumentado en estas décadas. Sus repercusiones se manifiestan en el rampante aumento de los flujos migratorios y en el grave problema de los refugiados, en el impacto medioambiental y en la urgencia por el control del cambio climático. Es irrenunciable para la comprensión de fenómenos políticos y sociales recientes como el movimiento de los «indignados», la Primavera Árabe o el auge de los populismos en sus diferentes versiones.

Tras la primera comprensión en términos de la confrontación de clases, y la posterior de Juan XXIII y *Gaudium et Spes*, ligada a fractura interna de los Estados y la distancia entre el desarrollo de unos y otros, podemos afirmar que la desigualdad se ha globalizado e impregna todos los estratos de la convivencia social. Resultaron sugerentes las reflexiones de Juan Pablo II en relación a la existencia del denominado *Cuarto Mundo* (SRS, 14). Si en *Populorum Progressio* la desigualdad servía para denunciar principalmente la excesiva distancia en el ámbito del orden internacional, en el momento actual esa descripción resulta insuficiente. Como si de un virus se tratara, la desigualdad ha penetrado en el interior de las fronteras afectando ya no solo a la solidaridad internacional, sino resquebrajando los cimientos de la soberanía de la nación y del Estado, tal como afirma Benedicto XVI en *Caritas in Veritate* (CV), de 2009: «El aumento sistémico de las desigualdades entre grupos sociales dentro de un mismo país y entre las poblaciones de los diferentes países, es decir, el aumento masivo de la pobreza relativa, no sólo tiende a erosionar la cohesión social y, de este modo, poner en peligro la democracia, sino que tiene también un impacto negativo en el plano económico por el progresivo desgaste del “capital social”, es decir, del conjunto de

¹⁶ Para un estudio detallado acerca de la continuidad de las encíclicas sobre el desarrollo y los cambios acaecidos, *cfr.* Bullón, 2009.

relaciones de confianza, fiabilidad y respeto de las normas, que son indispensables en toda convivencia civil» (CV, 32).

Puede considerarse como una de las consecuencias del proceso de extensión del materialismo que ya denunciaron Pío XII y Juan XXIII, y que desarrolló Juan Pablo II en *Centesimus Annus* (CA), de 1991, para evaluar la salud del sistema capitalista aprendiendo de las carencias del comunista:

Ingentes muchedumbres viven aún en condiciones de gran miseria material y moral. El fracaso del sistema comunista en tantos países elimina ciertamente un obstáculo a la hora de afrontar de manera adecuada y realista estos problemas; pero eso no basta para resolverlos. Es más, existe el riesgo de que se difunda una ideología radical de tipo capitalista, que rechaza incluso el tomarlos en consideración, porque a priori considera condenado al fracaso todo intento de afrontarlos y, de forma fideísta, confía su solución al libre desarrollo de las fuerzas de mercado (CA, 42).

De la mano de la globalización, la desigualdad se ha convertido en un factor determinante para la descripción social contemporánea: «Es necesario corregir las disfunciones, a veces graves, que causan nuevas divisiones entre los pueblos y en su interior, de modo que la redistribución de la riqueza no comporte una redistribución de la pobreza, e incluso la acentúe, como podría hacernos temer también una mala gestión de la situación actual» (CV, 42).

La desigualdad, en sus casos más extremos, llega a cuestionar el valor de la autoridad política por su incapacidad para satisfacer las necesidades básicas de los ciudadanos. Las advertencias de los pontífices anteriores a Juan XXIII se han cumplido, motivadas no por la igualdad radical entre los ciudadanos, sino por la desconfianza respecto a los aparatos estatales, en muchas veces ineficaces, cuando no bajo sospecha de corrupciones.

En este sentido, la crisis financiera supone, desde el punto de vista simbólico, un cataclismo comparable al del Crack de Wall Street en 1929, lo que supuso el final de un modelo financiero para la inauguración del intervencionismo del Estado según el modelo de Keynes. Queda abierto el debate acerca del modelo a construir después del

período de recesión con el que aún dialogamos.¹⁷ El desarrollo de este modelo social ha generado un caudal de publicaciones y estudios que podría aspirar a su constitución como rama de la Econometría,¹⁸ y que preside los programas políticos de la gran mayoría de los países desarrollados.¹⁹

En tiempos recientes, la temática constituye una de las principales preocupaciones del papa Francisco quien, en *Evangelii Gaudium* (EG), de 2013, sitúa la desigualdad como uno de los rasgos reconocibles en la cultura contemporánea: «Hemos dado inicio a la cultura del “descarte” que, además, se promueve. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son “explotados” sino desechos, “sobrantes”» (EG, 53).

Quando la sociedad —local, nacional o mundial— abandona en la periferia una parte de sí misma, no habrá programas políticos ni recursos policiales o de inteligencia que puedan asegurar indefinidamente la tranquilidad. Esto no sucede solamente porque la inequidad provoca la reacción violenta de los excluidos del sistema, sino porque el sistema social y económico es injusto en su raíz. Así como el bien tiende a comunicarse, el mal consentido, que es la injusticia, tiende a expandir su potencia dañina y a socavar silenciosamente las bases de cualquier sistema político y social por más sólido que parezca (EG, 59).

La relevancia de sus implicaciones es tal que algunos autores han llegado a plantear su capacidad para romper los modelos de vinculación clásicos sintetizados en torno a la categoría de *contrato social*. Según este, en las distintas versiones posibles, el vínculo entre Estado y ciudadano consiste en el cuidado y la garantía de la satisfacción de las necesidades fundamentales de la persona, a cambio de la aceptación, por parte de esta, de una restricción en sus libertades.

¹⁷ Sobre las posibles perspectivas a desarrollar, *cfr.* Lauzan, 2013.

¹⁸ Entre las principales referencias cabe citar: *cfr.* Kuznets, 1955, obra que puede considerarse como pionera en el género; y también: Sen, 1992; 1997; Piketty, 2015; Atkinson, 2016.

¹⁹ El tema se ha constituido como referencia para los principales organismos internacionales: *cfr.* The World Bank, 2006; PNUD, 2011; UNICEF, 2016.

La crisis económica sitúa a los Estados ante un reto en el que la incapacidad para asegurar los seguros sociales, las prestaciones por desempleo, los subsidios de jubilación o la atención médica transformen el contrato social en otro vínculo que podría denominarse *contrato mercantil*, que quedaría establecido por la capacidad adquisitiva para autosatisfacer las necesidades por parte del ciudadano en el marco regulado por el Estado (*cf.* Fernández, 2014).

En esa dirección, las perspectivas no son especialmente halagüeñas, y la mirada hacia el pasado permite identificar el acierto de los pontífices en señalar las excesivas desigualdades como causa inequívoca de la conflictividad social y su derivación en formas de violencia.

Con esta misma perspectiva, y a modo de conclusión, es posible reconocer el valor de las propuestas del Magisterio católico: 1/ la capacidad de repensar algunos conceptos, lo que en el caso de los pontífices exigió el abandono de categorías como *clase social*, para dar paso a *comunidad política*, y que en el ámbito de la política y de la economía podría ser una invitación a no generar dependencias innecesarias de categorías que pudiendo ser fértiles en un contexto concreto, pueden haber perdido su vigencia; 2/ la necesidad de establecer hábitos de consumo, compra y transacción ligados a la idea de *austeridad* —habitual en el pensamiento social católico—, en el sentido de satisfacer las necesidades redistribuyendo lo superfluo; 3/ el necesario reconocimiento de nuestro carácter relacional que se expresa en la necesidad de constituir *comunidades en proximidad* (como la familia), *comunidades en torno al bien común* (como la nación), y la *gran comunidad en torno al bien común universal*; 4/ el reconocimiento de la autoridad civil como indispensable, como órgano distribuidor de la riqueza, a fin de evitar desigualdades por medio de la dotación de recursos, infraestructuras e inversiones, tal y como señalan los documentos posteriores a *Mater et Magistra*; 5/ la constatación de un nuevo modelo social donde las soberanías nacionales solo pueden ser entendidas en espacios políticos regionales y en una relación estrecha con la comunidad internacional en su conjunto; 6/ la urgente constitución de organismos que respondan a la necesidad de una autoridad mundial; y 7/ la necesidad del establecimiento de fórmulas impositivas de carácter internacional para dotar de recursos a la necesaria redistribución (*cf.* Pontificio Consejo «Justicia y Paz», 2011).

En la implicación por la lucha contra las desigualdades injustificadas está en juego el núcleo de la espiritualidad católica y la credibilidad actual de su mensaje, tal como afirmó el papa Francisco, en 2015, en su *Discurso a las autoridades y el Cuerpo Diplomático en el viaje a Sri Lanka y Filipinas*: «La gran tradición bíblica prescribe a todos los pueblos el deber de escuchar la voz de los pobres y de romper las cadenas de la injusticia y la opresión que dan lugar a flagrantes e incluso escandalosas desigualdades sociales. La reforma de las estructuras sociales que perpetúan la pobreza y la exclusión de los pobres requiere en primer lugar la conversión de la mente y el corazón» (Francisco, 2015).

Bibliografía

- Atkinson, A. B. (2016) *Desigualdad: ¿Qué podemos hacer?*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Benedicto XV (1914) *Ad Beatissimi Apostolorum*, Ciudad del Vaticano.
- Benedicto XVI (2009) *Caritas in Veritate*, Encíclica, Ciudad del Vaticano. (Sigla: CV).
- Bueno de la Fuente, E. – Calvo, R. (2000) *La Iglesia local*, Madrid: San Pablo.
- Bullón, J. (2009) «De la *Populorum Progressio* a la *Caritas in Veritate*. Situaciones nuevas»: *Corintios XIII* 132, 88-100.
- Camacho, I. (2013) «La Doctrina Social de la Iglesia en la senda abierta por el Concilio Vaticano II», en Vide, V. – Villar, J. R. (eds.) (2013) *El Concilio Vaticano II*, Madrid: San Pablo, 473-523.
- Capelo, M. (1968) «El desarrollo económico», en Herrera, A. (dir.) (1968) *Comentarios a la Constitución Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 477-516.
- Catecismo de la Iglesia Católica* (1997), Ciudad del Vaticano.
- Concilio Vaticano II (1965) *Gaudium et Spes*, Constitución Pastoral.
- Fernández, G. (2014) «Del contrato social al contrato mercantil. ¿Hacia qué Estado del Bienestar nos encaminamos?»: *Razón y fe* 270, 1389-1390.
- Forte, B. (1992) *La Iglesia icono de la Trinidad*, Salamanca: Sígueme.
- Francisco (2013) *Evangelii Gaudium*, Exhortación Apostólica, Ciudad del Vaticano.
- Francisco (2015) *Discurso a las autoridades y el Cuerpo Diplomático en el viaje a Sri Lanka y Filipinas*, Ciudad del Vaticano.
- Gutiérrez, J. L. (2001) *Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia*, Barcelona: Ariel.
- Hauptmann, P. (1970) «La comunidad humana», en Congar, Y. M.-J. – Peuchmaurd, M. (dirs.) (1970) *La Iglesia en el mundo de hoy*, vol. II, Madrid: Taurus, 336-337.
- Juan Pablo II (1987) *Sollicitudo Rei Socialis*, Encíclica, Ciudad del Vaticano. (Sigla: SRS).

- Juan Pablo II (1991) *Centesimus Annus*, Encíclica, Ciudad del Vaticano. (Sigla: CA).
- Juan XXIII (1959) *Ad Petri Cathedram*, Encíclica, Ciudad del Vaticano.
- Juan XXIII (1961) *Mater et Magistra*, Encíclica. (Sigla: MM).
- Juan XXIII (1963) *Pacem in Terris*, Encíclica, Ciudad del Vaticano. (Sigla: PT).
- Kuznets, S. (1955) «Economic Growth and Income Inequality»: *The American Economic Review* 45,1-28.
- Lauzan, P. de (2013) *Finance: un regard chrétien. De la banque médiévale à la mondialisation financière*, París: Embrasure.
- León XIII (1878) *Quod Apostolici Muneris*, Ciudad del Vaticano.
- León XIII (1881) *Diuturnum Illud*, Encíclica, Ciudad del Vaticano.
- León XIII (1885) *Immortale Dei*, Encíclica, Ciudad del Vaticano.
- León XIII (1891) *Rerum Novarum*, Encíclica, Ciudad del Vaticano. (Sigla: RN).
- León XIII (1893) *Au Milieu des Sollicitudes*, Encíclica, Ciudad del Vaticano.
- León XIII (1895) *Permoti Nos*, Encíclica, Ciudad del Vaticano.
- León XIII (1901) *Graves de Communi Re*, Ciudad del Vaticano.
- Löhrer, M. (1968) «La jerarquía al servicio del pueblo cristiano», en Baraúna, G. (dir.) (1968) *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona: Juan Flors, tercera edición, 715-729.
- Madrigal, S. (2002) *Vaticano II: remembranza y actualización*, Santander: XXXXX.
- Martín, M. (1968) «Relaciones entre zonas de desigual desarrollo de un país», en VV.AA. (1968) *Comentarios a la Mater et Magistra*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tercera edición, 584-621.
- Mouroux, J. (1970) «Situación y significación del capítulo I: Sobre la dignidad de la persona humana», en Congar, Y. M.-J. – Peuchmaurd, M. (dirs.) (1970) *La Iglesia en el mundo de hoy*, vol. II, Madrid: Taurus, 281-311.
- Pablo VI (1967) *Populorum Progressio*, Encíclica, Ciudad del Vaticano. (Sigla: PP).
- Pereña, L. (1963) «Comunidad y autoridad supranacional», en AA.VV. (1963) *Comentarios a la Pacem in terris*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 541-571.
- Pereña, L. (1968) «Ayuda a los pueblos subdesarrollados», en VV.AA. (1968) *Comentarios a la Mater et Magistra*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 622-645.
- Piketty, T. (2014) *El capital en el siglo XXI*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Pío X (1906) *Vehementer Nos*, Encíclica, Ciudad del Vaticano.
- Pío X (1910) *Notre Charge Apostolique*, Encíclica, Ciudad del Vaticano.
- Pío XI (1931) *Quadragesimo Anno*, Encíclica, Ciudad del Vaticano. (Sigla: QA).
- Pío XI (1937) *Divini Redemptoris*, Encíclica, Ciudad del Vaticano

- Pío XII (1939) *Summi Pontificatus*, Encíclica, Ciudad del Vaticano.
- Pío XII (1941) *Nell'Alba*, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1941, Ciudad del Vaticano.
- Pío XII (1942) *Con Sempre*, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1942, Ciudad del Vaticano.
- Pío XII (1944a) *Oggi*, Radiomensaje en el V aniversario del comienzo de la guerra, 1 de septiembre de 1944, Ciudad del Vaticano.
- Pío XII (1944b) *Benignitas et Humanitas*, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1944, Ciudad del Vaticano.
- Pío XII (1953) *Comunidad Internacional y tolerancia*, discurso en el Congreso Internacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos, 6 de diciembre de 1953.
- PNUD (2011) *Informe sobre desarrollo humano 2011. Sostenibilidad y equidad: Un futuro mejor para todos*, Madrid: XXXX.
- Pontificio Consejo «Justicia y Paz» (2011) *Por una reforma del sistema financiero y monetario internacional en la perspectiva de una Autoridad pública con competencia universal*, Ciudad del Vaticano.
- Robles, C. (2013) «La condena de “Le Sillón”, un episodio de la crisis modernista. 25 agosto de 1910»: *Hispania Sacra* 65, 283-334.
- Semmelroth, O. (1973) «*La Iglesia como Sacramento de salvación*», en Feiner, J. – Löhrer, M. (1973) *Mysterium Salutis*, IV/1, Madrid: Cristiandad, 321-370.
- Sen, A. (1992) *La desigualdad económica*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Sen, A. (1997) *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid: Alianza.
- The World Bank (2016) *Equity and Development. World Development Report 2006*, Nueva York.
- Tomás de Aquino, *Suma Teológica*.
- UNICEF (2016) Toczydłowska, E., Chzhen, Y., Bruckauf, Z., Handa, S. (2016) *Income Inequality among Children in Europe 2008-2013*, Florencia: UNICEF.
- VV.AA. (1993) *La justicia social. Homenaje al profesor Julio de la Torre*, Madrid: PS Editorial.