



**UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS**  
**FACULTAD DE TEOLOGÍA**  
Departamento de Teología Moral y Praxis de la Vida Cristiana

**¿UNA ESCUELA CATÓLICA DE DESARROLLO?**

**Aportaciones de la Doctrina Social de la Iglesia al  
desarrollo humano integral en clave interdisciplinar**

DISERTACIÓN DE LICENCIATURA

Alumno: JOSÉ MARÍA LARRÚ RAMOS

Director: Dr. JOSÉ MANUEL APARICIO MALO

Curso 2016/17





**UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS**  
**FACULTAD DE TEOLOGÍA**  
Departamento de Teología Moral y Praxis de la Vida Cristiana

## **¿UNA ESCUELA CATÓLICA DE DESARROLLO?**

**Aportaciones de la Doctrina Social de la Iglesia al  
desarrollo humano integral en clave interdisciplinar**

Vº Bº del Director

Dr. D. José Manuel Aparicio Malo

### **DISERTACIÓN DE LICENCIATURA**

Trabajo de licenciatura realizado por José María Larrú Ramos bajo la dirección  
del profesor Dr. D. José Manuel Aparicio Malo

Madrid, mayo de 2017



<b>INTRODUCCIÓN</b>	6
<b>1-PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y ACOTACIONES METODOLÓGICAS</b>	10
1.1. Planteamiento del problema. ¿Qué sentido tiene una “escuela católica de desarrollo”?	10
1.2. La relación entre religión y desarrollo.	16
1.3. Estatuto epistemológico de una “escuela católica” de desarrollo.	23
1.4. Conclusiones del capítulo.	35
<b>2. LA DIMENSIÓN POLÍTICA</b>	37
2.1. El rol de la política en las escuelas de desarrollo.	38
2.2. La doctrina de la Iglesia sobre la dimensión política del desarrollo.	40
2.3. La DSI en diálogo con las otras escuelas de desarrollo en su dimensión política.	49
2.3.1. <i>La autoridad carismática de Jesús.</i>	50
2.3.2. <i>El poder como servicio en la Iglesia.</i>	53
2.3.3. <i>La participación de la sociedad civil para un desarrollo político justo y equitativo.</i>	56
2.3.4. <i>¿Una autoridad política mundial?</i>	59
2.4. Conclusiones del capítulo.	64
<b>3. LA DIMENSIÓN ECONÓMICA</b>	66
3.1. El rol de la economía en las escuelas de desarrollo.	68
3.2. La doctrina de la Iglesia sobre la dimensión económica del desarrollo.	72
3.3. La DSI en diálogo con las otras escuelas de desarrollo en su dimensión económica.	81
3.3.1. <i>Jesús ante la riqueza y la pobreza de su tiempo.</i>	82
3.3.2. <i>La DSI y las relaciones de gratuidad en el Reino de los cielos.</i>	91
3.3.3. <i>La primacía del trabajo humano y la gratuidad en la empresa.</i>	93
3.3.4. <i>La corresponsabilidad con los menos desarrollados y la obligación de ayudar.</i>	103
3.4. Conclusiones del capítulo.	107
<b>4. LA DIMENSIÓN SOCIOCULTURAL</b>	110
4.1. El rol de lo sociocultural en las escuelas de desarrollo.	111
4.2. La doctrina de la Iglesia sobre la dimensión sociocultural del desarrollo.	121
4.3. La DSI en diálogo con las otras escuelas de desarrollo en su dimensión sociocultural.	127
4.3.1. <i>Jesús y los condicionantes socioculturales de su tiempo.</i>	127
4.3.2. <i>La opción preferencial por los pobres.</i>	138
4.3.3. <i>Las estructuras de pecado y la caridad política.</i>	146
4.4. Conclusiones del capítulo.	152
<b>5. LA DIMENSIÓN ECOLÓGICA</b>	155
5.1. El rol de lo medioambiental en las escuelas de desarrollo: el origen	156

del concepto “desarrollo sostenible”.	
5.2. La doctrina de la Iglesia sobre la dimensión ecológica del desarrollo.	165
5.3. La DSI en diálogo con las otras escuelas de desarrollo en su dimensión económica.	170
<i>5.3.1. Jesús y su relación de señorío con la naturaleza.</i>	171
<i>5.3.2. La “ecología integral”.</i>	173
<i>5.3.3. La conversión ecológica.</i>	175
5.4. Conclusiones del capítulo.	177
<b>6. CONCLUSIONES Y CONSIDERACIONES FINALES</b>	180
<b>7. REFERENCIAS</b>	186
<b>8. ANEXOS</b>	218

## NOTA METODOLÓGICA PREVIA

En este trabajo se ha optado por el sistema de citación APA 6.0 (<http://www.apastyle.org/>) por varias razones. La primera es que es un sistema adoptado por muchas revistas académicas en el campo de las ciencias sociales. La segunda es que está asociado a sistemas de búsquedas bibliográficas electrónicas como refworks o mendeley, que facilitan la guarda de las referencias de los documentos consultados. La tercera, quizá la principal en mi caso, es que es la que he incorporado en mis trabajos académicos desde mi tesis doctoral en ciencias económicas en 2000 y la costumbre -tan cercana a la ética- ha influido decisivamente. Téngase en cuenta además que en el trabajo han sido incorporadas muchas citas de trabajos previos en diferentes disciplinas sociales cuyas referencias ya guardaba en este sistema. Por último, aunque reconozco que no es el sistema más frecuente en las publicaciones teológicas, he preferido mantenerlo porque mi deseo futuro es publicar parte de este trabajo en revistas académicas no necesariamente del ámbito de la teología.

El sistema APA incluye en el cuerpo del texto el apellido del autor o autores y el año de edición de la obra entre paréntesis, cuando se incorpora una referencia al conjunto de la monografía o de un artículo. Si se han citado términos textuales, van entre comillas y en la referencia se añaden las páginas correspondientes dentro del paréntesis del año y seguido de dos puntos, separadas por un guión. En el listado final de referencias, los títulos de los libros van en cursiva, seguidos de la editorial y el lugar de edición. En el caso de los artículos, el título va entrecorillado después del paréntesis del año y el nombre de la revista, volumen o número y páginas correspondientes, van en cursiva. En el caso de los documentos oficiales de Naciones Unidas y de la Comisión Europea, tras el título entrecorillado, se añade la letra y número del documento.

Para facilitar el seguimiento y lectura del texto, citaré los documentos pontificios por el número correspondiente a la edición española disponible en la web del Vaticano donde han sido consultados y no repetiré en cada ocasión la referencia a las AAS. Cuando se haga referencia a otros documentos papales no contenidos aquí, por ser citados una sola vez o muy pocas veces, se citarán por su autor, fecha y nombre completo sin ninguna abreviatura.

Las abreviaturas y acrónimos utilizados durante este trabajo, siguiendo el orden alfabético para facilitar su localización, han sido los siguientes:

Sigla	Documento	Año	Autor	AAS
AM	Au milieu des sollicitudes	1892	León XIII	AAS 24(1891-1892)519-529
BH	Benignitas et humanitas	1944	Pío XII	AAS (1944) 11-24
CA	Centesimus annus	1991	Juan Pablo II	AAS 83 (1991) 793-867
Compendio	Compendio de DSI	2005	Pontificio Consejo Justicia y Paz	--
CIC	Catecismo de la Iglesia Católica	1992		--
CV	Caritas in veritate	2009	Benedicto XVI	AAS 101(2009)641-709
DCE	Deus caritas est	2006	Benedicto XVI	AAS 98(2006) 217-252
DH	Dignitatis humanae	1965	Vaticano II	AAS 58(1966) 929-946
DI	Diuturnum illud	1881	León XIII	ASS 14 (1881-1882) 4-14
DIM	Divini ius magistri	1929	Pío XI	AAS 22 (1930) 48-86
DR	Divini redemptoris	1937	Pío XI	AAS 29(1937) 65-106
EG	Evangelium gaudium	2013	Francisco	AAS 105(2013) 1019-1137
GS	Gaudium et spes	1965	Vaticano II	AAS 58 (1966) 1025-1115
ID	Inmortale dei	1885	León XIII	AAS 38(1885) 161-180
LP	Libertas praestantissimum	1888	León XIII	ASS 20(1887-1888) 593-613
LE	Laborem exercens	1981	Juan Pablo II	AAS 73(1981) 577-647
LS	La solemnitas	1941	Pío XII	AAS 33(1941) 195-205
LSi	Laudato si'	2015	Francisco	AAS 107(2015) 847-945
MbS	Mit brennender sorge	1937	Pío XI	AAS 29(1937) 145-167
MM	Mater et magistra	1961	Juan XIII	AAS 53(1961) 401-464
OA	Octogesima adveniens	1971	Pablo VI	AAS 63(1971) 401-441
PGR	Praeclara gratulationis	1894	León XIII	ASS 26 (1893-94) 705-717
PP	Populorum progressio	1967	Pablo VI	AAS 59(1967) 257-299
PT	Pacem in terris	1963	Juan XIII	AAS 55(1963) 254-304
QA	Quadragesimo anno	1931	Pío XI	AAS 23(1931) 177-228
QP	Quas primas	1925	Pío XI	AAS 17 (1925) 593-610
RN	Rerum novarum	1891	León XIII	ASS 23(1890-1891) 641-670
SCR	Sapientiae christianae	1890	León XIII	AAS 32(1890) 385-404
SL	Sertum laetitiae	1939	Pío XII	AAS 31(1939) 635-644
SRS	Sollicitudo rei socialis	1987	Juan Pablo II	AAS 80(1988) 513-586
VN	Vehementer nos	1906	Pío X	AAS 39(1906) 3-16



## 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*<sup>1</sup>. 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. El itinerario de las relaciones internacionales va a quedar marcado

---

<sup>1</sup> El texto completo puede consultarse en <https://es.zenit.org/articles/texto-completo-al-congreso-del-dicasterio-para-el-servicio-del-desarrollo-humano-integral-en-el-50-aniversario-de-la-populorum-progressio/> (Acceso el 05.04.2017).

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). 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, 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 veremos a lo largo del trabajo como hay semejanzas y ciertas coincidencias con la corriente del Buen Vivir andino (Acosta 2013; Braña 2016) o el decrecimiento (Latouche 2008; Taibo 2009; Unceta 2014). Una vez más, las orientaciones doctrinales de la Moral Social católica no conducen a una única concreción, pero sí delimitan un “modelo” que podría calificarse como “escuela de desarrollo”.

La investigación 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 Desarrollo. A partir de esas escuelas y los elementos identitarios 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 (capítulo primero), se

subdivide la pregunta en los cuatro componentes más comunes de todo modelo de desarrollo: el político (capítulo segundo), el económico (capítulo tercero), el socio-cultural (capítulo cuarto) y el ecológico o medioambiental (capítulo quinto) que dan lugar al desarrollo humano sostenible.

En cada capítulo temático (del 2 al 5) se procede a responder a las hipótesis secundarias o auxiliares bajo una estructura simétrica. Se comienza con la descripción de la dimensión del desarrollo que se va a abordar y se presenta de forma breve cada una de las escuelas identificadas por Hidalgo (2011a). A continuación, se da cuenta, de forma resumida, de los principales rasgos que la DSI ha ido aportando en esa dimensión, seleccionando los que se consideran más afines a la temática del desarrollo humano. En un tercer apartado se entra en el diálogo entre la DSI y las otras escuelas, para resaltar los rasgos que se consideran más importantes y específicos de la propuesta de la DSI. Para ello, se acude, en primer lugar, a la descripción de la vivencia del Jesús histórico en cada dimensión: cuál era la realidad y el ambiente político, económico y sociocultural en el que vivió Jesús de Nazaret, y cómo fue su relación con la naturaleza creada. A continuación, se exponen, con algo más de detalle, los rasgos más característicos del desarrollo orientado por las enseñanzas católicas.

En la *dimensión política* son destacadas 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*, se seleccionan la lógica del don y la gratuidad, el trabajo subjetivo, el emprendimiento y la obligación que tienen los países desarrollados de ayudar a los menos, sin que eso suponga una relación de dependencia o atenúe el que sean los propios países en desarrollo quienes deban protagonizar su propio desarrollo endógeno.

En la *dimensión sociocultural*, son resaltadas la opción preferencial por los pobres, las estructuras de pecado y el ejercicio de la caridad política.

En la *dimensión ecológica*, se profundiza en la categoría de “ecología integral” y en la “conversión ecológica”, a la luz preeminente de la encíclica *Laudato si’*. En concordancia con la menor tradición doctrinal existente en esta dimensión, la extensión de esta sección será algo menor.

Cada capítulo se cierra con la síntesis de las principales conclusiones y el último capítulo de la investigación las recoge de forma conjunta, haciendo una presentación al modo como Hidalgo ha presentado los rasgos estilizados de cada una de las otras siete escuelas.

La respuesta general a la hipótesis planteada es que puede hablarse de una “escuela católica de desarrollo”, al menos en paralelo a las demás, pero con un hecho diferencial muy importante. La escuela católica, añade a la razón, la luz de la fe y por eso su modelo de desarrollo es *trascendente*, un rasgo que sólo comparte con la escuela islamista. Como se resume en el capítulo primero, a esta trascendencia hay que añadir el ser *vocacionado* (respuesta del hombre al Creador que le encargó trabajar por su propio crecimiento y multiplicación como señala Gn 1,28); el ser centralmente humano en el sentido *personal* de ser-en-relación; un desarrollo *integral* de todo el hombre y todos los hombres (PP 14); un desarrollo *solidario, caritativo-verdadero, igualador* (no igualitarista), *endógeno* y *sostenible* tanto en la relación con la naturaleza, como en la responsabilidad adquirida con las generaciones futuras (LS 22). Son los ocho rasgos resaltados en cursiva los que, tras este estudio, pueden enmarcar y caracterizar el modelo de desarrollo que propone la DSI.

## CAPITULO 1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y ACOTACIONES METODOLÓGICAS.

El objetivo de este primer capítulo es plantear, de forma contextualizada, la posibilidad y sentido de una “escuela católica de desarrollo”. Para ello se va a poner en relación con otras escuelas de desarrollo previamente identificadas por la literatura. A continuación, se describirán, de forma muy sintética, los rasgos básicos de la concepción católica del desarrollo. En un tercer paso, se justificará que la religión tiene un papel que jugar en los estudios e intervenciones del desarrollo. En un cuarto y último paso, se especificará algunas de las características epistemológicas y metodológicas que asume un abordaje del desarrollo humano desde los supuestos trascendentes y propios de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI).

### 1.1. Planteamiento del problema. ¿Qué sentido tiene una “escuela católica de desarrollo”?

En el artículo de Hidalgo (2011a) que inspira esta tesina, se identifican siete escuelas de desarrollo: i) la de la modernización; ii) la estructuralista; iii) la neomarxista; iv) la liberal; v) la neoinstitucionalista; vi) la islámica y vii) la alternativa, que a su vez puede dividirse en una amplia variedad de “subescuelas” o corrientes (Anexo 1)<sup>2</sup>. Para su identificación se basa en la metodología de paradigmas competitivos de Khun (2006 [1962]) (o perspectiva relativista de Blaug 1985 [1962]). Reconoce que cada escuela evoluciona dentro de su comunidad epistemológica, formada por economistas, politólogos, juristas, sociólogos, geógrafos y antropólogos. En este trabajo queremos analizar si pueden añadirse las aportaciones de la teología católica.

---

<sup>2</sup> Antonio Luis Hidalgo Capitán es profesor titular de Economía Aplicada en la Facultad de Ciencias Empresariales de la Universidad de Huelva. Doctor en Ciencias Económicas desde 2000, es autor de ocho monografías entre las que destaca “El pensamiento económico sobre desarrollo. De los mercantilistas al PNUD” de 1998. Desde entonces ha continuado una labor investigadora centrada en los Estudios del Desarrollo con más de una treintena de capítulos de libro, y cerca de una veintena de artículos en revistas especializadas. Ha sido Subdirector de la Sede Iberoamericana Santa María de La Rábida de la Universidad Internacional de Andalucía, Secretario de la Revista de Economía Mundial (editada por la Sociedad de Economía Mundial y por la Universidad de Huelva), Investigador Visitante en la De Montfort University del Reino Unido y Profesor Invitado en la Universidad de Costa Rica, en la Universidad Centroamericana de Nicaragua, en la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador, en la Universidad Tecnológica de Santiago de República Dominicana, en la Universidad de Guadalajara de México y en la Universidad de La Habana de Cuba, así como Experto Internacional Invitado del Sistema Económico Latinoamericano. Además, es miembro de la Sociedad de Economía Mundial, de la Red Española de Estudios del Desarrollo y de la Alianza Latinoamericana de Estudios Críticos sobre el Desarrollo.

Nuestra pretensión es analizar si podría añadirse a esta identificación de escuelas de desarrollo una que fuera católica, basada en las orientaciones de la DSI, así como hacer un ejercicio de teología práctica en la que se puedan concretar algunos criterios normativos que nunca deben interpretarse de forma universal y necesaria, sin someterlos a la debida hermenéutica del contexto, y del tiempo y lugar en los que el “desarrollo” acontece.

Hidalgo utiliza el criterio de Hirschman (1958) que plantea el interrogante de si aceptar o no una sola teoría económica para todos los países (mono-economía) con independencia de si estos son desarrollados o no (Anexo 2).

Aceptan una mono-economía, la convencional u “ortodoxa”, la escuela liberal y la alternativa. Aceptan un sola economía pero diferente a la convencional, las escuelas islamista y la neomarxista. No aceptan la mono-economía las escuelas de la modernización, la neoinstitucionalista y la estructuralista.

Hidalgo contextualiza el nacimiento de la economía política del desarrollo en los siguientes eventos históricos: i) El triunfo de la revolución keynesiana sobre la economía neoclásica en los años '40 y 50, que supuso el abandono de la mono-economía liberal, la apuesta por la intervención del Estado, el retorno del problema del crecimiento a largo plazo y la configuración incipiente de las estadísticas económicas y de la contabilidad nacional; ii) La descolonización de Asia y África que puso de relieve las insuficiencias del imperialismo marxista y la conciencia de los componentes endógenos al desarrollo de cada país, la expansión del socialismo en Europa, el idealismo intelectual y la solidaridad internacional de la postguerra de la mano de Naciones Unidas; y iii) El impacto de la Gran Depresión y de la Segunda Guerra Mundial sobre las exportaciones de muchos países, especialmente en Latino América que engendró teorías de la dependencia y el estructuralismo así como la apuesta de la Industrialización Sustitutiva de Importaciones como estrategia de crecimiento; iv) El éxito del Plan Marshall que ofrecía la posibilidad de contribuir al desarrollo de otros países mediante la financiación exterior.

Sobre la DSI y sus encíclicas se puede y debe hacer una contextualización histórica similar.

Para cada escuela, Hidalgo procede ofreciendo tres elementos: i) una sintética visión de qué es el subdesarrollo para escuela (con síntomas, causas y propuestas de solución); ii) una relación de los principales autores y obras encuadrados en cada escuela; iii) un diagnóstico de su decadencia o problemas principales a los que se enfrenta esa escuela de economía política del desarrollo.

Por ejemplo, perfila a la escuela islamista con los siguientes rasgos estilizados:

*“Surgió a principios de los años cuarenta del siglo XX, con los trabajos seminales de Abdul Ala Maududi, Sayid Qutb y Malek Bennabi, los dos primeros vinculados con organizaciones político-religiosas islamistas, como fueron el Partido Islámico de Pakistán y los Hermanos Musulmanes de Egipto.*

*De forma somera, la teoría islamista del desarrollo podría sintetizarse de la siguiente manera. El fenómeno de subdesarrollo es un proceso de decadencia de la sociedad islámica por su alejamiento del Corán, debido al colonialismo y neocolonialismo de los países occidentales. Por tanto, la mejor manera de salir del subdesarrollo es propiciar un renacimiento de la sociedad islámica por medio de la islamización del Estado y la reagrupación de la comunidad musulmana bajo un moderno califato, para lo cual es necesario el control de los gobiernos nacionales de los países islámicos por parte de auténticos musulmanes, ya sea por vías pacíficas (como defienden los Hermanos Musulmanes) o violentas (como la yihad defendida por Al-Qaeda)”.*

En el caso de la escuela estructuralista, lo hace del siguiente modo:

*“La escuela estructuralista fue una escuela heterodoxa de la Economía Política del Desarrollo alternativa a la escuela de la modernización. Surgió a finales de los años cuarenta del siglo XX, con los trabajos seminales de Raúl Prebisch, Celso Furtado y otros economistas y sociólogos de la CEPAL; y tras su refundación en los años noventa como neoestructuralista, sigue activa en la actualidad participando en el debate sobre las relaciones entre globalización y desarrollo.*

*De forma somera, la teoría estructuralista del desarrollo podría sintetizarse de la siguiente manera. El fenómeno del subdesarrollo es un problema estructural que impide la expansión de los sectores que utilizan tecnología avanzada y, por tanto, la transformación de la composición de la producción, condenando a estos países a ser exportadores de productos primarios, cuyos precios reales se reducen a lo largo del tiempo con el consiguiente efecto de una reducida acumulación de capital. La causa de dicho estancamiento se encuentra en la histórica inserción internacional de las economías subdesarrolladas como fuente de materias primas y como mercados de destino de manufacturas para los países desarrollados; por tanto, la mejor manera de sacar a estos países del subdesarrollo es por medio de un proceso de industrialización por sustitución de importaciones, basado en la protección de la producción manufacturera nacional de la competencia de las importaciones industriales. Dicho proceso de industrialización sería planificado por el Estado, canalizando los ingresos de los impuestos sobre el comercio exterior hacia los sectores manufactureros de bienes de consumo no duradero, primero, y duradero y de capital después, permitiendo, así, la expansión de los sectores que utilizan tecnología avanzada y la mejora paulatina del nivel de vida de la población”.*

Bastan este par de ejemplos, uno de una escuela “religiosa” y otro de una escuela “civil” o “técnica” para hacerse una primera idea de lo que pretende este trabajo.

Podría imitarse este estilo en este comienzo del trabajo y sostener como hipótesis 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* 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*, ampliada con otros documentos entre los que destacan la *Populorum progressio* de Pablo VI (1967), *Sollicitudo rei sociallis* de Juan Pablo II (1987), *Caritas in veritate* de Benedicto XVI (2009) y *Laudato si’* de Francisco (2015).

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:

- 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. 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” 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).
- 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 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 (la material, la 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 2000; 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-dependientista, 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)<sup>3</sup> 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)<sup>4</sup>.
- 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 en este trabajo.

---

<sup>3</sup> No en un sentido igualitarista, 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 2015b) y el reciente Informe sobre el Desarrollo Humano (PNUD 2016).

<sup>4</sup> Estas “proposiciones” necesitan muchos matices y comentarios que se ofrecerán más adelante en el trabajo. 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 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.

Es preciso añadir dos notas metodológicas. Una que la concepción del desarrollo católica asume la multidimensionalidad que reconoce la importancia de la política, la economía, lo sociocultural y lo ecológico, como vectores del modelo integral de desarrollo.

La otra es 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)<sup>5</sup>. 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 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).

Antes de avanzar con la descripción más detallada de las orientaciones que ofrece la DSI para un modelo de desarrollo, es necesario justificar que una aportación desde la Teología Moral se pronuncie sobre un tema como el desarrollo y si esta admite una lectura científica o no. Las dos preguntas a responder son:

- 1) ¿Cuáles son las razones por las que un pensamiento religioso se pone en relación con una concepción del desarrollo?, ¿cuál es el papel de la religión en el desarrollo?
- 2) ¿Qué metodología es propia de esta construcción de pensamiento, es decir qué supuestos epistemológicos subyacen a esta aportación y por qué las orientaciones de la DSI pueden dar lugar a diferentes corrientes, concreciones o tipos de empresa y políticas públicas de desarrollo?

---

<sup>5</sup> 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”.

## 1.2. La relación entre religión y desarrollo.

La religión y el desarrollo comparten varios rasgos comunes. Algunos de ellos son los siguientes:

- i) Ambos ofrecen una *promesa* futura. Tienen un componente utópico o escatológico de esperanza<sup>6</sup>. En la religión, esta suele posponerse a otra vida<sup>7</sup>, mientras que el desarrollo aspira a lograrla lo antes posible, si bien hay bastante acuerdo en que el proceso es largo y se logra a medio o mayor plazo. Las promesas tienen un fuerte componente utópico y una pretensión de “verdad” sobre grandes valores: justicia, equidad, dignidad, sostenibilidad o responsabilidad social.
- ii) Ambos ofrecen un *cambio a mejor*. Describen una situación deficiente (subdesarrollo, dependencia, atraso) en lo político-económico-social-cultural, que en lo religioso se denomina pecado, karma negativo, apego al yo o falta de iluminación y proponen un proceso de liberación (sea del pecado, de los efectos de la colonización, de la pobreza y la injusticia), llámese nirvana o restablecimiento del califato. En el desarrollo será el empoderamiento, la emancipación o el bienestar.
- iii) Ambos se *institucionalizan* y se organizan para gobernarse. En el caso del desarrollo existen organismos internacionales (financieros como los bancos de desarrollo o no financieros y especializados dentro del amplia estructura de agencias de Naciones Unidas) y toda la “comunidad académica”. En el caso de la religión, cierto que con gran variedad de formalización y centralismo, las “iglesias” adoptan formas institucionales de adhesión, control doctrinal y formalización litúrgica. La institucionalización termina siendo una exigencia para reproducirse y asegurar la continuidad de esas “comunidades” de creyentes o de poblaciones-meta, ciudadanos emancipados y/o empoderados.
- iv) Ambas “predican” y actúan sobre *otras* personas e instituciones. Pretenden un cambio. Ni la religión ni el desarrollo son fenómenos sin pretensión de influencia sobre los demás. La “promesa” que se cree tener (tanto religiosa como secular) se tiende a expandir, predicar, ofrecer o incluso forzar para que otros la adopten. La religión suele usar la práctica de la oración y los ritos litúrgicos. El desarrollo se vale de proyectos,

---

<sup>6</sup> Ya sea la escatología cristiana o la marxista: cf. Rahner (1969) y Tornos (1977) para una comparativa entre ellas.

<sup>7</sup> Aunque, el menos en la teología católica, esa promesa del Reino de Dios (o de los cielos) no está remitida *exclusivamente* a la otra vida, sino que la vida, predicación y signos de Jesús *ya* lo dieron comienzo. En la fórmula clásica de escatología esta tensión se expresa con el tándem “ya... pero todavía no”: cf. CIC 732; Tornos (1989).

programas, instrumentos financieros o en especie o directrices de políticas públicas. Pero tanto la religión como el desarrollo tienen como centro al hombre, y la religión puede ser un enorme fundamento o soporte para vivir la Ética, tal como propone Küng (1999, 2006) con su “Proyecto para un Ética Mundial”.

Estas similitudes abren la posibilidad a un encuentro metodológico donde sea más sencilla la trans-disciplinariedad. Como aclaran Sumner & Tribe (2008) es en los “estudios del desarrollo” donde se sienten más las tensiones y se trata de resolver mejor los extremos metodológicos del positivismo y el relativismo. En los estudios de desarrollo se tiene conciencia de que las diversas disciplinas académicas y las “comunidades de conocimiento” pueden dialogar hasta distintos grados de profundidad (Kanbur & Schaffer 2007). Así, la multi-disciplinariedad reúne a grupos de investigadores de diversas áreas que contribuyen, cada uno desde su especialidad, a formar un conocimiento más completo. La interdisciplinariedad, requiere que los investigadores tengan conocimientos suficientes de al menos otra disciplina, además de a la que se dediquen de forma preferente. El mayor grado de integración se daría en la trans-disciplinariedad, donde el conocimiento compartido podría dar lugar a formar una nueva disciplina. En este trabajo nos posicionamos en la interdisciplinariedad en línea con CA 59<sup>8</sup>.

En el discernimiento moral, los valores son un elemento clave y ellos son también una variable central en la concepción del desarrollo, sobre todo en el enfoque de las capacidades.

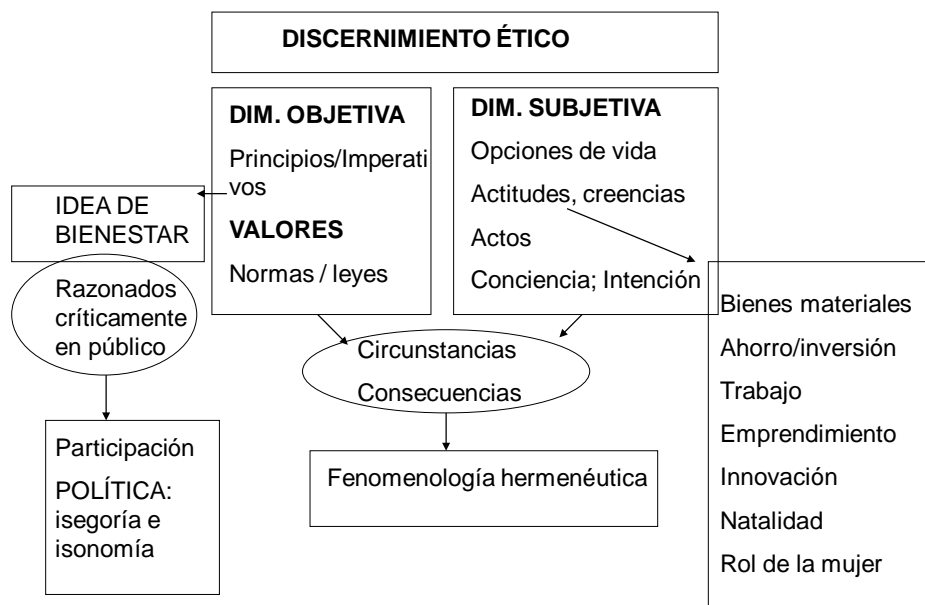
Como se sintetiza en la Figura 1, el discernimiento ético aúna la dimensión más subjetiva con la más objetiva de la realidad. Ambas no están separadas en la realidad, pero este esquema ayuda a diversificar los acentos en los que cada una contribuye más.

Figura 1. La presencia de lo religioso-moral es el desarrollo humano integral.

---

<sup>8</sup> “La doctrina social, por otra parte, tiene una importante dimensión interdisciplinar. Para encarnar cada vez mejor, en contextos sociales económicos y políticos distintos, y continuamente cambiantes, la única verdad sobre el hombre, esta doctrina entra en diálogo con las diversas disciplinas que se ocupan del hombre, incorpora sus aportaciones y les ayuda a abrirse a horizontes más amplios al servicio de cada persona, conocida y amada en la plenitud de su vocación” (CA 59).

## MODELO DE PRESENCIA DE LO RELIGIOSO EN EL DESARROLLO



Fuente: elaboración propia.

En cuanto a la dimensión más objetiva, el discernimiento ético nos aporta *principios generales* (la regla de oro o los imperativos categóricos kantianos, por ejemplo) que orientan de forma general hacia el bien, pero no de forma suficiente. La DSI se configura con principios de carácter más permanente, normas de juicio y directrices de acción (OA 4; SRS 41) de carácter más coyuntural y dinámico, atenta a los signos de los tiempos (GS 4,11,44).

Los *valores*, sin embargo, están presentes de forma continuada en la vida de las personas. Tanto como “atractores” de sentido de las decisiones y metas a lograr, como de “promotores” de lo que cada persona quiere ser y hacer en su vida para que sea realmente “valiosa”. Es aquí donde lo religioso puede impregnar con fuerza ya que la religión suele ser dadora de sentido vital y puede impregnar esos valores con su carácter trascendente. Los valores envuelven la idea de bienestar de cada persona y, como se suelen necesitar relaciones humanas para aprehenderlos y llevarlos a cabo, necesitan ser razonados en público. El debate público permite transformar proyectos de desarrollo que aparentan ser utópicos en realidades eutópicas, como pudo ser la eliminación de la esclavitud, los derechos civiles y políticos de las mujeres o la todavía pendiente erradicación mundial de la pobreza extrema. A.Sen (2004) ha defendido la conveniencia de mantener abierta la lista de necesidades básicas, precisamente para que este “public reasoning” no se eluda y esté ejerciendo siempre su función orientadora del desarrollo humano concreto que cada sociedad quiera darse a lo largo

de los tiempos. Como se verá en el capítulo segundo, una de las misiones ineludibles de los valores será la orientación política del desarrollo, a partir de los dos grandes principios aristotélicos que debían regir en la polis: la isegoría y la isonomía. Es decir, poder tomar la palabra y participar en condiciones de igualdad de trato, bajo la consideración de ciudadano.

Por último, las *normas* y leyes constituyen una ayuda adicional en el reconocimiento de qué es lícito o ilícito hacer. Más que indicar lo que es bueno, suelen indicar lo que socialmente queda prohibido y penado o los procedimientos que en cada sociedad deben seguirse para facilitar la vida en común.

En la dimensión subjetiva, cada persona va haciendo *opciones* a lo largo de su vida. Estas son bastantes estables y siguen una dinámica de “madurez” a lo largo de la vida.

Estas opciones discernidas son complementadas con las *actitudes* (predisposiciones a obrar en uno u otro sentido) y las creencias. De nuevo aquí la aportación religiosa al desarrollo se hace notable ya que la idea que la religión tenga sobre la bondad o maldad de los bienes materiales y su acumulación, sobre 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. No hay duda de que las valoraciones sociales sobre estos temas están muy influidas por las creencias religiosas (Deneulin & Bano 2009).

Por último, la dimensión subjetiva subraya el papel de la *intención* en los actos y el de la *conciencia* como instancia última de moralidad, lugar en el que Dios hace resonar su ley y “en cuya obediencia consiste la dignidad humana”, ley que “consiste en el amor de Dios y del prójimo” (GS 16).

Las actitudes y creencias se completan en el juicio moral sobre los *actos*. Este juicio debe tener en cuenta las *circunstancias* y las *consecuencias* que se han derivado de esos actos. En definitiva, el discernimiento moral se ve envuelto en una interpretación de fenómenos complejos que hace necesaria una ponderada y prudente “fenomenología hermenéutica” que evite excesos fundamentalistas y totalitarios.

Desde este esquema flexible de discernimiento moral, no todos los enfoques que se han dado a la relación entre religión y desarrollo son igualmente acertados. Siguiendo a Deneulin & Bano (2009), pueden identificarse estos seis enfoques:

i) *Instrumental*. Es el enfoque más clásico y weberiano por el que la religión se considera un instrumento modelizador de actitudes. Si estas actitudes son favorables a la

modernización social, el rol de la religión será positivo, como atribuyó Weber (1904-1905) al protestantismo calvinista<sup>9</sup>.

ii) *Base moral.* Si la religión es portadora de valores morales y de tradiciones culturales que deben ser respetadas, esto debe tener consecuencias sobre proyectos y prioridades del desarrollo. Alkire (2006) pone como ejemplo el que si una comunidad de mujeres en Pakistán decide priorizar el cultivo de flores porque así están más cerca de la paz de espíritu que desean en sus vidas, y no la mejora del saneamiento e higiene de sus casas, esto debe respetarse aunque no sea compartido por la comunidad de donantes del proyecto. En este enfoque se podrían enmarcar los paradigmas del desarrollo como necesidades básicas. Un resumen de ellos se ofrece en el Anexo 3.

iii) *Derechos humanos.* En concreto, los artículos 16 y 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas de 1948, defienden que todos los hombres y mujeres tienen derecho a casarse y fundar una familia “sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión” (art. 16) y que “toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión”, lo que implica la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia” (art. 18). En el Enfoque de Desarrollo Basado en Derechos Humanos, la religión es una libertad básica más que debe ser defendida, promovida y respetada, evitando todo tipo de discriminación entre la población.

iv) *Componente del bienestar.* El sentirse realizado como creyente puede ser una de las preferencias que indiquen las personas “a desarrollar” (por agentes externos, sobre todo el Estado) y a desarrollarse de forma endógena. El enfoque del desarrollo multi-dimensional abraza esta dimensión como una más, junto a otras como la educación, la salud, la nutrición, el intercambio, la propiedad o la participación política y social<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Una fundamentada crítica a la teoría de Weber la ofrece Gregg (2003) sobre la base de que el capitalismo ya había comenzado un siglo antes que la reforma protestante, sobre todo en las ciudades-estado del norte de Italia y en la república de Venecia, como mostró el pensador italiano Amintore Fanfani.

<sup>10</sup> Narayan et al. (2002) ofrece varios testimonios de cómo la vida espiritual y la observancia religiosa es importante para los pobres. Por ejemplo, una anciana de Jamaica comentó que “me levanté esta mañana y lo único que quería hacer era leer mi Biblia, pero comparto una habitación con mi hijo y mis nietos y todo lo que hacen es meter ruido. Ni siquiera puedo conseguir un poco de paz y silencio” (Narayan et al. 2002:38). Y se extienden en testimonios de cómo los lugares sagrados son importantes para ellos, o cómo la peregrinación a La Meca para los musulmanes significa mucho en sus vidas. En el concepto de bienestar, hay varias referencias a poder tener unos hijos obedientes y respetuosos que les cuidarán de mayores, les enterrarán conforme a sus creencias y rezarán por ellos cuando mueran.



v) *Fuerza política transformadora.* La religión puede inspirar la orientación, fines y medios de varias políticas públicas, tanto de protección como de promoción de grupos vulnerables. La religión puede inspirar partidos políticos, sindicatos u organizaciones de empresarios. La religión puede ser fuente de una movilización ciudadana. En un enfoque “desde abajo” (*bottom up*) del desarrollo, la sociedad civil (y una parte de ella será religiosa) juega un papel muy relevante, al menos en tres aspectos. En primer lugar, es generadora de capital social y de cohesión entre los pertenecientes a un grupo y entre grupos afines. En segundo lugar, es una importante canalizadora de demandas sociales e informadora de las preferencias políticas a los partidos e instituciones públicas del país. El caso del aborto o de la posición hacia los extranjeros y refugiados pueden ser casos paradigmáticos donde la influencia de lo religioso es clave. En tercer lugar, muchas organizaciones religiosas son proveedoras de bienes públicos a los pobres, ante la incapacidad de los Estados.

vi) *La “Modernidad” como “religión” del desarrollo.* Un último enfoque de la religión sería de tono más crítico e irónico y es el que adoptan algunos autores cuando ponen en tela de juicio que la “Modernidad” occidental, con su “imperio de la razón instrumental” y los valores y modo de vida “occidentales”, se conviertan en el “pensamiento único” sobre el desarrollo y se imponga ese estilo de vida desde fuera como el único posible. Los enfoques del post-desarrollo, ponen el acento en la diversidad cultural que debe existir dentro de los debates del desarrollo y cómo ni la post-modernidad, ni la globalización, han logrado colmar las aspiraciones de auténtico desarrollo de muchos habitantes del planeta. Al ideologizar el desarrollo equiparándolo a la superación de la pre-modernidad, desde el momento en que las potencias emergentes de la II Guerra Mundial separaron el mundo entre los “desarrollados” o los “subdesarrollados”, su modo de entender la vida, el bienestar o el malestar quedó impuesto para todos los demás, al modo como a veces actúan las religiones, imponiendo creencias y anulando todo espíritu crítico alternativo. El resultado es que el desarrollo sería una “idea occidental” (Rist 2002) que se usa de modo imperialista y, por tanto, es un concepto que debe deconstruirse y sustituirse por el de *postdesarrollo* (Escobar 2005) o alguno similar (decrecimiento o buen vivir andino)<sup>11</sup>. Autores como Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán (2015) e Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara (2016) hablan de *trans-desarrollo* en un sentido de evolución conceptual e histórica. La pre-modernidad, caracterizada por la economía de

---

<sup>11</sup> Mientras que el “decrecimiento” apuesta por reducir la producción y consumo en los países ricos para hacerlo sostenible, el postcrecimiento propone una nueva forma de producción y de la sociedad pero sin reducir los flujos monetarios. Ambos modelos renuncian a identificar crecimiento con bienestar, pero el postcrecimiento acentúa la crítica ecológica y el extractivismo (por ejemplo Gudynas y Acosta 2011) con muchas coincidencias con el planteamiento del Buen Vivir.

subsistencia y basada en una sociedad que privilegia la fe y la tradición, fue sustituida por la Modernidad que dio origen a la idea de desarrollo basando el progreso en la razón. Pero la post-modernidad trajo el post-desarrollo con su variedad cultural y exaltación de la imaginación y el hedonismo. Los autores intuyen una trans-modernidad que dará lugar al trans-desarrollo, donde el consenso y la participación serán una base sobre la que podrán apoyarse con mayor firmeza la dignidad y los Derechos Humanos. Experiencias de pequeñas aldeas como la de Finhdorn en Escocia y Sarayaku en Ecuador son su fuente de inspiración. Para que estas experiencias puntuales puedan generalizarse y constituirse en alternativas estratégicas, deben ser capaces –según Unceta (2014:164-170)- de: i) *desmaterializar* la producción con una organización productiva más eficiente en consumo de energía y materiales, apostando por el reciclaje; ii) *desmercantilizar* la economía y, ante todo, *desfinanciarizarla*; y iii) *descentralizar* la economía en la producción y los intercambios. Más adelante volveremos sobre este aspecto.

En resumen, lo religioso no tiene por qué estar excluido del desarrollo. 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 (cf. Selinger 2004; Tomalin 2005; Teer Har & Ellis 2006, entre otros).

Una vez mostrada la racionalidad de incorporar lo religioso al desarrollo, queda pendiente la segunda pregunta. ¿Con qué legitimidad y pretensión científica se puede construir una propuesta de desarrollo desde la fe religiosa? ¿Qué epistemología debe seguirse para garantizar que esta tarea cumple con los estándares de rigor que deben asumir los miembros de una comunidad científica? Es lo que abordamos en el siguiente epígrafe.

### 1.3. Estatuto epistemológico de una “escuela católica” de desarrollo.

Para responder a las preguntas arriba formuladas y saber si la Iglesia católica, a través de la DSI, tiene la capacidad y potencia para constituirse en un agente más del diálogo interdisciplinar del desarrollo, una de las primeras cosas que debe aclarar es cuáles son sus

precomprensiones epistemológicas. En efecto, ¿cuál es el estatuto epistemológico de la DSI? ¿Qué fundamento tienen sus afirmaciones? ¿Tienen evidencia científica o son sólo principios generales que orientan normativa e idealmente la acción de los cristianos (la mayoría laicos) dentro de su obrar en sociedad? La Comisión Teológica Internacional afirma que “*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). ¿Es entonces capaz de sumarse como un miembro más al “acto comunicativo” habermasiano del desarrollo humano?

La respuesta depende, en primer lugar, de lo que se entienda por DSI. Como sintetiza Guitián (2013) para algunos autores la DSI constituye una disciplina específica dentro de la Teología Moral<sup>12</sup>; para otros forma parte de la Teología Moral pero no constituye una disciplina específica; otros van más allá y consideran que constituye una disciplina propia pero más amplia (integrando teología moral, antropología teológica, filosofía, ciencias sociales, etc.); otros estiman la DSI como el Magisterio en el campo de la Moral Social, que ejercita una función semejante a la que realiza en otros campos de la Teología; y otros, en fin, la encuadran en el ámbito de la Teología Pastoral. Parece conveniente recordar aquí la unidad que “pastoral” y “dogmática” adquirieron en la constitución GS y cómo en su nota previa afirma: “*Se llama constitución pastoral porque, apoyada en principios doctrinales, quiere expresar la actitud de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneos. Por ello, ni en la primera parte falta intención pastoral, ni en la segunda intención doctrinal*”.

Sea cual sea el estatuto por el que se opte, para un trabajo que se pregunta por la posibilidad de la DSI de ofrecer un modelo de desarrollo, es inevitable extender la pregunta a cuál es la relación entre Teología y Economía. Brenan & Waterman (2008) coinciden en que ambas se ocupan del hombre, pero con enfoques diferentes. Mientras la teología cristiana concibe al hombre como *imago dei* herido por el pecado y restaurable únicamente por la acción divina de la encarnación-pascua-resurrección de Jesucristo; la economía afirmará que

---

<sup>12</sup> En este sentido parece interesante la propia relación entre Ética y Teología. Como sostiene Flecha (2007:9) “cuando la Teología ha sido reducida a Ética, se ha profanado el misterio, reduciéndolo a límites pragmáticos. Cuando la Ética ha sido reducida a Teología, se ha dificultado el diálogo y la tolerancia entre los humanos, relegando el discernimiento racional al ámbito del positivismo religioso-magisterial”. Algo similar me parece percibir en la relación entre Ética y Economía. Cuando ambas se desligan porque la Economía se “divorcia” de la Ética buscando ascender en el orden científico y se identifica con las disciplinas matemáticas rechazando todo contacto con la axiología (la irrelevancia de los juicios de valor de M. Friedman), la economía queda reducida a técnica computacional de preferencias y costes-beneficios. Pero la microeconomía pierde al sujeto. Esta pérdida aún perdura y una señal de ello puede verse precisamente en el reclamo adjetival del “desarrollo humano”. La emergencia de este paradigma por Naciones Unidas, en la década de los noventa, indica que había un desarrollo “no-humano”, centrado en la macroeconomía y girando exclusivamente en torno al aumento del producto por habitante. Las cosas y las medidas habían desplazado al agente, al sujeto, al hombre.

el hombre es un ser individual racional que persigue fines estables (según sus preferencias fijas ordenadas por una escala de utilidad) sujeto a restricciones impuestas por la escasez (Brenan & Waterman 2008:80). A partir de la concepción de Robbins (1932) de la economía como “ciencia libre de valores” –asumamos que ampliamente aceptada en la práctica aunque con amplitud de críticas, como se recoge en Rubio de Urquía (2005, 2014) entre otros- la Economía es una ciencia que ha ido extendiendo su temática a casi todo lo imaginable: Economía política, del derecho, del deporte, del sexo, del arte, de la familia e incluso de la religión (Iannacone 1998; Ter Haar & Ellis 2006; Alkire 2008; Deneulin & Rakodi 2011; Levy & Razin 2012; entre otros).

Asumiendo que tanto la Teología como la Economía tienen dimensiones positivas y normativas, Brenan & Waterman (2008) creen que la relación epistemológica entre ambas puede ser de independencia, dependencia, convergencia y conflicto; según los temas a abordar<sup>13</sup>.

La postura de *independencia* supone que entre realidad temporal (Economía) y realidad trascendente (Teología) no hay ninguna interrelación. Como dos esferas apartadas, la autonomía científica se hace empirismo de “puro dato”. La Biblia transmite “conocimiento religioso”, no conocimiento científico. Esta postura fue mantenida por el arzobispo de Dublín, Richard Whately en 1832, y hoy en día por autores como Kolakowski (1982) o Broome (1999). De aceptarse, la religión ocuparía una esfera exclusivamente privada de la vida de las personas, sin ninguna expresión pública, ni consecuencia de moral social alguna. Simplemente, nuestra pretensión de diálogo carecería de validez.

En el otro extremo, la *dependencia* intenta construir la Economía a partir de los principios teológicos. En esta postura se enmarca, por ejemplo, la “economía creacionista” de la *Neo-Calvinist School* de la Universidad de Amsterdam (cfr. Tiemstra 1990, 1994). Adviértase que no se trata de “una” economía entre otras, sino de una “mono-economía” construida normativamente sobre los principios religiosos, negando toda autonomía a la realidad económica.

Entre ambos extremos, la *convergencia* entiende que la ciencia es un apoyo (no un enemigo) de la Teología. Así lo entendían Newton, en sus *Principia*, o Einstein cuando afirma que Dios no jugó a los dados cuando creó el universo. La ciencia quiere descubrir precisamente el *cosmos* griego, el orden impreso por Dios en la creación. Un paralelo lo

---

<sup>13</sup> Esta misma clasificación tetramórfica la ofrece Barbour (2004:25-67) en la relación entre ciencia y religión. En la misma línea, García Magariño (2016).

encontramos en la afirmación smithiana de que “las propiedades auto-reguladoras del orden del mercado demuestran la existencia de un Dios benévolo y providente”<sup>14</sup>. Esta postura mantiene, así, una cierta afinidad con la diferencia entre lo positivo (la Economía) y lo normativo (la Ética y Teología) donde la economía es una rama o brote (*branch*) de la Ética en la línea que siguieron economistas como Sidwich o Marshall, aunque haya autores que entiendan que en Occidente es muy difícil hacer ética anulando toda influencia del cristianismo. En el campo del desarrollo, Pablo VI precisamente lo definió como el paso de condiciones de vida menos humanas a más humanas (PP 20-21), estando en la cumbre de las más humanas el descubrimiento de lo religioso y del Dios de Jesucristo. “No hay por qué presentar a Dios en oposición al ser humano, sino como el horizonte en que este se realiza en plenitud” (Camacho 2014d:20).

Estos intentos de confluencia no niegan las zonas de *conflicto* entre las disciplinas, sobre todo ante antropologías más “pesimistas” (el hombre no es bondadoso por naturaleza sino que le guía el propio interés) u “optimistas” (hay conductas altruistas y benevolentes involucradas en las acciones y preferencias económicas). Como diría Hume (1951), tanto la Economía como la Teología son “ciencias morales”, pero ambas mantienen tensiones en el uso de supuestos y herramientas a la hora de “modelizar” al hombre. La Teología podría aceptar cierta utilidad en el modelo del *homo oeconomicus* como abstracción simplificadora en ciertos contextos, pero no comparable en absoluto con el “modelo” de persona, imagen y semejanza de Dios, de la antropología teológica. El mismo Hume (1951) dio pie a esta interrelación al estructurar al hombre en acción (*action*), deseo (*desire*) y creencias (*belief*). La Economía se ocupa de cómo el hombre trata de realizar acciones que satisfagan sus deseos o preferencias (tradicionalmente completas, transitivas y convexas y ahora poco a poco dinámicas, como veremos en el capítulo de la dimensión socio-cultural), *dadas sus creencias*<sup>15</sup>.

Esta breve descripción de la complejidad relacional entre Economía y Teología, sirve también para orientar la relación dinámica entre desarrollo humano y el pensamiento moral cristiano.

---

<sup>14</sup> Citado en Brenan & Waterman (2008:84). Traducción propia.

<sup>15</sup> En esta línea se situarían los economistas defensores de la disciplina como *cataláctica*: tanto los autores de la escuela austriaca seguidores de Mises (2011), Cachanovsky (1984) como los de la escuela de la elección pública (*public choice*) de Buchanan (1985) que no por minoritarios dentro de la corriente principal de la Economía dejan de ser referencia al extender los simplificadores supuestos de la antropología neoclásica y enriquecer así la economía a partir de la reflexión sobre la libertad. Véase Rubio de Urquía & Ureña (1984) con un capítulo del propio Buchanan.

En las primeras encíclicas, hoy consideradas “sociales”, no se habla de Doctrina Social como un corpus unificado. Chenú, hace notar que en el Vaticano II solo aparece una vez el término “doctrina” (GS 76) y lo atribuye más bien a traducciones erróneas (Arboleda Mora 2011:20). Tampoco Pablo VI hizo un uso extendido del término.

El documento de Puebla del CELAM ofrece la siguiente definición: “*Conjunto de orientaciones, doctrinas y criterios de acción que tienen su fuente en la Sagrada Escritura, en la enseñanza de los Padres y grandes teólogos de la Iglesia y en el magisterio, especialmente de los últimos papas*” (DP 472).

Camacho (2013) estima que las razones del Concilio para ser reacios al término “doctrina” eran su inercial vinculación con la Dogmática y no con la Moral, la vinculación mantenida con el derecho (ley) natural y el carácter más bien deductivo que tenían los documentos hasta la fecha y que chocaban con la epistemología renovadora del Concilio, más integral, aceptando lo inductivo y la autonomía de la realidad. Aunque DSI es usado por Pío XII ya no aparece en PT y otros documentos de Pablo VI, y es con el magisterio de Juan Pablo II cuando el término DSI se aquilata y se “relanza” (SRS 41; Congregación para la Doctrina de la Fe 1986; Sanz de Diego 1988:365). Francisco ha utilizado solo una vez la expresión DSI (en EG 221) prefiriendo “la enseñanza de la Iglesia sobre cuestiones sociales” (EG 182-185).

El Compendio (nº104) encuadra la DSI en la pastoral y acentúa su carácter dinámico: “En la elaboración y la enseñanza de la doctrina social, la Iglesia ha perseguido y persigue no unos fines teóricos, sino pastorales, cuando constata las repercusiones de los cambios sociales en la dignidad de cada uno de los seres humanos, y de las multitudes de hombres y mujeres, en contextos en los que «se busca con insistencia un orden temporal más perfecto, sin que avance paralelamente el mejoramiento de los espíritus”.

Si predomina una visión estrecha que la reduce a los documentos de magisterio pontificio ordinario que tratan de alguna las cuestiones sociales, se podría estar más cerca de la postura de la ausencia de científicidad y casi de irrelevancia práctica en el orden mundial. Por ejemplo, la postura ante el problema de la ecología y el clima que adopta Francisco en *Laudato si'* puede ser objeto de crítica por científicos y climatólogos pues atribuir la causa de los efectos observados sobre un planeta que ha tenido abundantes calentamientos y enfriamientos climáticos a la acción del hombre es una cuestión abierta. Lo mismo podría decirse de la posible contradicción entre el apoyo matizado de Juan Pablo II al capitalismo en

CA 42 y la aparente crítica feroz al mismo como “la causa” de inequidad mundial e “injusto en su raíz” de Francisco en EG 59<sup>16</sup>.

Por el contrario, si se considera a la DSI como una disciplina académica dentro de la Teología Moral con una epistemología propia, la crítica anterior podría ser matizada o incluso rechazada. Juan Pablo II sostiene que la DSI *“no es, pues, una “tercera vía” entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia. No es tampoco una ideología, sino la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la Teología y especialmente de la Teología Moral”* (SRS 41, véase Sanz de Diego 1988).

Un acertado equilibrio puede ser el de Francisco cuando sostiene que “las enseñanzas de la Iglesia sobre situaciones contingentes están sujetas a mayores o nuevos desarrollos y pueden ser objeto de discusión, *pero* no podemos evitar ser concretos -sin pretender entrar en detalles- *para que los principios sociales no se queden en meras generalidades que no interpelan a nadie*. Hace falta sacar sus consecuencias prácticas para que puedan incidir eficazmente también en las complejas situaciones actuales” (EG 182; la cursiva es nuestra).

¿Qué rasgos caracterizan a la epistemología de la DSI? Podrían sostenerse estos seis:

1) *Los sujetos de la DSI son todos los miembros de la comunidad católica bajo la guía de sus pastores*, no sólo los papas ni los papas y obispos. Bajo este aserto subyace una eclesiología determinada, la del Vaticano II que ordena los miembros de la comunidad eclesial bajo la común dignidad de hijos de Dios y la diversidad (jerarquía si se quiere) de carismas al servicio de la comunidad. Es cierto que quien posee el carisma de discernir la verdadera doctrina es el obispo en su diócesis y a partir de ahí existen órganos colegiados de discernimiento: conferencias episcopales, sínodos, concilios. El Santo Padre ejerce su carisma

---

<sup>16</sup> Irrazábal (2016) comenta esta dificultad poniendo como ejemplo estos mismos casos y añade la postura de Pablo VI en PP sobre el comercio y la ayuda internacional o la “economía de la gratuidad y la lógica del don” en CV que pueden tener poco desarrollo concreto dentro del propio texto.

de aglutinador de la unidad entre todos los miembros. Laicos y ordenados pueden trabajar en la construcción de pensamiento de la DSI<sup>17</sup>.

2) *El objeto material de la DSI son la dignidad de la persona humana y el modelo cristiano de sociedad.*

3) *Las fuentes de conocimiento son la fe revelada (Escritura, Tradición, Magisterio), la razón-reflexión, las ciencias –sobre todo las sociales- bajo su propia autonomía (GS 36), y las artes destacando la Filosofía y la experiencia-historia.*

4) *El método de construcción de conocimiento debe ser un círculo hermenéutico que une lo deductivo (de la revelación a la realidad) e inductivo (de la realidad a la revelación), centrado en la persona como imagen y semejanza de Dios revelada en Cristo, narrativo e interdisciplinar con aspiración a ser transdisciplinar.*

5) *Los contenidos pueden ser jerarquizados.* Existen principios generales universales (dignidad, solidaridad, bien común, subsidiariedad, participación, concepción orgánica de la sociedad, justicia social), normas de juicio y directrices de acción (OA 4; SRS 41) y contenidos contingentes sometidos al juicio histórico y las circunstancias coyunturales de cada momento. Es una cuestión abierta si la categoría de “jerarquía de verdades” (UR 11), creada por el concilio Vaticano II en el contexto del diálogo interreligioso y ecuménico, puede extrapolarse al ámbito moral<sup>18</sup>.

6) *El corpus doctrinal social debe ser sometido a hermenéutica* para identificar los principios y orientaciones mantenidos *de forma continua* ante las discontinuidades que se producen por la evolución histórica dentro de la propia disciplina, al igual que se produce en cada una de las ciencias naturales o sociales (González-Carvajal 1988).

No está de más recordar también los diferentes “géneros literarios” que posee el pensamiento eclesial. No todo son encíclicas, ni las notificaciones del Pontificio Consejo Justicia y Paz pueden compararse con declaraciones de un Papa en respuesta a preguntas de periodistas, aunque compartan la materia (por ejemplo, el juicio moral que merece el capitalismo). Cada documento tiene un estatuto dentro del magisterio –pontificio o colegial- y una función dogmático-pastoral propia y diferenciada (Souto 1995) que es necesario distinguir para hacer un buen uso de la DSI.

---

<sup>17</sup> Por ejemplo, el Pontificio Consejo Justicia y Paz está formado en la actualidad por 14 cardenales, el patriarca de Jerusalén, 8 Obispos y 11 religiosos y laicos -4 de ellos mujeres- y cuenta con 14 consultores -2 de ellos mujeres- y solo 2 de países en desarrollo, Ghana y Colombia. Véase la página web [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_presentazione\\_sp.html#MIEMBROS\\_Y\\_CONSULTORES](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_presentazione_sp.html#MIEMBROS_Y_CONSULTORES) (Acceso el 15/07/2016).

<sup>18</sup> Moralistas reconocidos como Marciano Vidal defienden esta categoría. Véase sus respuestas a la entrevista mantenida con Caamaño (2016).



Escrituristas de prestigio como Lyonnet (1962) criticaron los documentos sociales preconciarios por su escaso fundamento bíblico (González-Carvajal 1988). Incluso el mismo Jesús rechaza responder a ciertas preguntas “directas” sobre problemas sociales como la herencia (Lc 12, 13-14) y eleva la respuesta al orden moral: “guardaos de la codicia...la vida no depende de los bienes” (Lc 12,15).

El Vaticano II, en la GS, opta por una combinación a nuestro juicio acertada: antepone la Teología y la Antropología a las cuestiones particulares del orden económico, político y social. Esta epistemología parece mantenerse en Juan Pablo II, se acentúa en la CV de Benedicto XVI pero cambia en Francisco, especialmente en EG<sup>19</sup>.

Juan XXIII estableció que los principios generales de una doctrina social se llevan comúnmente a la práctica en tres fases: ver, juzgar y actuar (MM 236). “Ver”, en la DSI, no es un ver únicamente técnico (o espectador imparcial) sino místico-profético dentro del *logos* de cada época. CV 4 ha concretado el *logos* cristiano en el amor en la verdad. Este es “indispensable” para construir una buena sociedad y un “verdadero desarrollo humano integral”. Este paso, que quizá es uno más al fundamento de Juan Pablo II de un desarrollo basado en la solidaridad, es un reto para nuestro tiempo y para la coherente misión de la Iglesia evangelizadora (CV 9).

La clave hermenéutica y epistemológica de este trabajo gira en torno la posibilidad de un diálogo fecundo entre fe y razón, caridad y verdad, immanencia y trascendencia, natural y sobrenatural, espíritu y materia, revelación y ciencias. La DSI no es una propuesta técnica superior, pero su antropología no es irrelevante, ya que conduce a una ética concreta de valores (verdad, libertad, justicia y amor, pero también responsabilidad, solidaridad e intercambio) que combina acciones individuales (“en conciencia”) con instituciones colectivas (“relaciones recíprocas de libertad y responsabilidad”), y un rechazo explícito del empirismo y escepticismo. La Antropología Teológica cristiana implica un modelo de persona (no mero individuo a lo liberal) intrínsecamente digna, fin en sí y nunca medio. Y también un modelo de sociedad porque persona es ser-en-relación. La filiación personal exige la fraternidad colectiva.

El primer paso en el pensar el desarrollo humano cristiano es la experiencia de Dios como experiencia sentida por el creyente y su comunidad. A partir de esa experiencia se hace la lectura de la realidad o análisis social, para hacer luego la reflexión bíblica teológica que

---

<sup>19</sup> Irrazábal (2014) considera, en este sentido, que la exhortación es de género profético más que doctrinal.

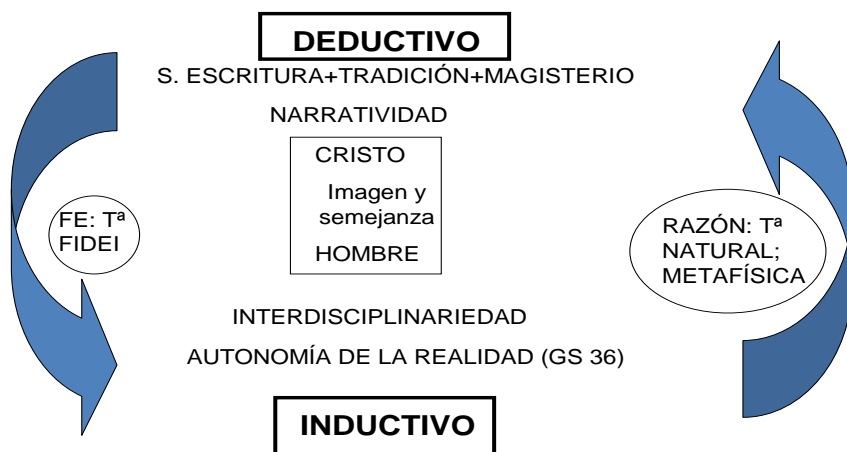
iluminará la acción correspondiente. Esta reflexión “basándose sobre principios siempre válidos, lleva consigo juicios contingentes” (Arboleda Mora 2011). No debe esperarse un fundamento bíblico para todas las cuestiones sociales, pero la vida y mensaje de Jesús de Nazaret tuvieron (y tienen) relaciones sociales directas en el campo político, económico y social. Jesús no vivió en una “burbuja” aislada del contexto de su tiempo y se enfrentó a cuestiones sociales. Su juicio y condena a muerte unieron motivos políticos (amenazas al poder romano y el estatuto de los dirigentes judíos), económicos (destruir el templo, eliminar privilegios, pagar impuestos), y sociales (eliminar barreras sociales y exclusiones de muchos enfermos, pecadores, publicanos, prostitutas, etc.).

El Vaticano II logró una epistemología que algunos han denominado “hermenéutica circular” (Camacho 1991:20) y que logra combinar el método deductivo propio de la revelación (misterio de la Trinidad y encarnación que implican la imagen y semejanza del hombre creado) con el método inductivo que respeta la justa autonomía de la realidad temporal, el método propio de cada ciencia social, la fenomenología y la hermenéutica. Sin esa circularidad hermenéutica es difícil escapar de contracciones textuales en los documentos magisteriales: “*es Dios quien en su infinita providencia ha querido que haya pobres y ricos*” Pío XII en SL 14 frente a “*la igualdad es una exigencia de la dignidad humana*” (QA 22); “*nadie pierde el derecho de propiedad aunque mantenga improductivos sus bienes o los explote de forma ineficiente*” (QA 47) frente al “*son necesarias las reformas que tengan por fin... el reparto de las propiedades insuficientemente cultivadas a favor de quienes sean capaces de hacerlas valer*” (GS 71 y PP 24). Sin contexto histórico, se confundirá quien interprete al pie de la letra afirmaciones como “*el comunismo es intrínsecamente perverso*” (Pío XII en 1937, DR 60), “*nadie puede ser a la vez buen católico y verdadero socialista*” (Pío XI en 1931, QA 120) o la condena al liberalismo del Syllabus y la *Quanta cura* de Pío IX en 1864: será anatema el que confiese que “*El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización*”.

La figura 2 intenta expresar de forma resumida esta epistemología que se asume como correcta para el objetivo de este trabajo.

Figura 2. Epistemología para una teología y análisis de las cuestiones sociales.

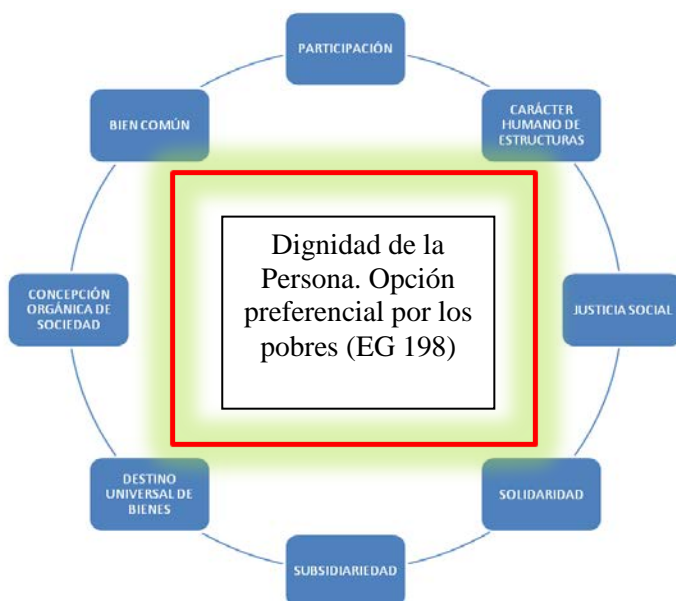
## METODOLOGÍA: HERMENÉUTICA de la CIRCULARIDAD



Fuente: basado en Aparicio (2015)<sup>20</sup>.

Conviene terminar con el recuerdo de que todos los principios generales de la DSI deben ponerse en juego en el ejercicio hermenéutico. No actúan de forma independiente ni se debe aplicar alguno en un caso y otros no (Camacho 1991:19; Aparicio 2015b). La imagen que puede clarificar este principio epistemológico es la metodología de campo magnético (Figura 3).

Figura 3. Acción conjunta de los principios de la DSI.



Fuente: elaboración propia.

<sup>20</sup> Notas del curso "Epistemología de la Teología Moral", 2015-2016.

El Compendio de la DSI ha resumido esta idea: “el mensaje de la doctrina social acerca de la solidaridad pone en evidencia el hecho de que existen vínculos estrechos entre solidaridad y bien común, solidaridad y destino universal de los bienes, solidaridad e igualdad entre los hombres y los pueblos, solidaridad y paz en el mundo (Compendio 194; cf. SRS 17,39,45).

Ante un “imán”, que será la vida y mensaje de Jesús de Nazaret, se pondrán bajo su influencia todos los principios doctrinales para examinar “bajo el microscopio” contextualizado en cada tiempo y lugar, cada cuestión social. En este análisis se combinan las orientaciones recibidas del magisterio pontificio ordinario con el examen que realiza cada comunidad eclesial en comunión con su obispo y éstos en colegialidad entre ellos y con el Sucesor de Pedro.

“Frente a situaciones tan diversas, es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal... Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción” (OA 4). Camacho (1991:19) resume esta postura metodológica afirmando que la DSI avanza “en continua remodelación” como consecuencia de la reflexión que se hace desde la fe sobre una realidad en permanente cambio.

Esta advertencia es especialmente indicada para un trabajo tan ambicioso y amplio como el que aquí se propone: interrogar si puede hablarse de una escuela o modelo de desarrollo cristiano que pueda iluminar la acción concreta en las políticas públicas de los países, especialmente –no únicamente- de los más necesitados. Una misma fe puede dar lugar a compromisos y políticas públicas diferentes. No hay un modelo único de desarrollo como no hay una concreción exclusiva de bien común. Aunque desde cierta concepción e ideología se trató de recomendar un camino único de desarrollo (el llamado “Consenso de Washington”)<sup>21</sup> sobre todo a partir de la caída del muro de Berlín que manifestó el colapso de las economías de planificación central e ideología comunista, han habido autores que han criticado este empeño del camino único y han propuesto un “diagnóstico” diferenciado en el que cada país debe encontrar su propio camino, tanto institucional como productivo, experimentando, innovando y adaptando a su contexto lo que en otros contextos ha funcionado (Hausmann & Rodrik 2003; Hausmann et al. 2008). Pero no hay recetas únicas

---

<sup>21</sup> El término ha sufrido cierto abuso desde su propuesta original por Williamson. Para una clarificación y evolución de su uso y abuso cf. Marangos (2009).

(Rodrik 2007). Es por eso que, mientras se discute si Dios debería ocupar un lugar en el proceso de desarrollo (Kadt 2009; Alkire 2006), cabe la posibilidad de que el pensamiento social católico pueda iluminar de forma innovadora los procesos de desarrollo que cada país debe discernir, así como el conjunto de la comunidad internacional cuando se trata de lograr el suministro y acceso de los bienes comunes globales de calidad para todos hombres.

#### 1.4. Conclusiones del capítulo.

En este capítulo se ha planteado el problema de la posibilidad de una escuela católica de desarrollo, siguiendo la metodología e identificación realizada previamente por Hidalgo (2011a). El modelo de desarrollo que puede desprenderse de la DSI ha sido caracterizado como trascendente, vocacionado, humano, integral, solidario, caritativo-verdadero, igualador y endógeno. La escuela católica reconoce que el desarrollo es multidimensional (con vector político, económico, socio-cultural y ecológico). La propuesta católica no es una tercera vía entre sistemas económicos (capitalismo o colectivismo) o entre ideologías (neoliberal, neomarxista o socialista), pues por su carácter trascendente no nace como una propuesta técnica alternativa, sino que surge de la fidelidad de la Iglesia al mandato de evangelización a todos los hombres sobre la verdad de cada persona como criatura amada de forma única por Dios, creada a su imagen y semejanza y por tanto dotado de intrínseca dignidad, y de su modelo de sociedad que hace de los hombres una familia humana bajo relaciones de fraternidad.

El carácter trascendente de la verdad recibida sobre el hombre y su modelo social no impiden que la religión tenga un papel dentro de la construcción del desarrollo humano. Tanto la religión como el desarrollo prometen una mejora de la situación actual, se institucionalizan y actúan sobre otras personas. Los Estudios del Desarrollo son, por su naturaleza, un ámbito académico de interdisciplinariedad donde también la Teología Moral puede aportar su luz. Especialmente en el ámbito de los valores y en las actitudes ante los bienes materiales, el ahorro-inversión, el trabajo, la innovación, el emprendimiento, la natalidad o el rol de la mujer, la influencia de la religión sobre las personas es muy notable.

Además de los valores y creencias, la Teología Moral incluye principios (como los de justicia, bien común, autonomía de la realidad, entre otros), imperativos (como los kantianos o el católico de opción preferencial por los pobres). A la hora de enjuiciar la bondad de las acciones y normas, deben tenerse también en cuenta las intenciones, las circunstancias y las

consecuencias, así como la conciencia personal, que es la instancia más subjetiva e íntima de moralidad.

El capítulo también ha mostrado que la religión puede influir en el desarrollo bien con un uso meramente instrumental de ella, como base moral, fundamento de Derechos Humanos, componente de bienestar, fuerza política transformadora. A veces, un cierto antropocentrismo exagerado y un secularismo científicista han tratado a la Modernidad como si fuera una “religión” que podría imponerse a todos los pueblos y personas. Varias corrientes del post-desarrollo o trans-desarrollo lo están criticando.

La metodología propia de la DSI, por la que el capítulo apuesta, es de una “hermenéutica circular”, que combinando lo deductivo y lo inductivo, o narrativo y lo interpretativo, la fe y la razón, permitan una convergencia entre lo científico y lo religioso cuando se aborda el desarrollo humano. Esta apuesta epistemológica aleja a la escuela católica de querer imponer de forma fundamentalista su modelo de desarrollo como único, tal como se vivió en épocas pretéritas de cristiandad en Europa. La propia DSI ha ido evolucionando y presenta diversos acentos en las propuestas de desarrollo realizadas por los diferentes papas y conferencias episcopales. Si los primeros documentos fueron más deductivos y apoyados en el derecho natural, los de Juan XXIII y el Vaticano II han sido más inductivos. El acento puesto en la solidaridad por Juan Pablo II, es completado con el teológico-antropológico de la caridad en la verdad de Benedicto XVI, que a su vez es complementado con el enfoque pastoral evangelizador que adopta Francisco en EG (cf. Camacho 2014d). Pero entre la imposición fundamentalista y la irrelevancia apriorística por ser trascendental, quedan muchas posibilidades y opciones de diálogo interdisciplinar<sup>22</sup>. Es lo que en los siguientes capítulos trataremos de ampliar y detallar en los cuatro vectores que configuran el desarrollo: político, económico, sociocultural y ecológico.

---

<sup>22</sup> Camacho (2014d:30) sintetiza a la perfección nuestra postura cuando afirma que la DSI “debe adoptar un carácter positivo y propositivo (EG 183) y no meramente crítico; debe orientarse a una acción transformadora, generadora de esperanza y ajena a toda concepción intimista de la religión, porque la fe siempre implica un profundo deseo de cambiar el mundo; es un terreno propio para que la Iglesia se pronuncie porque le asiste el derecho a ello, aunque no tiene el monopolio de la interpretación de la realidad ni el de la propuesta de soluciones (EG 184)”.

## CAPÍTULO 2. LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL DESARROLLO.

El objetivo de este capítulo es mostrar cómo la Iglesia asigna al Estado, al mercado y a la sociedad civil un rol activo en el proceso de desarrollo. La misión propia del Estado es ser el garante del bien común. El mercado permite los intercambios surgidos de la libre iniciativa de los individuos. La sociedad civil, construye “desde abajo” la comunidad política y ejerce una vigilancia sobre el cumplimiento de los controles y balances del poder político. El poder, a imitación de cómo ejerció Jesucristo su autoridad carismática, debe entenderse como servicio a la comunidad. La Iglesia, por su parte, tiene la misión de “despertar las fuerzas espirituales” (DCE 28) en todas las personas y agentes sociales para que cada uno contribuya en su medida al logro de ese bien común<sup>23</sup>. Sin identificarse con ningún partido político ni modelo económico concreto, la Iglesia propugna un modelo político no totalitario (GS 75e), es decir, una composición orgánica de la sociedad, donde los cuerpos intermedios puedan actuar bajo el principio de subsidiariedad. En todos los cuerpos sociales deben garantizarse la participación activa de sus miembros, desde la comunidad política del Estado-nación, a los sindicatos, empresas, organizaciones de la sociedad civil y organismos internacionales (GS 75b).

Un corolario de este planteamiento doctrinal es que pueden existir católicos que simpatizan más con el liberalismo y otros con el socialismo, unos con el capitalismo y otros con la socialdemocracia.

La estructura del capítulo es la siguiente. Tras presentar de forma resumida la postura de las diversas escuelas de desarrollo identificadas por Hidalgo (2011a), se procede a presentar de forma sintética las principales aportaciones de la DSI en materia política. Dado que éstas han estado condicionadas por el contexto histórico de cada momento, se hace mayor hincapié en los principios generales. A continuación, se establece un diálogo con la escuela neoinstitucional, para resaltar las aportaciones que la DSI puede ofrecer en el contexto actual de compleja gobernanza mundial por la globalización y dentro del contexto de la Agenda 2030 sobre el Desarrollo Sostenible. El capítulo termina con la síntesis de las principales conclusiones.

---

<sup>23</sup> El texto de DCE 28, señala claramente que “la Iglesia no puede ni debe emprender por cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible. No puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia. Debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige también renuncias, no puede afirmarse ni prosperar. La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia, sino de la política”.

## 2.1. El rol de la política en las escuelas de desarrollo.

De la clasificación de escuelas de desarrollo que realiza Hidalgo (2011a) puede deducirse que la política, y en concreto del papel y dimensión del Estado en la economía, ha sido un eje diferenciador entre las escuelas. Cada escuela tiende a reflejar su ideología política y su comprensión particular de la sociedad ideal.

La escuela de la modernización asigna al Estado un papel instrumental como planificador (de forma indicativa) y coordinador de las inversiones necesarias para llevar a cabo la industrialización y el cambio estructural, económico y social, que exige el desarrollo.

La escuela estructuralista pide que el Estado intervenga en la actividad económica productiva mediante una planificación directa, la creación de empresas públicas que permitan la industrialización sustitutiva de importaciones o la concertación sectorial y empresarial, para superar las dependencias que sigue lastrando el proceso inacabado de descolonización o neocolonización.

La escuela neomarxista es la que pide a la acción política un papel más activo, liderando la revolución para poder instaurar un régimen comunista y la economía de planificación central (o con un protagonismo elevado de la intervención pública).

Justo lo opuesto demanda la escuela neoliberal. Reclama mayor libertad en los mercados, menos intervencionismo público y trabas burocráticas, para que la información fluya con libertad y los precios reflejen la escasez relativa de bienes, servicios, factores y cantidad de dinero. La mejor política de desarrollo es dejar al “mecanismo de mercado libre” actuar sin trabas, en forma de “orden espontáneo”, por usar la expresión de Hayek (1990, 2011).

La escuela neoinstitucionalista es, quizá, la que asigna a las instituciones políticas un papel más central en el desarrollo. Sus autores defienden que la prosperidad de los países ha venido de la mano de instituciones participativas y, sin embargo, la pobreza es el resultado de las “instituciones extractivas” (Acemoglu & Robinson 2012). Además, tanto las instituciones políticas como las económicas se influyen mutuamente, tanto para bien como para mal. En lo que no hay acuerdo es en cómo se incentivan o construyen esas instituciones políticas que se ajustan a la idiosincrasia de cada país para configurar un “pacto social” estable y fuerte donde el desarrollo sea la meta aglutinadora (Rodrik 2007). Cada país ha ido encontrando su propio camino institucional a lo largo de la historia, con mucha “prueba y error” y, “copiar” lo que funciona en un país, se ha revelado erróneo o insuficiente (Chang 2011). Si la democracia



permite facilitar la participación, no es garantía de suficiencia en el proceso de creación y distribución justa de la riqueza que garantice un mínimo vital universal y una merecida recompensa por el esfuerzo o habilidades productivas superiores. Las instituciones que generan privilegios, tienden a retroalimentarse para no perderlos (Acemoglu, Johnson & Robison 2005).

La escuela islámica propone el control del poder político para implantar el estado islámico. Un recobrado “califato” donde impere la *sharía* en todos los pueblos y países. El poder religioso y el político no son independientes (Hidalgo 2011b).

La escuela alternativa defiende, ante todo, la libertad de participación de los ciudadanos en el proceso de desarrollo. En la variante o “subescuela” del desarrollo humano, el desarrollo debe ser participativo y el Estado debe propiciar la ampliación de las capacidades de las personas para que pueda puedan vivir el proyecto de vida que estimen razonable (PNUD 2015). En la variante del Buen Vivir, la participación política debe buscar los medios más eficaces para que todos puedan convivir en armonía consigo mismos, con los demás y con la naturaleza. La participación en la política debe ser “empoderante”, sobre todo de las mujeres y grupos sociales más excluidos. Es un derecho poder participar de forma directa en las decisiones que afectan a cada persona. La democracia puede ser un sistema que facilita este ejercicio de libertades. Pero, a menudo, no ha sabido controlar los grupos de presión e influencia de los privilegiados que son culpables de la situación de dependencia y subdesarrollo en muchos países. Sin que se defiendan a los totalitarismos, los medios concretos para lograr que la política domine a los intereses económicos y realmente garantice las libertades y derechos ciudadanos, varían muchísimo entre las tendencias de la escuela alternativa tal como las concibe Hidalgo (2011a). Quizá un rasgo que pueda ser común, es la crítica a un sistema capitalista que se crea “autogobernado” y donde la eficiencia de los mercados sea el único principio que gobierne las relaciones entre los ciudadanos. Frente a este modelo “neoliberal”, las propuestas de regulación, tamaño y misión del Estado en la vida política que realiza cada “subescuela” alternativa es muy variada.

Ante esta diversidad de roles de la dimensión política del desarrollo, ¿cuál es la postura y aportación de la DSI?

## 2.2. La doctrina de la Iglesia sobre la dimensión política del desarrollo.

Es posible sostener que la DSI se ha ido elaborando como respuesta histórica de la Iglesia a los problemas de índole política y social que fueron sucediéndose desde el Renacimiento, la Modernidad y la Ilustración. En gran parte, estos movimientos nacen como

respuesta al autoritarismo que tenía la Iglesia medieval donde el gobierno de la “ciudad de los hombres” debía someterse a los principios y costumbres recibidos por revelación del gobierno de la “ciudad de Dios”.

El Renacimiento desplazó a Dios del centro social para situar al hombre. La Modernidad desplazó a la fe y puso a la razón como principio epistemológico del orden político y social. La Ilustración reclamó derechos universales para los ciudadanos que dejaban de ser súbditos de un monarca absolutista. La Iglesia seguía concibiéndose como “sociedad perfecta”, pero perdía irremediablemente influencia pública y creyentes, sobre todo en Europa.

León XIII tuvo que enfrentarse a la propuesta revolucionaria y atea del socialismo científico marxista y a las limitaciones distributivas y de justicia en la remuneración de los obreros del liberalismo decimonónico nacido de la revolución industrial<sup>24</sup>.

Treinta años más tarde, Pío XI tiene frente a sí un mundo dividido por los totalitarismos. El colectivismo ha arraigado en la Unión Soviética y en Europa los fascismos se elevan como “solución” a las impotentes democracias. En lo económico, la Gran Depresión de 1929 se ha extendido desde Estados Unidos a Europa, poniendo de relieve algunas de las contradicciones del capitalismo. La respuesta de Pío XI es la crítica a todo régimen político: al comunismo en *Divini redemptoris* y *Firmissimam constantiam* y al nazismo en *Mit brennender sorge*. Su alternativa en QA será una “justicia social” y una “caridad social” cristianas que restauraran el orden social y las costumbres perdidas.

Pío XII debe enfrentarse a la hecatombe de la II Guerra Mundial y trata de orientar el orden mundial hacia la paz y el bien común con sus radiomensajes.

---

<sup>24</sup> De hecho, León XIII escribió ocho encíclicas sobre cuestiones políticas: *Diuturnum illud* (1881) sobre el origen del poder; *Humanum genus* (1884) sobre la francmasonería; *Inmortale Dei* (1885) sobre la constitución cristiana del Estado. Que debía asemejarse a la Iglesia concebida como “sociedad perfecta” y donde no cabe la libertad de conciencia, de cultos, de pensamiento o de desmedida expresión (ImD 3); *Libertas praestantissimum* (1888) sobre la libertad humana y el liberalismo, donde se critican las “libertades modernas” (de culto, de expresión, de imprenta, de enseñanza y de conciencia) sobre la base de que sólo la verdad (la cristiana) tiene derechos, a ser propagada y enseñada; *Sapientiae christianae* (1890) sobre los deberes del ciudadano cristiano, que son conservar su fe en obediencia al Papa y defenderla públicamente; *Rerum novarum* (1891) contra la solución socialista de abolir la propiedad privada; *Au milieu des sollicitudes* (1892) sobre las formas de gobierno, dirigida al pueblo francés para clarificar la postura católica ante la III República recién instaurada en 1868, en la que se acepta la diversidad de regímenes políticos, sin que eso suponga aceptar todas las leyes que un gobierno promulga, así como que la lucha para que éstas cambien y se ajusten a la moral católica no puede quedar exclusivamente en manos de los partidos políticos, sino que exigen la presencia activa de los católicos; y *Graves de communi* (1901) sobre el auténtico sentido católico a la democracia cristiana, que era entendida como la acción benéfica de los católicos frente las miserias de la clase obrera, de corte paternalista y en contra de la “democracia social” propugnada por los socialistas, que la Iglesia ve con recelo: cf. Camacho (1991:89-114). Dado el carácter más aplicado de este trabajo, no nos extendemos en los detalles de estos documentos ya periclitados, para centrarnos en las orientaciones generales y las posturas más recientes de la DSI.

Juan XXIII reconocerá la necesidad de actualización y reforma (*aggiornamento*) de la Iglesia y convocará un concilio que responda a una doble misión: revisar el propio concepto de Iglesia (“qué dices de ti misma”) y abrirse al diálogo con el mundo. Los 16 documentos conciliares serán la respuesta a esa doble misión. Como aportación personal iniciará un método más inductivo de ofrecer orientaciones pastorales en materia política, social y económica en MM, y un reconocimiento de los derechos y deberes de cada persona en un contexto de fuerte tensión bélica en la Guerra Fría surgida tras el final de la II Guerra Mundial. Será en PT donde haga esa aportación.

Tras el concilio Vaticano II, Pablo VI orienta y alienta a los cristianos a formar parte activa de la vida política de sus comunidades y países en OA.

El Sínodo de los Obispos de 1971 centra su mensaje en la justicia social y el derecho al desarrollo.

Juan Pablo II debe hacer frente a la caída del comunismo en 1989 sin que eso suponga el reconocimiento acrítico de que el capitalismo es el sistema vencedor y además es bendecido por la Iglesia, al no ser un sistema tan militantemente ateo como lo fue el comunismo soviético. Ese es el trasfondo de la SRS y de CA.

Los problemas de gobernanza mundial derivados de la globalización subyacen a las aportaciones de Benedicto XVI en CV y de EG y LS del papa Francisco. En suma, el nexo entre la enseñanza social de la Iglesia y el devenir político de cada época, es indudable.

A la hora de periodificar los documentos pontificios más representativos sobre la enseñanza social de la Iglesia, varios autores coinciden en señalar que el concilio Vaticano II supone un acontecimiento clave (Camacho 1991:26). En él se produce el inicio de un “giro” en el que aún se nota una cierta resistencia por abandonar el lugar central que la sociedad antigua atribuía a la Iglesia en la dirección de toda la vida social, económica y política. Pero el concilio convocado por Juan XXIII y continuado por Pablo VI supondrá, en palabras de K. Rahner (1978:138), “el fin de la era piana” en la Iglesia (cf. Madrigal 2016:545-549). Las resistencias para abandonar la actitud defensiva y condenatoria del mundo secular surgida del Renacimiento, la Modernidad y la Ilustración, darán paso al diálogo abierto de la Iglesia con el mundo, e incluso al reconocimiento de que la Iglesia aprende y recibe cosas positivas de ese mundo moderno (GS 44). La larga y compleja gestación de la constitución pastoral GS será una muestra de lo “extraño” que aún entonces les suponía a los padres conciliares entablar ese diálogo con el mundo moderno. Como bien expresó el teólogo Pesch, “el proceso

[de formación del documento] es el resultado” de la verdadera apertura de la Iglesia al mundo (citado en Madrigal 2012:345).

La aceptación de los métodos histórico-críticos y una mayor incorporación de la Escritura a la fundamentación teológica, la necesidad del diálogo interreligioso y ecuménico, la aceptación del pluralismo teológico y la libertad religiosa manifestada en DH y el reconocimiento de la autonomía de las realidades terrenas de GS 36, son una pequeña muestra de cómo la actitud de la Iglesia ante el mundo moderno ya no es la que se mantuvo desde el siglo XIX y la primera mitad del XX.

Como se ha señalado en el capítulo 1, la DSI parte de un modelo antropológico (el hombre es persona, creado a imagen y semejanza de Dios Uno y Trino y por tanto intrínsecamente digno y relacional-comunitario) y de su correlato modelo social (la convivencia de los hijos de Dios como hermanos entre sí que buscan la verdad en el bien común)<sup>25</sup>. Bajo sus principios doctrinales (bien común, justicia, subsidiariedad y participación)<sup>26</sup> la DSI tradicionalmente ha abordado algunas cuestiones de política que podrían sintetizarse en los siguientes mensajes estilizados<sup>27</sup>:

- i. *La concepción trascendente del poder.* “El poder político procede de Dios y es parte integrante del orden creado por Él” (Compendio 383). Al ser Dios el creador de todo y de todos los hombres, a Él le corresponde la fijación del orden social y político adecuado para el hombre. Al comienzo de su historia, el pueblo de Israel no tiene rey, como símbolo diferencial respecto a los demás pueblos y para significar que sólo Yahvé es su señor. El gobierno temporal se ejerce por hombres carismáticos (los jueces) en armonía con el gobierno litúrgico de los sacerdotes descendientes de la tribu de Leví (la única que no posee tierra). Más adelante el pueblo pedirá a Samuel, último de los jueces, que le dé un rey (1Sam 8,5; 10, 18-19) y Saúl recibirá la unción real (1 Sam 10, 1-2). Otros reyes seguirán gobernando, destacando David como el prototipo del rey imperfecto (pecador) que sin embargo será admirado por “pastorear” (2Sam 5,2) a su pueblo y por “gobernar a los hombres con justicia... respetando a Dios” (2 Sam 23,3). Esta concepción del rey, como el defensor de los débiles y garante de la justicia, se consolidará en la tradición mesiánica que genera una esperanza en el pueblo (Sal 2, 18,

<sup>25</sup> Como ha indicado Juan Pablo II, “el hombre es, ante todo, un ser que busca la verdad y se esfuerza por vivirla y profundizarla en un diálogo continuo que implica a las generaciones pasadas y futura” (CA 49).

<sup>26</sup> Véase Compendio 160-208; Camacho (2014 a); OHAC (2015) caps. 3, 4 y 7.

<sup>27</sup> Para un desarrollo de estos puntos véanse Fernández de Torres (2000 y 2015); el Compendio de DSI en PCJP (2005) cap. VIII; los manuales de Gutiérrez García (2001: 251-366) y Martín Puerta y Santos Rodríguez (2015:91-107); Villagrán (2014; 2015) sobre la política en la DSI y el papel del Estado respectivamente; Aparicio (2015) y Martínez (2009) sobre la libertad religiosa.

- 21, 21, 72). El ser ungido (mesías) por excelencia será Jesucristo, hijo de David (Mt 1, 1-17 y Lc 3, 23-38; Rom 1,3). Él lleva a la plenitud la realeza que hace justicia a los pobres (Is 11,2-5; Jer 23, 5-6; Prov 29,14) y trae la paz (Zac 9,9-10).
- ii. *El reinado de Jesús no es “de este mundo”* (Jn 18,36), sino que es expuesto con palabras (sobre todo el discurso de las bienaventuranzas; Mt 5, 3-12 y Lc 6, 20b-23), con parábolas (Mc 4, 2-34; Mt 13,44-46; 22,1-4 y par. Lc 14,15-24) , con signos (curaciones y expulsión de demonios; Mc 1,32; Lc 7,21; 11,20-22; 10, 18; 17,20-21). Jesús no rechaza las autoridades de su tiempo (“al Cesar lo que es del César”; Mc 12,13-17; Mt 22,15-22; Lc 20,20-26), pero sí rechaza un mesianismo de tipo político que domine a las demás naciones (Compendio 379). En definitiva, el reinado de Jesús queda basado en el *servicio* (Compendio 383) y en el amor hasta dar la vida por los demás (Mc 9,33-35; Jn 13, 1-17). Será recordado por sus discípulos como el “ungido por Dios con la fuerza del Espíritu Santo, que pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo” (Hch 10,38).
- iii. *Las primeras comunidades aceptan la sumisión a los gobernantes* por razones de conciencia (Rom 13,5) y el pago de impuestos (Rom 13,6). Pero lo que se espera de los gobernantes es la búsqueda del bien común y hacer respetar la justicia (Compendio 380). Si el poder humano se extralimita y se equipara a Dios como poder absoluto, entonces es visto como la “Bestia” del Apocalipsis, al servicio del falso profeta (Ap 19,20) e imagen del poder imperial perseguidor y sanguinario, al que opusieron contante resistencia los mártires.
- iv. *El fundamento y fin de la convivencia política es la persona* (GS 25; Compendio 384) *que es ontológicamente un ser social*. Encuentra su referencia auténtica en ser comunidad, en ser pueblo (Pío XII, Radiomensaje de Navidad de 1944, Scannone 2014). Este pueblo queda orgánicamente constituido sin que cada persona pierda su autonomía. Compartir la vida y los valores, la espiritualidad y la moral, los derechos y los deberes individuales y políticos, económicos, sociales y culturales, hace que este pueblo se constituya en comunidad de salvación, no en simple suma de individuos (LG 9). Si la persona es el fundamento y fin de la comunidad política, sus objetivos esenciales serán la promoción, defensa y garantía de sus derechos fundamentales, inalienables, intrínsecos a su dignidad (Compendio 388-389). Entendida como *comunidad política* sus valores básicos serán la libertad, la igualdad y la fraternidad. Su solidez se medirá en función de la promoción integral de la persona (incluida su

dimensión estética, ética y espiritual), y la del bien común. La *justicia*, medida mínima del amor de caridad<sup>28</sup>, que es “el amor recibido y ofrecido”, creador y revelado, redentor (CV 5) introduce una lógica superior a la defensa de los bienes comunes: la lógica del don y la gratuidad que también tiene cabida dentro de las relaciones sociales (Cf. GS 73-75).

- v. *Los católicos deben obedecer a los poderes públicos legítimamente establecidos* (GS 74; ID y SCR de León XIII). El fundamento es que una autoridad política resulta necesaria en razón de las tareas que debe asumir como elemento necesario para la convivencia civil (PT 279; CIC 1897). Esta no surge de un elenco de derechos y deberes de la persona, sino que está basada en la “amistad civil y en la fraternidad” (Compendio 390)<sup>29</sup>. La autoridad política debe garantizar el orden social, orientar la libre actividad e iniciativa hacia el bien común y nunca suplantarla o coaccionarla (Compendio 394). Frente a estas obligaciones, la Iglesia reconoce el derecho a la objeción de conciencia (EV 73-74; Compendio 399), a la resistencia pasiva y pacífica (Puebla 531-534; Compendio 400, 460; Izuzquiza 2014 a,b) y a que el poder judicial, independiente de los otros poderes, pueda dictar sentencias y aplicar penas para reprimir las conductas lesivas y remediar el desorden (Compendio 402), pero siempre debe salvaguardar el carácter moral de la expiación, favorecer la reinserción y promover una justicia reconciliadora (Compendio 403). Quedan excluidas, como remedios tan extremos que en la actualidad son prácticamente innecesarios, la resistencia armada (PP31; Compendio 401), la tortura (Compendio 404) y la pena de muerte incluso como instrumento de legítima defensa social (Compendio 405).
- vi. *La Iglesia no se confunde en modo alguno con la comunidad política* (GS 76) y tiene derecho al reconocimiento jurídico de su propia identidad (Compendio 426). Y este principio que hoy parece evidente, ha sido el fruto de una larga evolución en el pensamiento doctrinal de la Iglesia. A lo largo de la historia se puede detectar una transición desde posiciones defensivas de la autoridad y del poder eclesiástico sobre cualquier otro (ID de León XII; Radio mensaje de Navidad de Pío XII, 1944), hacia una indiferencia con respecto a las formas de gobierno (QA 86; PT 52) y una visión más positiva y abierta hacia las realidades sociales de la modernidad a partir de Juan XXIII

---

<sup>28</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma Teológica I-II, q.99 y CV 6: “Ubi societas, ibi ius”.

<sup>29</sup> El número cita como base argumental a Tomás de Aquino en *Sententiae Octavi Libri Ethicorum*, lect.1.

(Villagrán 2014:410)<sup>30</sup>, siempre que garantice el principio de subsidiariedad (QA 79, CA 48, CV 57; Compendio 185-188), la participación (OA 16; Compendio 189-191) y tenga como fin el bien común (GS 74; Compendio 164-170).

- vii. *La democracia es uno de los sistemas que mejor puede articular estos principios, pero que debe cumplir su carácter laico*<sup>31</sup> (acoger la pluralidad de cosmovisiones, ideologías y sistemas de valores fruto de la libertad de conciencia) y el reconocimiento de que la religión es una cuestión pública, no sólo privada. Es decir, las comunidades religiosas asumen el carácter laico de la sociedad (que podría ser compatible con una confesionalidad abierta y tolerante), con una actitud de diálogo que es exigencia de la verdad pero que no puede derivar en intolerancia política (Ratzinger 1987:235). A su vez, la comunidad política debe asumir el carácter público de la religión y sus aportaciones a la convivencia mediante sus propuestas morales que excluyen el fundamentalismo pero reivindican una dimensión pública (OA 46; Puebla 513-520; Ratzinger & Habermas 2006; Díaz Salazar 2007, 2008; Irrazábal 2015). Lo que aprecia la Iglesia de la democracia es la garantía de participación de los ciudadanos en las decisiones que les afectan, la posibilidad de elegir, controlar y –en su caso- sustituir a los gobernantes de manera pacífica (Compendio 406) y la inherente separación de poderes que fundamenta el Estado de derecho (Compendio 408; CA 44). La Iglesia entiende que el buen funcionamiento democrático no se limita a la convocatoria de elecciones libres, sino que el sistema democrático debe defender activamente los valores que la inspiran (libertad, igualdad ante la ley, verdad, tolerancia ante opiniones opuestas, entre otros), la dignidad de la persona, el bien común y los derechos humanos. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo (Compendio 407; CA 46). Se reconoce, además, la obligación de los electos de rendir cuentas a los ciudadanos de sus medidas legales y políticas, de los gastos públicos y del cumplimiento de los plazos electorales y normas constitucionales (Compendio 408). La corrupción y la burocratización excesiva son graves obstáculos al buen funcionamiento

---

<sup>30</sup> Villagrán sintetiza la evolución de la DSI sobre la política en estos términos: “Podemos identificar un primer momento de tolerancia posibilista con el liberalismo en León XIII, un cambio cualitativo de actitud hacia la democracia en Pío XII motivado por al experiencia de los totalitarismos nazis y soviéticos, un paso delante de integración de los valores de la modernidad con Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, y el surgimiento de algunos puntos de conflicto con los modelos sociales y morales occidentales a partir de Juan Pablo II”, (Villagrán 2014:420).

<sup>31</sup> “La Iglesia respeta la legítima autonomía del orden democrático; pero no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional (CA 47), ni tiene tampoco la tarea de valorar los programas políticos, si no es por sus implicaciones religiosas y morales” (Compendio 424).

de la democracia (Compendio 411 y 412). La democracia es favorecida con la participación de todos en las responsabilidades públicas<sup>32</sup>, con partidos políticos orientados al bien común e internamente democráticos. El buen funcionamiento democrático exige información veraz (PT 260), pluralismo real, medios de comunicación social al servicio del bien común e información fundada en la verdad, libertad, justicia y responsabilidad (Inter Mirifica 11; CIC 2494; Compendio 415).

- viii. *La Iglesia defiende la separación de poderes* pues “es necesario un orden jurídico positivo que establezca la adecuada división de las funciones institucionales de la autoridad política, así como también la protección eficaz e independiente de los derechos” (GS 75b). “Es preferible que un poder esté equilibrado por otros poderes y otras esferas de competencia, que lo mantengan en su justo límite. Es éste el principio del “Estado de derecho” (Compendio 408; CA 44). Es inadecuado que la autoridad política caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales que lesionen los derechos de la persona o los grupos sociales (GS 75c).
- ix. *La Iglesia debe poder ejercer sus derechos*<sup>33</sup>: a ejercer su misión religiosa (DH 13), a gobernarse (VN), a enseñar (DIM); en un marco de relaciones Iglesia-Estado de *autonomía y colaboración mutua* (PGR; GS 76; Compendio 424-425) o “sana cooperación” (GS 76) que reconoce el sano pluralismo religioso, moral, político, ideológico (GS 76; Compendio 424-427; Díaz Moreno 2005; Caamaño y Verdoy 2015; HOAC 2015, cap.9)<sup>34</sup>.
- x. *Las autoridades políticas deben garantizar las libertades y derechos inalienables, incluida la libertad religiosa*<sup>35</sup> y de cultos (QP y DR de Pío XI; DH del Vaticano II; SRS 33; CA 47; Aparicio 2015), promoviendo una *laicidad positiva* (Martínez 2016

---

<sup>32</sup> El referéndum es un instrumento que privilegia la participación ciudadana directa (Compendio 413), aunque no puede inferirse que la Iglesia sea defensora de un sistema de democracia directa, sino de la representativa (GS 75a).

<sup>33</sup> La Iglesia pide: “libertad de expresión, de enseñanza, de evangelización; libertad de ejercer el culto públicamente; libertad de organizarse y tener reglamentos internos; libertad de elección, de educación, de nombramiento y de traslado de sus ministros; libertad de construir edificios religiosos; libertad de adquirir y poseer bienes adecuados para su actividad; libertad de asociarse para fines no sólo religiosos, sino también educativos, culturales, de salud y caritativos” (Juan Pablo II, *Carta a los Jefes de Estado firmantes del Acta final de Helsinki* (1-09-1980). Citado en el Compendio 426.

<sup>34</sup> Como dato anecdótico conexo, siguen existiendo en la actualidad una veintena de países confesionales: Afganistán, Arabia Saudita, Camboya, Costa Rica, Dinamarca, Egipto, Finlandia, Grecia, Irak, Irán, Israel, Jordania, Libia, Madagascar, Marruecos, Pakistán, Qatar, Túnez, Yemen y el Vaticano. Fuente: <http://www.colectiva-cr.com/node/124> (consultado el 24/09/2016).

<sup>35</sup> El decreto conciliar *Dignitatis humanae* sostiene que es un derecho dar culto a Dios: “según el dictamen de la propia conciencia, en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debido” (DH 3). Traspasan esos límites del orden público, tanto el fundamentalismo intolerante (por exceso), como el laicismo neutralista (por defecto): cf. Martínez (2009).



- a,b) y colaboración mutua en favor de los pobres y excluidos, ya que la misión del Estado es velar por el bien común (RN 23; PT 54), al que todos los hombres, sin excepción, están llamados a contribuir (RN 25; PT 56).
- xi. *La Iglesia no “entra” en política (La Elevatezza, Discurso sobre la supranacionalidad de la Iglesia 1946 y Mensaje de Navidad en 1951 de Pío XII) pero los laicos deben participar activamente en la vida pública*<sup>36</sup> (LP; ID; OA 48-50; GS 75; Puebla 523; Conferencia Episcopal Española 1986; Compendio 568, 573; Congregación para la Doctrina de la Fe 2002; Villagrán 2015) ya que la Iglesia no se identifica con ningún partido ni sistema político, siempre que se garantice la dignidad de la persona, el bien común y la ley natural (ID, QA 86, PT 52) y la separación de poderes.
- xii. *La Iglesia insiste en la necesidad del discernimiento católico frente a las ideologías dominantes (liberalismo y socialismo-marxismo) con las que no puede aceptar su cosmovisión (OA 31-35), ni confundirlas con los movimientos históricos concretos (OA 30), que tienen ciertos “elementos positivos y dignos de aprobación” (DH 55), pero el voto democrático es cuestión de libertad de conciencia de cada católico (Camacho 2013:488)*<sup>37</sup>.
- xiii. Algunos pontífices han planteado la necesidad de una *autoridad política mundial supranacional* (PT 136-141; GS 79, 82; CV 57, 67; LS 175; PCJP 2011; González Fabre 2013).
- xiv. La Iglesia expresa el reconocimiento de *derechos* civiles y políticos inviolables, universales, inalienables, junto a *deberes* en mutua correspondencia (PT; González-Carvajal 1998: 35-75 y 2005; Fernández de Torres 2000 y 2015).
- xv. La Iglesia también ha mantenido una *preocupación constante por la paz y la seguridad humanas* (PT; GS 77-90; SRS; National Conference of Catholic Bishops 1983) ya que el “desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (PP 76; SRS 10) y así queda reconocido en el ODS 16 “Paz, justicia e instituciones fuertes” de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible (Aguirre 2016; Institute for Economic and Peace 2016) y fue analizado por el

---

<sup>36</sup> “Los seglares deben asumir como su tarea propia la renovación del orden temporal; si la función de la jerarquía es la de enseñar e interpretar auténticamente los principios morales que hay que seguir en este campo, pertenece a ellos, mediante sus iniciativas y sin esperar pasivamente consignas y directrices, penetrar del espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de su comunidad de vida” (PP81 y OA 48).

<sup>37</sup> En el Anexo 4 se ofrece una tabla comparativa entre la DSI, el liberalismo, el socialismo, el comunismo y el anarquismo.

Banco Mundial en su Informe sobre el Desarrollo Mundial 2011 dedicado a los “conflictos, seguridad y desarrollo”<sup>38</sup>.

Como corolario o frutos de estos sintéticos mensajes, han surgido varias corrientes de “teologías para la vida pública”. Más allá de los contenidos descritos, hay un aspecto importante en la política dentro de la DSI y es su método para elaborar teología sobre política. Como expone Camacho (2013:519-523) es partir de la recepción del Concilio Vaticano II cuando nacen “nuevas perspectivas”: la **Teología política** en Europa (Metz & Ashley 1997); la **teología de la liberación** o más propiamente las teologías contextuales (Ellacuría y Sobrino 1990; Gutiérrez 2005) y la teología del pueblo (Scannone 2014); la **teología pública** norteamericana (bajo el método crítico-correlacional<sup>39</sup> de Tracy 1981; Cf. Villagrán 2012, 2016b); la **ortodoxia radical**, también de ámbito anglosajón (Milbank 2004; Hauerwas 2013). Camacho (2013) expone la síntesis metodológica de Lovin (2011) en un paradigma formado por cuatro pilares: i) *sinergia*, que busca la colaboración de lo cristiano con otras formas de entender el bien humano; ii) *integridad*, al subrayar lo distintivo y específico del testimonio cristiano; iii) *realismo*, al advertir los cristianos una posible sobreestimación de su poder y sus capacidades; iv) *liberación*, como concepto político-teológico central ante toda opresión.

### 2.3. La DSI en diálogo con las otras escuelas de desarrollo en su dimensión política.

Dada la extensión y complejidad de los temas involucrados en la dimensión política del desarrollo humano, en este apartado hemos seleccionado aquellos que nos parecen que – siendo importantes- pueden invitar de forma más clara y actual a un diálogo entre las enseñanzas sociales de la Iglesia y las otras escuelas de desarrollo que identifica Hidalgo (2011a). La selección realizada, tiene cierta dosis de arbitrariedad y subjetividad por parte del

---

<sup>38</sup> Según el Institute for Economics and Peace y su *Global Peace Index 2016*, los conflictos violentos costaron en 2015 13,6 trillones de dólares, lo que representa el 13,3% del PIB global (Institute for Economics and Peace 2016:3). La inseguridad humana parece ser ahora el “estado natural” de las personas, ya no frente a las fuerzas de la naturaleza que el hombre no podía dominar, sino frente a las incertidumbres globales de su vida. Las fracturas entre capital y trabajo, el descuido de la tierra como hogar común, la ideología del dominio, el crimen organizado, el terrorismo global, los desplazamientos forzosos e inesperados por conflictos, la ciberguerra, entre otros, reclaman “la recuperación de la política para superar la simplificación ideológica a que han sido sometidos los problemas de seguridad y colaborar a descubrir de nuevo los generadores de seguridad para poder construir un proyecto colectivo de convivencia” (García Roca 2006:8): cf. Pérez de Armiño y Medina (2013); Madrueno-Aguilar (2016).

<sup>39</sup> En síntesis, el método crítico-correlacional trata de hacer hermenéutica entre un evento (Jesucristo) y una situación (la existencia del hombre contemporáneo), usando los instrumentos clásicos de interpretación (Escritura, tradición, experiencias, razón natural). Tracy se sitúa en la estela abierta por John Courtney Murray, uno de los redactores de la *Dignitates humanae*: cf. Martínez (2002).

autor, pero se justifica por el potencial que tienen a la hora de entablar diálogos interdisciplinarios y fructíferos con los Estudios del Desarrollo. En primer lugar, abordaremos la concepción de **la autoridad y el poder como servicio**, al ser este un rasgo muy diferencial de la teología moral cristiana.

En segundo lugar, se tratará la aportación e importancia otorgada a **la sociedad civil**, como “tercer sector”, donde la participación ciudadana (especialmente por los laicos, que son la mayoría numérica de la Iglesia) puede ser muy fluida y donde el voluntariado invita a conductas de don y gratuidad características de la visión cristiana y donde el principio de constitución orgánica de la sociedad concede mucha importancia a las asociaciones creadas por los actores no estatales (en términos de la Comisión Europea)<sup>40</sup>, o cuerpos intermedios, en el lenguaje de la DSI. El modo concreto sobre cómo articular las relaciones institucionales entre los actores no estatales, el Estado y las instituciones que legitiman y regulan los mercados, es discutido por las ciencias sociales; pero que deben reconocerse a los tres en una interacción dinámica, casi nadie lo duda. Además, este enfoque permite participar en el debate sobre las instituciones en el desarrollo y entra en relación directa con el Objetivo de Desarrollo Sostenible 17 de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible relativo a las “alianzas para lograr los objetivos”.

En tercer lugar, comentaremos las apelaciones de algunos pontífices a la creación de una **autoridad mundial supranacional**, que nos permite entrar en diálogo con los problemas de gobernanza global derivados de la globalización, con los diferentes multilateralismos promovidos en las relaciones internacionales y con la posible idoneidad no ya de una sola autoridad mundial (estilo Naciones Unidas reformada con mayores poderes y medios para un eficaz logro de sus fines fundacionales), sino con autoridades supranacionales “parciales” importantes para el desarrollo, como el caso de supervisión bancaria mundial, una agencia internacional de imposición y vigilancia en materia fiscalidad internacional, o una agencia de coordinación mundial de la ayuda oficial al desarrollo, como ejemplos de propuestas concretas que ya han sido hechas por académicos.

### *2.3.1. La autoridad carismática de Jesús.*

Autoridad y poder se diferencian. El Diccionario de la Real Academia de la Lengua define autoridad en su tercera acepción como “prestigio y crédito que se reconoce a una

---

<sup>40</sup> La oficina de desarrollo de la Unión Europea, EuropeAid, mantiene, dentro de su Instrumento de Cooperación para el Desarrollo, una línea específica de financiación dedicada a “los actores no estatales y las autoridades locales”: cf. Comisión Europea (2009) y el Reglamento del Instrumento en Parlamento Europeo y Consejo de la UE (2014).

persona o institución por su legitimidad o por su calidad y competencia en alguna materia”. Por el contrario, el poder es definido en el mismo diccionario, como “tener más fuerza que alguien, vencerlo luchando cuerpo a cuerpo; ser más fuerte que alguien, ser capaz de vencerlo”. Max Weber (1984) también diferenció el poder de la autoridad. El primero busca imponer conductas venciendo resistencias, coaccionando, amenazando algún tipo de consecuencia negativa. La autoridad pretende conseguir la obediencia por la capacidad intrínseca de la persona, por la persuasión o el atractivo del contenido propuesto. Un tipo claro de autoridad es la autoridad moral, como respeto ganado por un líder fundamentalmente gracias a la coherencia entre su vida y su mensaje y por los valores con los que trata a los demás.

Jesús es un ejemplo claro de autoridad moral, de “autoridad carismática” nacida de su profunda experiencia de Dios, tan diferente a la esperada por el pueblo de Israel de su tiempo (Malina 2002:169; Aguirre 2014). Es más, Jesús rechaza de plano todo poder como tentación que le aparta de su verdadero camino e identidad mesiánica (Lc 4,1-13). El Reino de los cielos o de Dios que predica Jesús es muy diferente del mesianismo liberador, de resistencia y esperanza de cambio político, que se describe, por ejemplo, en Dn 7.

En su contexto histórico, Jesús predica en un país sometido a un imperio -el romano- que ejerce un poder militar implacable, en una sociedad de marcada jerarquía piramidal, donde las relaciones sociales están basadas en el patronazgo y el clientelismo (Malina & Rohrbaugh 1996:399-404). Las conductas de los herodianos, de los sacerdotes del Templo, de la aristocracia laical o del propio Pilatos, son muestra clara de relaciones de poder donde el etnomito del pueblo elegido juega con fuerza (Aguirre 2014).

Jesús, en cambio, presenta una autoridad (*exousía*) que llama la atención del pueblo, especialmente de los pobres y marginados (Mc 1,22), que no es como la de los letrados, que causa asombro ya que se conocen sus orígenes (Mc 11,28.29.33). No es, por tanto, ni una autoridad legal, ni tradicional, ni hereditaria. Es una autoridad carismática, basada en su profunda experiencia de Dios como *Abbá* (Mc 14,36; Lc 22, 42; Jn 12,27)<sup>41</sup>. Es una autoridad sin poder coercitivo alguno, pues la invitación al seguimiento de Jesús es siempre voluntaria (el “si quieres” de Mt 19,21). Es una autoridad que sale de dentro, de su íntima experiencia del amor recíproco con el Padre (Mt 11,27; Jn 13,1). Sorprende que este tipo de autoridad pueda ser confundida con el poder (*dynamis*), término con el que aparecen asociados sus

---

<sup>41</sup> Cf. Jeremias (2013) y Juan Pablo II, Catequesis del 21 de julio de 1987; <http://www.es.catholic.net/op/articulos/17253/cat/684/abba.html> (Acceso el 05/02/2017).

signos-milagros y que los poderosos y privilegiados de su tiempo, intentan desacreditar (Mt 21,23) y acabar con él (Jn 11,50)<sup>42</sup>.

La peculiaridad de la autoridad de Jesús queda reforzada por el contraste con sus propios discípulos. En Mc 8,27-10,45 se nos narran los tres anuncios de la pasión por parte de Jesús, tras la declaración de Pedro del mesianismo filial de Jesús: es el Hijo de Dios (Mc 8,29). A partir de entonces se produce un contraste: Jesús impone un silencio sobre ese mesianismo, pero les habla abiertamente a sus discípulos de la muerte en cruz. Los discípulos no entienden, les da miedo preguntar a Jesús (Mc 9,32), discuten sobre quién es el primero (quien tiene más poder, podríamos decir; Mc 9,34), quieren impedir a los que no son de los nuestros que eche demonios (Mc 9,38) y dos de ellos aspiran a ocupar los primeros puestos (Mc 10,37). Los discípulos tampoco entienden el tipo de autoridad de Jesús. Una autoridad que Jesús simboliza poniendo en medio de ellos a un niño (Mc 9,36-37; Mt 18,2) e invitando a comportarse como un esclavo (*doulos*) que sirve a su amo (Mc 10,44). El gesto es radical, así como sus palabras: “los que parecen ser jefes” de los pueblos, los dominan y oprimen (Mc 10,42-43). La recomendación es una comparativa: “no sea así entre vosotros” (Mc 10,43).

Queda claro, entonces, que la autoridad de Jesús es diferencial, basada en su experiencia única de la esencia de Dios (amor de Abbá) y traducida al *servicio* a los hombres, de *todos* los hombres (Mc 9,35). Además, Jesús hace lo que predica y su vida es un servicio constante, por un amor llevado hasta el extremo, que es dar la vida por los amigos (Jn 15,13). Ese servicio practicado por Él, es el mandamiento nuevo, la “seña de identidad” que debe caracterizar a sus discípulos y seguidores: “también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros”, Jn 13,15.

A pesar de esta *exousía* diferencial, la helenización temprana que tuvo lugar en los primeros tiempos del cristianismo no resistió la idea de que Dios debía ser todopoderoso y el *pantokrator* pronto sustituyó al crucificado en el imaginario cristiano. La omnipotencia superó a la primacía del amor, a la locura y escándalo de la cruz (1 Cor 1,18-25) y la estructura jerárquica de la Iglesia pronto reprodujo relaciones de poder no basadas en el servicio. Desde el “primado”, pasando por las dificultades de comunión entre los patriarcados, la doctrina gelasiana de “las dos espadas” a finales del siglo V y las sucesivas identificaciones de la Iglesia con el poder temporal (cf. Caamaño y Verdoy 2015). La imagen que mejor puede

---

<sup>42</sup> Aguirre (2014) hace notar cómo los términos hebreo *râsût* y arameo *rêsûtâ* que pueden traducirse como autoridad, no aparecen nunca en el Nuevo Testamento, frente a las más de 400 veces que aparece *dynamis* en la traducción de los LXX. En Jn 12,43 tenemos una razón clara del rechazo de los jefes del pueblo a Jesús: “preferían el honor que dan los hombres al que da Dios”.

representar esta contradicción entre el ejercicio de la autoridad como servicio de Jesús y el poder temporal fusionado con el eclesiástico, puede ser la del 25 de enero de 1077 en el castillo de Canossa, donde el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, Enrique IV, lleva tres días haciendo penitencia y sus padres pidiendo al papa Gregorio VII que le levante la excomunión. Es la conocida como la “querrela de las investiduras” (1075-1122). Las condenas a todo lo nuevo y la añoranza de la época de “cristiandad” que tan bien se reflejan en el Syllabus de Pio IX, pueden interpretarse como la resistencia de la Iglesia a perder el poder en vez de ejercer una autoridad servicial como la de Jesús. Las tensiones por adaptarse a este mensaje hecho vida de su Maestro, podrán verse incluso hasta en las discusiones y divisiones habidas durante el Vaticano II.

Las reflexiones y documentos alumbrados durante el concilio del *aggiornamento*, suponen un giro eclesiológico. Desde el reconocimiento de la libertad religiosa (DH), pasando por la definición de la Iglesia como Pueblo de Dios en vez de “sociedad perfecta”, hasta gestos como la donación de la tiara por parte de Pablo VI el 13 de noviembre de 1964, son ejemplos del cambio acontecido hacia una mayor autoridad y un menor poder. Otro detalle puede ser la declaración del conocido como grupo de la Iglesia de los pobres y su “Pacto de las catacumbas” en el que unos 40 cardenales y obispos se comprometieron a vivir un testimonio de mayor pobreza y servicio evangélicos y que, a nuestro juicio, no ha perdido nada de actualidad y necesidad de llevarlo a la práctica<sup>43</sup>.

En suma, la Iglesia católica entiende la autoridad como un servicio y no como un poder coactivo<sup>44</sup>. La persuasión, los argumentos de razón, la búsqueda conjunta de la verdad deben ser sus aportaciones típicas a la discusión política (CA 49). Los líderes, tanto políticos como religiosos, están llamados a imitar esa autoridad moral, nacida de una experiencia profunda de Dios como puro amor, que crea a todos los hombres por amor, les hace partícipes de su condición filial y les convierte en hermanos entre ellos. La necesidad de líderes morales

---

<sup>43</sup> Para el gesto de Pablo VI y la actividad del grupo informal del Concilio de la Iglesia de los pobres, véase Planellas (2014). El Pacto de las Catacumbas puede encontrarse en Pikaza y Antúnez da Silva (2015). Como ejemplo de renuncia al poder, en su punto 5º el Pacto dice: “Rechazamos ser llamados, oralmente o por escrito, con nombres y títulos que signifiquen grandeza y poder (Eminencia, Excelencia, Monseñor...). Preferimos ser llamados con el nombre evangélico de Padre”.

<sup>44</sup> Lo conceptual no implica una práctica perfecta por parte de la Iglesia. De hecho, hay teólogos que detectan una creciente desconfianza en las estructuras históricas de la Iglesia, sobre todo a raíz de los casos de abusos sexuales por parte de sacerdotes y del silencio de algunas autoridades. Schickendantz (2012) por ejemplo apunta seis reformas necesarias de la Iglesia: i) reinterpretación teológica y reestructuración práctica de la autoridad; ii) limitación del poder; iii) división y separación de poderes; iv) reforma del centralismo romano; v) garantía de ejercicio de derechos por parte de los fieles creyentes; vi) revisión de la forma de elección de las autoridades; al que se podría añadir la mayor transparencia y procedimientos más garantistas en los análisis y condenas de obras de teólogos: cf. Caamaño (2016b) con el caso de Marciano Vidal.

y carismáticos, que vayan más allá de la retórica y la imagen, es una fuerte necesidad en el complejo camino que supone el desarrollo integral de todos los hombres y pueblos, donde tanto se necesitan esas “comunidades de contraste” (Aguirre 2014:103) surgidas de la carismática *exousía*<sup>45</sup>.

### 2.3.2. El poder como servicio en la Iglesia.

Entender realmente el desarrollo como el proceso de *empoderamiento* para poder realizar el propio proyecto de vida, basado en los valores del Reino predicado por Jesús en las bienaventuranzas (Mt 5, 3-12; Lc 6, 20-23), es una aportación diferencial de la “escuela católica de desarrollo”.

También en la Iglesia “*ad intra*” la autoridad debe entenderse y ejercerse como servicio. El capítulo III de la LG, lleva por título “Constitución jerárquica de la Iglesia y particularmente el episcopado”. Es conocido que, durante el proceso de redacción de esta constitución dogmática sobre la Iglesia, y una vez superado el esquema inicial de la Comisión Teológica por el “esquema Phillips” en el segundo periodo de sesiones, este capítulo pasó a quedar situado después del de la Iglesia como Pueblo de Dios (Madrigal 2016:459-486). Por tanto, es desde esta perspectiva de Pueblo desde donde debe interpretarse la jerarquía eclesiástica. Así, LG 18 que encabeza el capítulo sostiene que “para apacentar el Pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios, ordenados al bien de todo el Cuerpo. Pues los ministros que poseen la sacra potestad (*potestas*, que no *auctoritas*) están *al servicio* de sus hermanos”. En esta perspectiva, el Papa es también conocido como el “Siervo de los siervos de Dios” y así ejerce su primado. Los Obispos, como sucesores de los apóstoles (LG 20), ejercen un triple servicio (*munera*) a la comunidad: santificar, enseñar y regir (Madrigal 2016b). Al Romano Pontífice y Colegio de Obispos se les encomienda mantener el “vínculo de la unidad, de la caridad y de la paz”, un servicio que se manifiesta y ejercita de forma solemne en el concilio ecuménico (LG 22b). Para ello cuentan con la asistencia del Espíritu Santo, pues “este encargo que el Señor confió a los pastores de su pueblo es un verdadero *servicio*, que en la Sagrada Escritura se llama con toda propiedad *diakonía*, o sea ministerio” (LG 24a).

Los sacerdotes también ejercen su grado ministerial como servicio: “cooperadores del Orden episcopal y ayuda e instrumento suyo, llamados a *servir* al Pueblo de Dios, forman,

---

<sup>45</sup> Cf. Du Troit (2016) para una ilustrativa aplicación al caso de Sudáfrica.

junto con su Obispo, un solo presbiterio” (LG 28b)<sup>46</sup>. Igualmente, los diáconos, “*sirven* al Pueblo de Dios en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad” (LG 29).

Los laicos, que también participan, por el bautismo, de la triple función (o servicio) sacerdotal, profética y real de Cristo, tienen el carácter secular que les es propio y a “ellos corresponde tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios” (LG 31). Es clara, entonces, su misión propia de “iluminar y ordenar las realidades temporales” (LG 31) según los criterios de la Iglesia, entre los que podemos destacar la contribución al desarrollo en su dimensión política (sin excluir al económica, sociocultural y ecológica).

Queda claro que la constitución jerárquica de la Iglesia no se puede identificar con una democracia, ni con una “autocracia papal” u “oligarquía episcopal” donde cada miembro lucha por mantener el poder sobre los demás. Al contrario, la diversidad de funciones y carismas en la Iglesia, está al *servicio* de la fraternidad universal que la Iglesia está llamada a construir para hacer realidad y llevar a plenitud el Reino inaugurado por la vida y predicación de Jesús. Iguales en dignidad, cada miembro de la comunidad “no tiene la misma función...sino que cada miembro está al *servicio* de los otros miembros” (Rom 12,4-5; LG 32).

No parece que sea este el enfoque que preside las relaciones internacionales en la actualidad. Frente al “poder estructural” que parece dominarlas (Strange 1988; Tooze 2000a,b; Sanahuja 2008) entendido como “la capacidad para influir en los resultados, de tal forma que sus preferencias tengan prioridad sobre las preferencias de los demás” (Santander 2016:32), donde el dominio sobre lo productivo, la seguridad, las finanzas y el conocimiento son la clave, el testimonio “de contraste” católico es vital. El poder estructural, a diferencia del imperial romano en tiempos de Jesús, es ahora multi-nivel, multi-agente, trasnacional y cada vez más “financiarizado”<sup>47</sup>. Las decisiones importantes son cuestión cada vez más de grupos de poder y “poderes en la sombra” que deciden bajo un nuevo principio: *los marcos internacionales y la legislación vinculante han quedado desfasados; lo que se lleva ahora son la voluntariedad y los códigos de conducta*” (Sogge 2014). Frente a esta realidad, el desarrollo humano reclama un modelo de gobierno *equitativo, sostenible, justo, participativo y representativo* (Martínez Osés y Martínez 2015).

---

<sup>46</sup> “La diferencia entre el sacerdocio común de los bautizados y el sacerdocio ministerial no se sitúa en el plano de la santidad personal, sino en el plano del *servicio* y de la misión” (Madrigal 2016b:4).

<sup>47</sup> Véanse por ejemplo Perelman (2015) sobre cómo la economía oculta el poder político y socava todas las iniciativas surgidas de los movimientos sociales; Bello (2016) sobre la influencia política de las finanzas globales; Coburn (2016) sobre cómo la ideología económica desafía el poder político de los expertos.



Así parece interpretarlo Francisco al afirmar que “*el siglo XXI, mientras mantiene un sistema de gobernanza propio de épocas pasadas, es escenario de un debilitamiento de poder de los Estados nacionales, sobre todo porque la dimensión económico-financiera de características transnacionales, tiende a predominar sobre la política*” (LS 175).

¿Cómo se traduce en la práctica esta forma de entender la autoridad cuando hay que organizar de alguna forma concreta la sociedad y crear o reformar instituciones públicas al servicio del desarrollo?

### *2.3.3. La participación de la sociedad civil para un desarrollo político justo y equitativo..*

El modelo católico de desarrollo se basa en el concepto personalista de hombre que es relacional, comunitario. La comunidad de referencia católica es la Trinidad, con lo que el modelo social que se propone es imitar las relaciones trinitarias en su versión de Trinidad económica (Grassl 2013)<sup>48</sup>. El haber sido creado por Dios a su imagen y semejanza le dota de esa capacidad de mantener relaciones interpersonales con el mundo material, con los demás hombres y con el propio Dios, sin la cual no logrará el auténtico desarrollo humano integral<sup>49</sup>.

Una de las consecuencias de esta forma ontológica de entender el desarrollo humano integral, es que la sociedad se concibe de forma orgánica (QA 23; MM 53; PP 33; OA 46-47; GS 30-31; Congregación para la Educación Católica 1988:39). Es decir, el sistema social forma un conjunto integrado, compuesto de subsistemas donde los cuerpos o las instituciones intermedias (GS 75b) son autónomos pero no autoreferenciados o autosuficientes, sino que todos deben perseguir el bien común. Los cuerpos intermedios son todos aquellos que median entre las personas como ciudadanos individuales, las organizaciones surgidas de la sociedad civil, y el Estado. Ejemplos de cuerpos intermedios son las familias, los sindicatos, las organizaciones de patronos, las ONG civiles, clubs, organizaciones caritativas nacionales e internacionales (CA 49).

Para evitar solapamientos, los órganos de gobierno y los cuerpos intermedios intervienen bajo el principio de subsidiariedad (CV 67; Compendio 185-188). Este principio

---

<sup>48</sup> “La Trinidad económica es la inmanente y viceversa” K. Rahner (1972). Que la Trinidad inmanente sea la económica, es algo que está discutido. Conocemos a Dios en cuanto que se ha manifestado en la historia (DV 1), pero no se debe entender como una manifestación por necesidad, sino por pura gracia e iniciativa amorosa de Dios al hombre: cf. Jünger (1975), CTI (1982), Ferrara (2002), Ladaria (2002), Cordovilla (2014), CIC 259.

<sup>49</sup> Las “Orientaciones para la enseñanza de la DSI” de la Congregación para la educación Católica, expresa esta idea al decir: [la sociedad] no se encuentra ni fuera ni sobre los hombres socialmente unidos, sino que existe exclusivamente por ellos y, por consiguiente, para ellos. La Iglesia insiste sobre la “naturaleza intrínsecamente social” de los seres humanos. Pero se advierte que aquí lo “social” no coincide con lo “colectivo”, para el que la persona es solamente un mero producto (Congregación para la Educación Católica 1988: 35).

es aplicable también a la propia Iglesia (Schickendantz 2001)<sup>50</sup>. La otra característica propia de los cuerpos intermedios es la participación amplia de sus miembros en dichos órganos para edificar una comunidad internacional solidaria y corresponsable (GS 75; SRS 44-45; Compendio 189).

La característica diferencial de la constitución de instituciones participativas que propone la DSI es su fundamento personalista. Cada persona posee dignidad, es valiosa en sí misma porque ha sido creada y es amada por Dios por sí misma (GS 24) y no en función del rol social que juegue en el conjunto de la sociedad. La persona no es “un votante” del cual se puedan estimar las intenciones medias de voto según su nivel de renta, como trabaja la teoría del votante mediano en la política fiscal, por ejemplo (Congleton 2002; Holcombe 2006). Tampoco es (sólo) un consumidor, inversor, productor o agente económico en el mercado que debe comportarse según la racionalidad utilitarista para que el mercado logre su equilibrio. Cada miembro de la sociedad es un fin en sí, con lo que el desarrollo puede ser un objetivo, un proceso y un producto de todos los hombres y de todas las dimensiones constitutivas del hombre (PP 14; CV 18). No puede haber “promedios” o sustituciones del desarrollo avanzado de unos “compensado” por el atraso de otros. Las relaciones constitutivas de la persona no son intercambiables, lo cual es muy importante a la hora de elaborar indicadores de desarrollo<sup>51</sup>.

Las investigaciones de la escuela neoinstitucionalista del desarrollo han mostrado una abundante evidencia de que los países con instituciones participativas han logrado un mayor bienestar y mayor desarrollo, al lograr mejores equilibrios de controles y balances del poder (Acemoglu, Johnson & Robinson 2005; Acemoglu & Robinson 2012). Pero no logran proponer un proceso por el que la transición de un sistema político “extractivo” y clientelar, logre eliminar los privilegios de las elites. Su intuición es que los países que han tenido éxito en la formación de instituciones participativas han logrado orientar la sociedad en momentos

---

<sup>50</sup> Schickendantz (2001) recoge, como fundamento, la realidad teándrica de la Iglesia señalada por LG 8: así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento de salvación... de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo...” Además, apunta varias consecuencias prácticas que el principio de subsidiariedad tiene para la Iglesia y aún no están completamente resueltas: el respeto y la dignidad del individuo, con derecho –tras un adecuado discernimiento- a que se reconozcan sus cualidades y carismas, elegir su estado de vida, formar grupos, comunidades o instituciones; la relaciones entre las Iglesias locales y la universal en el complejo tema de la inculturación; el rol del primado junto a las conferencias episcopales, por ejemplo en el nombramiento de obispos y la descentralización de la Iglesia; aspectos como el trabajo pastoral en equipo, la delegación de responsabilidades a laicos debidamente competentes, la creatividad, compromiso y crecimiento de las comunidades locales, el disenso y el consenso de los fieles, entre otros.

<sup>51</sup> Esta crítica a la posible elasticidad entre dimensiones del desarrollo o de la pobreza ha sido criticada desde el punto de vista empírico por Ravallion (2011, 2012).

críticos hacia esa mayor participación, como fue el caso de Inglaterra durante la Revolución Gloriosa (1688), por poner el caso paradigmático de cambio no violento.

Otros autores (North 1990; North, Wallis & Weingast 2008) ponen el acento en la transformación político-social que supone pasar de relaciones individuales y de pequeño grupo a sociedades anónimas, donde las posibilidades de inversión, comercio y consumo se amplían sobremanera, traduciéndose en mejoras de bienestar material. Pero lo alcanzan a integrar en un modelo satisfactorio las dimensiones no materiales de las relaciones humanas en el proceso de desarrollo. En definitiva, “las instituciones crean los incentivos y los incentivos dan forma a las conductas” (Palmer 2010:98). Y lo que defiende la Iglesia es que éstos son tanto “horizontales” (entre los hombres y su mundo) como “verticales” (relación trascendente con Dios). Esta concepción de “integralidad” del hombre se refleja también en el bien común que no es la suma de los bienes individuales. Juan XIII lo definió como las condiciones de 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 (MM 65; PT58; Cf. GS 26, 74).

Al igual que en la Trinidad las relaciones son las esencias de cada persona y no una “función” o “accidente”<sup>52</sup>, así las instituciones humanas deben imitar ese enfoque relacional, esa mutua reciprocidad (espiración activa y pasiva en el lenguaje trinitario), que es fruto del convencimiento por la fe, de que cada uno es guardián de su hermano (Gn 4,9). Es prójimo del que tiene delante en el camino de la vida (Lc 10, 25-37)<sup>53</sup>. No hay ningún dilema antropológico que resolver en el samaritanismo que predica la Iglesia, frente a lo defendido por Gibson et al. (2005). Si la persona “es” ser-en-relación (no “tiene” relaciones con unos como podría no tener ninguna), las instituciones de las que forma parte, quedan troqueladas por esas relaciones de fraternidad, donde -como mucho- sólo el grado de necesidad de amor puede marcar una diferencia de trato, nunca ontológica. Al modo de la *pericoresis* trinitaria, cada “ser” lo es por “ser en el otro” (DS 704)<sup>54</sup>.

El papel de la *sociedad civil* aparece así como esencial en el desarrollo humano integral católico, *junto* al del mercado y el Estado (CV 38). Las tres instancias son “personales” porque son personas las que lo componen. Esa es su única “substancia” y esa es

---

<sup>52</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I,q.28, a.2 ad.1.

<sup>53</sup> Esta idea aparece clara en CV 54: “La Trinidad es absoluta unidad, en cuanto las tres Personas divinas son relacionalidad pura”. Y en CV 55 lo expande a las relaciones humanas: “La revelación cristiana sobre la unidad del género humano presupone una interpretación metafísica del *humanum*, en la que la relacionalidad es elemento esencial”.

<sup>54</sup> Cf. Denzinger 704 y la bula *Cantate Domino* del Concilio de Florencia.

común en las tres. Son personas las que intercambian en el mercado, las que legislan, proveen bienes públicos y redistribuyen (las clásicas funciones del Estado), y quienes ejercen la vigilancia y depuran, en su caso, los controles y balances al poder que se han acordado. A veces, las funciones pueden variar, como cuando son las organizaciones de la sociedad civil quienes proveen de servicios públicos básicos a los pobres por fallos del Estado. Los límites y ámbitos de actuación de cada uno de los tres agentes no son líneas fijas y bien definidas. Son más bien líneas discontinuas, donde entre los tres se pueden producir intercambios, externalidades (positivas o negativas como en el caso de duplicaciones). Desde luego, la DSI nunca ha fijado los límites exactos en que cada agente debe moverse. Pero sí insiste en la participación de cuantos más ciudadanos mejor, para evitar las capturas de rentas, los comportamientos oportunistas (*free riders*) y demás problemas derivados de la acción colectiva (Ostrom 1990; Sen 2017). Idealmente, los tres agentes deberían reproducir las relaciones de reciprocidad análogas a la Trinidad. Sus aportaciones al bien común no deben considerarse un juego de suma cero (lo que gana una, lo pierde otra), sino de suma positiva.

#### 2.3.4. ¿Una autoridad política mundial?

La raíz del subdesarrollo está en la asimetría y el mal ejercicio del poder, no orientado como servicio y construcción del bien común, sino como coacciones y mecanismos para mantener o incrementar privilegios por unos ciudadanos sobre otros. Esta es una realidad humana y eclesial fácilmente reconocible. En esencia, la política es un proceso donde los individuos, grupos y pueblos con poder desigual, interactúan en un marco de reglas cambiantes, en defensa de sus intereses a menudo contrapuestos (Banco Mundial 2017). Esto es la gobernanza: las personas, grupos y pueblos con menos poder y capacidad de influencia, quedan excluidos del proceso y empobrecidos por la incapacidad de hacer valer sus preferencias, creencias, demandas y necesidades sociales. Poder participar en las decisiones que les afectan es una capacidad (“en el sentido de las *capabilities* del desarrollo humano) sobre la que el consenso sobre su centralidad es amplio. Además, esta exclusión es fuente de crítica cuando considera el desarrollo como un proceso casi mecánico del crecimiento del producto, y donde las relaciones de poder no se tienen en cuenta.

Como ha señalado el Banco Mundial (2017), “la decisión sobre quiénes participan y quiénes no en una mesa de negociación donde se elaboran leyes y normas puede determinar la eficacia de las soluciones propuestas y políticas diseñadas. En el proceso de participación de la gobernanza intervienen tanto agentes formales (parlamentos, tribunales, organismos

intergubernamentales) como tradicionales (consejos de ancianos, curia) e informales (acuerdos bajo la mesa, redes de amiguismo, clientelismo)". Para que estos procesos de negociación de las políticas generen resultados en términos de desarrollo, el informe del Banco Mundial menciona tres cualidades que deben tener las normas que se dicten: *compromiso* para que sean creíbles en el tiempo; *coordinación* sobre la base de expectativas compartidas; y *cooperación* mediante mecanismos creíbles de recompensas y castigos que desincentiven las conductas oportunistas (egoístas) de forma que cada agente cumpla con su parte del trato. El "Estado de derecho" al que toda sociedad aspira sólo se logra cuando la sociedad percibe que las normas se aplican de forma impersonal y que, incluso el gobernante está sometido a ellas. Es decir, cuando el "imperio de la ley" es un principio compartido por todos los miembros de la sociedad.

El cambio político y social en términos de desarrollo depende, en esencia y en primer lugar, de los *incentivos* que encuentran los agentes para cumplir sus compromisos, facilitados por la división de poderes, la estructura de controles y balances y por la transparencia y acceso a la información por parte de los ciudadanos y los medios de comunicación social.

En segundo lugar, de las *preferencias* y *creencias* de los agentes sociales, pues es lo que condiciona sus posturas en la mesa de negociación del reparto del poder.

En tercer lugar, de la *legitimidad* –real y percibida por los agentes- de las normas aprobadas pues eso condiciona su cumplimiento e inducen a mayor o menor cooperación. Hay evidencias de que, como ya intuyó la DSI hace tiempo, la participación en el diseño de los acuerdos y normas sociales, conduce a los agentes a un mayor cumplimiento voluntario de esas normas (Banco Mundial 2017:4).

Dentro de este proceso de construcción de instituciones y normas de gobernanza para el desarrollo, Juan XXIII identificó en PT (136-141) que, al igual que el orden moral exige una autoridad pública para promover el bien común nacional, dado que habían surgido ya en 1963, nuevos problemas sociales que superaban la dimensión nacional (fundamentalmente la inseguridad nuclear), debía "por imposición del mismo orden moral", constituirse una *autoridad pública general*" (PT 137). Dicha autoridad debía tener vigencia en el mundo entero, disponer de los medios idóneos para promover el bien común universal, y constituirse con el consentimiento de todas las naciones (PT 138). También enfatizó que debía quedar sometida al principio de subsidiariedad (PT 140).

La propuesta no fue recogida ni llevada a cabo por la comunidad política internacional y casi olvidada, pero Benedicto XVI la ha vuelto a relanzar en CV 67. En ese texto, el

Pontífice concreta más la sugerencia de Juan XXIII en PT 145 (“que la Organización de las Naciones Unidas pueda ir acomodando cada vez mejor sus estructuras y medios a la amplitud y nobleza de sus objetivos”) y hace una referencia más explícita a una reforma de la ONU, a la necesidad de arquitectura económica y financiera internacional debidamente regulada por esa institución supranacional, de forma que el concepto de “familia de naciones” llegue a tener verdadera concreción institucional<sup>55</sup>. Los objetivos de la autoridad política supranacional que menciona Benedicto XVI son muy ambiciosos: i) gobernar la economía mundial; ii) lograr el desarme integral, la seguridad alimenticia y la paz; iii) garantizar la salvaguardia del ambiente y regular los flujos migratorios. Para lograr esos fines, debe: i) estar regulada por el derecho; ii) atenerse a los principios de subsidiariedad y solidaridad; iii) estar ordenada a la realización del bien común; iv) comprometerse en la realización del auténtico desarrollo integral inspirado en los principios de la caridad en la verdad; v) estar reconocida por todos; vi) gozar de poder efectivo para garantizar la seguridad y el cumplimiento de la justicia y los derechos.

El planteamiento parece ser tan general e idealista que, hasta la fecha, no se ha avanzado de forma significativa en esta sugerencia.

Francisco, en LS 175, se ha hecho eco de la brecha que existe entre la realidad de la gobernanza global, el debilitamiento de los poderes nacionales y “el mantenimiento de un sistema de gobernanza propio de épocas pasadas”. Solicita, en este contexto, madurar “instituciones internacionales más fuertes y eficazmente organizadas”, y reclama con urgencia “la presencia de una verdadera autoridad política mundial”.

No han sido solo algunos pontífices quienes recomiendan el surgimiento de instituciones supranacionales para la provisión de los “bienes comunes globales” (LS 174). Un ejemplo bastante avanzado en su constitución y funcionamiento es la Corte Penal Internacional, cuyo estatuto entró en vigor en julio de 2002<sup>56</sup>. Otras agencias supranacionales han sido sugeridas por ejemplo para la coordinación, administración y gestión de todos los fondos de ayuda oficial al desarrollo (Riddell 2007), o para eliminar los paraísos fiscales. El planteamiento de estas propuestas es más de cooperación entre los países (y de forma voluntaria) que de cesión de poder y soberanía, y aun así obtienen poco respaldo internacional.

---

<sup>55</sup> En esta materia, sigue siendo una referencia fundamental el discurso de despedida como Secretario General de Naciones Unidas de Kofi Anan: cf. Anan (2005).

<sup>56</sup> Cf. Su sitio web: <https://www.icc-cpi.int/> (Acceso el 10/02/2017).

Quien quizá ha planteado de forma más atrevida y sugerente el problema de la gobernanza global ha sido Rodrik (2011). Como muestra de forma gráfica el Anexo 5, la geopolítica global parece que tiene que elegir entre tres polos de desarrollo: aumentar los niveles de globalización, favorecer la continuidad de los Estados-nación o aumentar la participación y legitimidad del poder mediante políticas más democráticas. El orden mundial surgido de Bretton Woods, optó por privilegiar el par “Estados-nación y democracia” porque la globalización económica y comercial de la postguerra no había alcanzado los niveles actuales. Pero, en la actualidad, parece optarse por una gobernanza bajo el par “globalización y Estado-nación” a costa de la política democrática. Se gobierna así más de cara a los mercados (con la idolatría del dinero denunciada por Francisco y en EG 55-56) que a las demandas y dignidad de los ciudadanos en un proceso donde medidas tomadas en un momento, comprometen los márgenes de maniobra de varios gobiernos futuros dejando las elecciones democráticas en puros procesos formales, que tiene como consecuencia la desafección creciente de la ciudadanía. Se vuelve a ser súbditos, ya no de un rey, sino de un nuevo rey-dios, Mammón, que trasciende territorios y se autolegitima en ideologizadas “leyes del mercado” (Cf. PCJP 2011).

La propuesta pontificia de la autoridad política mundial parece apostar por más globalización con cesión de soberanía de los Estados-nación y, dependiendo de cómo se regulara la creación y participación en dicha autoridad, podría incrementar los niveles de democracia y legitimidad de la que carecen hoy día instituciones de Bretton Woods como el FMI o el Banco Mundial. El enfoque predominante en los estudios de Relaciones Internacionales no se centra en la reforma de la (¿obsoleta?) Naciones Unidas, sino que estudia los diversos multilateralismos que pueden defenderse en la “arena de negociaciones” políticas. Sanahuja (2013) identifica cuatro: i) el multilateralismo *hegemónico* de los Estados Unidos, que pretende asegurar su primacía y expandir sus valores, considerados universales y con alto contenido y origen religioso (no católico); ii) el multilateralismo *normativo* de la Unión Europea que ofrece la experiencia de su propio origen para construir una entidad supranacional basada en la paz, la reconciliación y el interés compartido (liderado por el intercambio comercial); iii) el multilateralismo *defensivo* del “Sur Global”, heredero del G-77, los no-alineados o el G24 del FMI dentro de la categoría de “emergentes en desarrollo”, que arrastra cierto victimismo, anti-imperialismo y nacionalismo reivindicativo, que suele traducirse en retórica antihegemónica, pero que pragmatiza cuando se concretan privilegios y ayudas económicas; y iv) el multilateralismo *reivindicativo* de los países emergentes, aquellos

del G-20 no europeos ni angloamericanos, protagonizado por el grupo de los BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica), que reivindica poder en los foros multilaterales (Consejo de Seguridad en NN.UU., ampliación de sus cuotas y votos en el FMI y Banco Mundial) y recurre a la cooperación Sur-Sur, con la que se elabora un discurso de solidaridad política con el Sur-global y la justicia de las relaciones internacionales, al tiempo que se deja atrás el estigma de *país pobre* manteniendo una prudente distancia del Norte global y siendo decisivos como “fijadores de agendas” y “jugadores con derecho a veto” en las relaciones internacionales (Sanahuja 2016)<sup>57</sup>.

Fuera de toda estructura de influencia y poder multilateral se encontrarían los *estados frágiles o fallidos*<sup>58</sup>.

Creemos que no hay renovación política ni multilateralismo eficaz para el desarrollo humano sostenible si no hay nuevas narrativas, nuevos “actos comunicativos” habermasianos, donde la Iglesia no tiene mucha experiencia de diálogo inter-pares, al haber vivido muchos siglos bajo el signo del “poder divino”. La promoción de sínodos y valoración de la doctrina y

---

<sup>57</sup> Los países emergentes y en general los de renta media, a pesar de que se enfrentan a sus “trampas institucionales” (CEPAL 2011; Agenor & Canuto 2012; Aiyar et al. 2013; Im & Rosenblat 2013; Tran 2013) se sintieron poco identificados con la Agenda del Milenio y los ODM y algunos de ellos han promovido foros alternativos de debate y normatividad “blanda” frente a la OCDE dentro del ECOSOC de Naciones Unidas (el *Development Cooperation Forum*). Pero los BRICS, en general, no lo han apoyado y han ido creando instrumentos alternativos de financiación como el *New Development Bank* (julio de 2014) para financiar infraestructuras (un tema ausente de la agenda de los ODM aunque ya incorporadas en los ODS), el *Contingency Reserve Agreement* para recibir financiación en casos de problemas coyunturales de balanza de pagos, el Banco Asiático de Inversión en Infraestructura que ha atraído a más de cincuenta Estados desarrollados como accionistas. China parece ser el país con más ímpetu en tratar de oponerse directa o indirectamente al multilateralismo hegemónico y normativo y a promover una política de desarrollo ajena a la retórica de lucha contra la pobreza y respeto a los derechos humanos o cláusulas democráticas por igual, centrándose en préstamos reembolsables en los países con abundantes recursos naturales que le sirvan como proveedores (Domínguez 2012, 2015).

<sup>58</sup> Un Estado fallido se caracteriza por un fracaso social, político, y económico, por tener un gobierno tan débil o ineficaz, que tiene poco control sobre vastas regiones de su territorio, no provee ni puede proveer servicios básicos, presenta altos niveles de corrupción y de criminalidad, refugiados y desplazados, así como una marcada degradación económica. Son Estados sin gobierno, muy dependientes de la ayuda exterior y también de los intereses de otros que les sostienen, con armas, narcotráfico, financiación ilegal, etc. Hasta 2013 hacía listado el Global Policy Forum <https://www.globalpolicy.org/nations-a-states/failed-states.html>. Desde 2015 realiza la selección el think tank *Fund for Peace* y la publica Foreign Policy. El listado de 2015 puede verse en <http://library.fundforpeace.org/fsi> (Accedido el 10/02/2017). Los parámetros utilizados para elaborar el índice de Estados Fallidos en 2016 son: i) Pérdida de control físico del territorio, o del monopolio en el uso legítimo de la fuerza; ii) Erosión de la autoridad legítima en la toma de decisiones; iii) Incapacidad para suministrar servicios básicos; iv) Incapacidad para interactuar con otros Estados, como miembro pleno de la comunidad internacional. En 2015 fueron clasificados en situación de “alerta muy alta”: Sudán del Sur, Sudán, Somalia y República Centro Africana y otros 12 en “alerta alta”: R.D. Congo, Chad, Yemen, Siria, Afganistán, Guinea, Haití, Irak, Pakistán, Nigeria, Costa de Marfil y Zimbabwe. Por su parte, la OECD realiza otro listado en el que recoge hasta 50 países considerados estados frágiles. Se estima que en los 50 Estados frágiles listados por la OCDE viven el 43% de los pobres extremos (en 2015), y que para 2030 podrían suponer el 62% (OECD 2015). En contraste, la ayuda al desarrollo recibida por esos países está muy concentrada en unos pocos (el 22% se lo llevó Irak y Afganistán) y sectorialmente muy dispersa (solo el 3% se destinó a acceso a la justicia, el 4% a fortalecer los sistemas de legitimidad del poder y 1,4% a reforma de la seguridad, según OECD 2015b).



margen de maniobra de las Iglesias locales y particulares puede ser una fuente de buena práctica de los principios sostenidos por la DSI, y aplicarlos tanto “ad intra”, como “ad extra” en la relaciones diplomáticas vaticanas<sup>59</sup>.

#### 2.4. Conclusiones del capítulo.

El capítulo ha querido mostrar la aportación de la DSI a la dimensión política del desarrollo. Para ello ha resaltado cómo la Iglesia defiende una complementariedad de los agentes sociales: el Estado, las asociaciones de la sociedad civil y el mercado<sup>60</sup>. El papel propio de la Iglesia, será el de “despertar las fuerzas espirituales” (DCE 28) en todos los agentes sociales para que cada uno contribuya en su medida al logro de ese bien común. Este “despertar” puede ejercerse de forma tanto organizada (ONGs), como espontánea (movimientos civiles, campañas reivindicativas, manifestaciones de protesta, etc.) y es propio de la sociedad civil poniendo en práctica el principio de participación de la DSI. Entendemos que las “fuerzas espirituales” incluyen las fuerzas éticas de toda persona y grupo social, y las trascendentes, además de las religiosas.

Tras resumir cuál es el enfoque que cada escuela de desarrollo identificada por Hidalgo (2011a) concede a la dimensión política, se han resaltado 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 una profunda experiencia de Dios como *Abbá*, tal como hizo Jesús de Nazaret.

En segundo lugar, el énfasis puesto en los principios de subsidiariedad, participación, solidaridad y bien común que conforman un modelo social donde caben todos los partidos políticos. La Iglesia no se identifica con ninguno, pero rechaza las ideologías que no respetan esos principios y ponen “en jaque” a la dignidad humana. Esta concepción orgánica de la sociedad acerca la postura de la Iglesia al enfoque de las capacidades (Sen 2000, 2013; Nussbaum 2011; Alkire 2016), al Enfoque Basado en Derechos Humanos y a ciertos aspectos de la escuela neoinstitucionalista. La Iglesia puede y debe aplicarse ella misma esos principios “ad intra”, inspirándose en la Trinidad como fuente teológica dogmática y moral y practicando una “autoridad” jerárquica que se hace servicio.

Por último, se ha hecho referencia a la propuesta de creación de una autoridad política mundial que sea capaz de gestionar la compleja gobernanza global actual y trate de mejorar el

---

<sup>59</sup> Cf. los sínodos y posteriores exhortaciones de Juan Pablo II, *Ecclesia in Africa* 1995; *Ecclesia in America* 1999; *Ecclesia in Asia* 1999; *Ecclesia in Oceania* 2001; *Ecclesia in Europa* 2003.

<sup>60</sup> En la actualidad, quizá habría que considerar a los empresas transnacionales como un grupo más, dada la gran capacidad de presión e incidencia política que tienen en los foros internacionales de desarrollo.

acceso a los “bienes comunes globales” (LS 174) que todos los pueblos necesitan, especialmente los más atrasados y empobrecidos, que suelen quedar excluidos de la “arena de negociación” donde se diseñan las políticas mundiales. La Iglesia podría desempeñar un valioso papel de multilateralismo *moral* sobre la base de una constante y amplia “estructura de escucha” de los diferentes grupos de interés y hacer valer la voz de los más pobres y desfavorecidos en los foros internacionales donde tiene representación como miembro invitado<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Un ejemplo de este “multilateralismo moral” podría ser el prestar apoyo a propuestas como las presentadas en el proceso de la configuración de la Agenda 2030 por las organizaciones de la sociedad civil a través de la *Red de Soluciones para el Desarrollo Sostenible* (2013), y la *United Nations Global Compact* por parte de las empresas, en aquellos puntos donde se cumplen los principios de la DSI.

### CAPÍTULO 3. LA DIMENSIÓN ECONÓMICA DEL DESARROLLO.

Tradicionalmente, la dimensión económica del desarrollo humano ha sido sobre la que más hincapié se ha hecho, el ser la fuente primaria de ingresos que permiten satisfacer las necesidades más básicas y no ser pobre. Durante mucho tiempo (especialmente desde el fin de la II Guerra Mundial hasta la segunda mitad de la década de los ochenta) el desarrollo fue identificado con el crecimiento económico de los países y medido a través del ingreso por habitante de los países. El “enfoque de las capacidades” y del “desarrollo humano”, influyó decisivamente desde 1990 en ampliar el enfoque y concepto de desarrollo y hacerlo, al incluir los valores asociados al bienestar, más integral y menos economicista.

Es claro que la economía mundial ha evolucionado sobremanera desde el final del siglo XIX cuando apareció la RN. La historia económica muestra cómo desde 1850, comienza una gran divergencia en la economía mundial por el mayor ritmo de crecimiento de las economías occidentales (Europa, Estados Unidos, Canadá y Australia)<sup>62</sup>. Esa divergencia, conocida como la primera ola globalizadora, termina con el estallido de la I Guerra Mundial. La Gran Depresión de 1929 supondrá un periodo de dificultades y el motivo por el que surja la economía keynesiana (Keynes, 1936). El comercio internacional sufre las tendencias proteccionistas en el periodo de entreguerras por las devaluaciones competitivas para “empobrecer al vecino”. Tras el final de la II Guerra Mundial y hasta la crisis energética de 1973, los países vencedores, liderados por Estados Unidos a través de Roosevelt y del “Plan White”, configuran un orden económico mundial en Bretton Woods en 1944<sup>63</sup> y crean la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) el 30 de septiembre de 1961. Tanto el bloque capitalista occidental como el soviético, experimentan tasas de crecimiento económico nunca antes conocidas, elevación de la esperanza de vida, generalización de la educación básica, industrialización, migraciones y expansión del comercio internacional, en lo que se conoce como la segunda ola globalizadora (Collier & Dollar 2001). En ese mismo periodo, muchos países, especialmente en África Subsahariana, obtienen su independencia política por el proceso descolonizador.

Los datos ofrecidos por Maddison (2001) muestran que la economía mundial apenas creció durante el primer milenio, pero Europa Occidental duplicó el ingreso por persona entre

---

<sup>62</sup> Cf. Maddison (2001) que aporta los datos. Esta divergencia, pero con una tendencia también creciente en todas las regiones del mundo, ha sido identificada para el desarrollo humano por Prados de la Escosura (2010, 2013, 2014, 2015).

<sup>63</sup> Para el desarrollo e importancia de este acontecimiento: cf. Steil (2016). También fue determinante para el concepto de desarrollo la Declaración Truman el 20 de enero de 1949: cf. Tezanos (2013:14-15).

los años 1000-1850 y, desde entonces, el crecimiento ha sido exponencial. China, sin embargo, sólo experimenta un avance acelerado desde mediados del siglo XX (cf. Anexo 6).

Desde 1960, fecha en la que la disponibilidad de datos es mayor, las economías de la OCDE han seguido creciendo a buen ritmo (6,3% acumulativo anual), frente al 4,1% de los países menos avanzados. El promedio mundial fue del 5,9%. La región con mayor crecimiento ha sido Asia-Pacífico (por el crecimiento de China) con el 8,3% y la menor América Latina con un 3,5%. Dentro de estas tendencias generales, hay notables variaciones en las regiones y décadas, así como notables ralentizaciones en las etapas de crisis financieras y económicas (1982 por la deuda externa mexicana y de otros países, la asiática en 1997, en 1999 por el hundimiento en bolsa de las empresas tecnológicas en EE.UU. y, durante 2008-2014, en EE. UU. y Europa en lo que se conoce como la Gran Recesión).

La DSI ha tenido que ir evolucionando y analizando esos cambios económicos y cada encíclica debe interpretarse dentro del contexto general de su tiempo. Una consecuencia clara de este dinamismo es que no deba identificarse una sola práctica o experiencia económica orientada en los principios de la DSI como la única opción que represente la doctrina de la escuela católica.

Hoy parece innegable que la gran “cosa nueva” es la “globalización selectiva” (Camacho 2014e) y los cambios tan acelerados que se producen. Por mencionar algunos de los más importantes en la actualidad, pueden mencionarse la emergencia de países que cada vez influyen más en el comercio y crecimiento económico mundiales (los miembros del G-20; China, India, Rusia, Brasil y Sudáfrica conocidos como los BRICS pero también otros como los CIVETS)<sup>64</sup>; la revolución digital que condiciona las formas de pensar y relacionarse; las desigualdades de riqueza e ingreso dentro y entre los países; la denominada “inseguridad humana”, con el terrorismo internacional y los Estados frágiles; las diversas formas de economía colaborativa; los instrumentos de financiación internacional que mezclan fondos públicos y privados (*blending*); el cambio climático y otros “bienes comunes globales” (LS 174) que no son satisfechos. Esta situación ha conducido a la elaboración de la Agenda 2030 de Desarrollo Sostenible y de los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible, que son el trasfondo compartido desde donde el desarrollo humano puede mirarse para dirimir si avanza, se estanca o retrocede.

---

<sup>64</sup> Los CIVETS son Colombia, Indonesia, Vietnam, Egipto, Turquía y Sudáfrica, identificados por la Economist Intelligence Unit en 2009 como la segunda generación de emergentes. El peso de los países desarrollados en la economía mundial es cada vez menor. Si representó el 54% de la producción económica mundial en 2004, sólo fue del 43% en 2014 (PNUD 2015:16).

Una vez enmarcada la dimensión económica del desarrollo, conviene resumir brevemente cómo afronta cada escuela de desarrollo identificada por Hidalgo esta dimensión.

### 3.1. El rol de la economía en las escuelas de desarrollo.

Las escuelas de desarrollo expuestas por Hidalgo (2011a) han sido identificadas desde la Economía Política del Desarrollo. Aunque los Estudios de Desarrollo no se abordan exclusivamente desde la Economía, el enfoque de esta disciplina ha sido el prevalente. Antes de presentar las especificidades de la escuela católica, es conveniente hacer una presentación sintética del enfoque económico de cada una de las otras escuelas<sup>65</sup>.

Para la escuela de la *modernización* el subdesarrollo es un problema de atraso económico, dado que los países no han logrado un crecimiento sostenido que les lleve a la fase del despegue (Rostow 1951). Una de las causas fundamentales del bajo crecimiento es caer en círculos viciosos (Nurkse 1973) que les impiden aumentar su nivel de ahorro interno. Para superar esta limitación, pueden acudir al endeudamiento, la ayuda (Rosenstein-Rodan 1961), la inversión directa extranjera o las remesas de emigrantes, pero -una vez obtenida la financiación necesaria- deben afrontar el gran cambio estructural que supone la industrialización (Rosenstein-Rodan 1943). La mejor manera de conducirlo será mediante una planificación indicativa que conduzca al crecimiento autosostenido<sup>66</sup>. Su concepción económica es ortodoxa (neoclásica) y su antropología, materialista, en el sentido de considerar al hombre como un agente económico racional que trata de maximizar su utilidad (González Fabre 2005).

La escuela *estructuralista* fue la primera en enfocar la Economía del Desarrollo de forma heterodoxa y en oponerse al comercio internacional liberalizado<sup>67</sup>. El deterioro de los términos de intercambio entre las exportaciones de materias primas -sometidas a precios volátiles a corto plazo y decrecientes a largo plazo- y las importaciones de manufacturas, llevaba a los países en desarrollo a un crecimiento empobrecedor y dependiente<sup>68</sup>. La solución

---

<sup>65</sup> En el Anexo 8 se ofrece una clasificación de los principales autores de cada escuela.

<sup>66</sup> Una ampliación y revisión de estas posturas con participación directa de los “pioneros del desarrollo”, se encuentra en Meiers & Seers (1984) y Bustelo (1998).

<sup>67</sup> Para un análisis del pensamiento económico en torno al comercio véase Schwartz (2001). Una defensa de la teoría de la dependencia actualizada se encuentra en Martínez Peinado (2012).

<sup>68</sup> Pablo VI acepta, de alguna manera, este diagnóstico en PP 57 quizá en un tema sobre el que el Magisterio no debiera pronunciarse tan a favor al ser una cuestión opinable y técnica (Irrazábal 2011, 2016; Zanotti 2016). Benedicto XVI ha mantenido una postura pro-comercio internacional: “Conviene recordar también que, en el campo económico, la ayuda principal que necesitan los países en vías de desarrollo es permitir y favorecer cada vez más el ingreso de sus productos en los mercados internacionales, posibilitando así su plena participación en la vida económica internacional” (CV 58). La teoría de la dependencia está en la base de algunas teologías de la

propuesta por Prebisch (1950) y Singer (1950, 1962, 1975) consistirá en una industrialización sustitutiva de importaciones, planificada por el Estado<sup>69</sup>. La protección de la industria naciente -ya promovida por List (1841)- sería, en un principio, transitoria y limitada para no perder la referencia de la competencia internacional en precios y gustos. Los economistas de la CEPAL elaboraron el modelo centro-periferia y promovieron la integración regional como defensa a la liberalización comercial (CEPAL 1959). La escuela estructuralista tuvo una versión neomarxista que defendió la imposibilidad del desarrollo dentro de un sistema capitalista. Una versión renovada en la década de los '90 fue el neoestructuralismo que explicó el subdesarrollo como la imposibilidad de lograr el cambio estructural por la vía de las exportaciones no tradicionales, ante la indisposición de la tecnología avanzada requerida. La antropología de esta escuela, es materialista y algo determinista. El hombre es un elemento más del sistema capitalista de producción que no tiene mucho margen para salirse del puesto o la clase social en la que nace, ya que la reproducción del capital y el comercio internacional tienden a mantener las desigualdades económicas y sociales.

La escuela *neomarxista* profundiza la visión estructuralista y la radicaliza. El subdesarrollo es fruto de la explotación que sufren los países atrasados y empobrecidos a través de la extracción de su excedente, tanto por parte de las elites nacionales como de los países imperialistas exteriores (Sweezy 1942, Baran 1957, Emmanuel 1969). La única vía de avance es la revolución popular y la instauración del comunismo bajo una economía de planificación central. Su antropología es materialista, mecanicista (CA 13) y considera al hombre como un ser de necesidades materiales que el sistema colectivista logrará satisfacer para todos, bajo una igualdad tal, que nadie pase necesidad (Vara 2012). En esta escuela queda bastante diluida la responsabilidad personal que ninguna estructura puede garantizar ni sustituir (CV 17). Es probable que partes del análisis y la crítica marxista sean acertados y sigan vigentes en esta etapa de globalización (CV 42), pero quizá falla en proponer alternativas compatibles con una visión del hombre integral y trascendente como la que sostiene la católica<sup>70</sup>.

---

liberación, siendo éstas objeto de crítica por carecer de conocimientos económicos por Novak (1991) y Ríos de Rodríguez (2012). Recientes estimaciones sobre 25 materias primas confirman la alta volatilidad, acelerada recientemente, sobre todo cuando se consideran los “saltos estructurales” (“*structural breaks*”) en el muy largo plazo (Arezki et al. 2013; Erten & Ocampo 2012).

<sup>69</sup> Esta estrategia mostró buenos resultados en América Latina en la década de los sesenta, pero no a partir de la crisis del precio de las materias primas de 1973 (World Bank 1993; Alonso y Garcimartin 2005; Rodrik 2011; McMillan & Rodrik 2011; McMillan et al. 2014).

<sup>70</sup> En la CA se señalan tres errores del marxismo: su antropología (CA 13, 17, 25); el ateísmo (CA 13c, 24d); y la lucha de clases (CA 14). En el ámbito más económico de la experiencia soviética, puede añadirse la instauración de un sistema de control burocrático que esterilizó toda iniciativa y creatividad: cf. Camacho (1991:599-601).

El enfoque de la escuela *neoliberal* es contrario al neomarxista<sup>71</sup>. Tras los primeros fracasos de la escuela de la modernización en la década de los cuarenta y cincuenta, los economistas neoliberales tomaron el relevo de la explicación del subdesarrollo como el inadecuado funcionamiento del mercado debido a las distorsiones que generaba la excesiva intervención del Estado. Sin liberalización interna y externa que permitieran a los precios informar de forma transparente de la demanda efectiva, los empresarios no tomaban buenas decisiones y no aprovechaban las ventajas comparativas que la abundancia de factores productivos en cada país le otorgaba (Ricardo 1817, Heckscher-Ohlin 1933, Leontief 1953). El resultado era una ineficiencia subsanable con la liberalización y desregulación y con la integración económico-comercial (Balassa 1964, Viner 1950, Meade 1955, Corden 1972)<sup>72</sup>. La antropología subyacente es la heredada de la propuesta por Adam Smith (1776) de la tendencia natural del hombre al intercambio sobre la base de la búsqueda del interés propio. Pero el mercado necesita de la confianza recíproca para funcionar como distribuidor eficiente de los recursos (CV 35). Cuando se quiebra, el mercado colapsa como ha mostrado la reciente crisis financiera de 2008.

Sobre la escuela *neoinstitucionalista* ya hemos comentado, en el capítulo anterior, que concibe el subdesarrollo como resultado de un inadecuado marco institucional y legal que desincentiva la innovación y mantiene una ineficiencia económica al servicio de las elites políticas dominantes que buscan mantener sus privilegios y sus capturas de rentas (Acemoglu & Robinson 2012). Las instituciones económicas pueden influir en las políticas para promover cambios hacia mejores equilibrios sociales de poder y ganancias económicas, pero a menudo no es posible debido a la falta de voluntad política, el clientelismo y la falta de coordinación para la acción colectiva por parte de los miembros más débiles de la sociedad. De alguna manera, su antropología es pesimista en cuanto a que los hombres son

---

<sup>71</sup> Merece la pena reproducir el juicio moral extremadamente matizado que realiza Menéndez Ureña (1982:156) sobre los sistemas capitalista-liberal y planificador central-marxista: “la opción por un orden económico marxista no se puede prohibir ni se debe desaconsejar *por razones estrictamente teológicas*, como es por ejemplo, el recurso al ateísmo marxista... mientras que, por otro lado, es un error identificar la obtención del beneficio empresarial en una economía de libre mercado con una determinada *perversión moral* (*egoísmo* en su sentido perverso)”. Para Belda (1982), por el contrario, el capitalismo resulta “éticamente irrecuperable” pues, aunque ha permitido a los trabajadores “tener más”, no les ha ayudado a “ser más”, pero no aporta prueba alguna sobre ello. Sobre el colectivismo estatal, también lo considera rechazable, sobre la base de la separación entre capital y trabajo, y la subordinación del trabajo al capital público, en la línea de Juan Pablo II en la LE. Ambos sistemas son, en el fondo, materialistas al no priorizar a la persona, tanto trabajadora como emprendedora, persona intrínsecamente digna, frente a las “cosas” y “medios de producción” producidos por el hombre, que sólo ofrecen utilidad material.

<sup>72</sup> Una profundización teórica de estas propuestas se encuentran en Maesso (2011) y la evolución del pensamiento económico sobre el comercio como palanca de desarrollo en Schwartz (2001) y Banco Mundial (1993).

competidores entre sí, más que cooperadores para el logro de un bien común superior. Una debilidad respecto al modelo católico será que el desarrollo integral no se garantiza sólo con instituciones, sino con una verdadera visión de la persona (CV 11).

La escuela *islamista* concibe el subdesarrollo como fruto del alejamiento de los hombres de las normas del Corán. Con la islamización del Estado y la reagrupación de la comunidad musulmana en un moderno califato se conseguirá el desarrollo (Hidalgo 2011b). En ese proceso, juegan un papel importante las finanzas islámicas. Aunque su antropología es trascendente, parece estar muy condicionada a la letra del Corán y a su obediencia (Hidalgo 2011a).

Por último, los múltiples enfoques de la escuela *alternativa* parecen proponer una antropología más rica y cercana a la cristiana. Al poner la vida humana en el centro del desarrollo y considerar el crecimiento económico como un medio y no un fin, el enfoque de las capacidades y el del desarrollo humano enfatizan que la vida humana es mucho más amplia que sus necesidades materiales. Su antropología es “optimista”, en el sentido de que las libertades sucesivas del hombre le conducen a un mayor desarrollo humano. Además de lo material, lo importante es poder acceder, usar de medios y ampliar las oportunidades que aparecen para lograr mayores capacidades tanto políticas (como la participación), como sociales (igualdades entre los sexos por ejemplo). Los enfoques más radicales de lo alternativo, como el postdesarrollo (Rahnema & Bawtree 1997; Escobar 1996, 2005; Sachs 1992; Esteva & Prakash 1999; Rist 2002) y la altermundialización (Nyerere et al. 1991), enfatizan más la denuncia del sistema capitalista y el uso manipulador que los países occidentales hacen del término desarrollo. Por ello promueven el cambio político y un nuevo orden económico internacional, una regulación de los mercados -sobre todo del financiero- y una fuerte intervención del Estado que contrapesa las dinámicas inequitativas de la globalización con sistemas amplios de redistribución y protección social. Por su parte, los enfoques del decrecimiento y del desarrollo sostenible, resaltan los efectos que la sobreexplotación económica tiene sobre los ecosistemas y reorienta la actividad económica hacia la economía ecológica, ambiental, feminista o el ecodesarrollo. En algunas de estas corrientes, el hombre parece ser un miembro más del ecosistema biofísico y no el ser racional que está vocacionado a cuidar, hacer crecer y señorear la creación del universo material, de forma sostenible e intergeneracionalmente solidaria. Si algunos medios son coincidentes, la antropología de fondo no es coincidente.



En suma, cada escuela orienta la economía de una forma diferente, sobre la base de su concepción del hombre. Es precisamente la antropología católica la que permite aportar enfoques diferenciales y orientaciones originales, si bien sin entrar nunca en las propuestas técnicas concretas de cada mercado. No debe esperarse una economía propia a modo de “tercera vía” entre capitalismo y colectivismo. No hay una “teoría economía católica” que, como lo hizo en su tiempo la keynesiana, revolucione toda la doctrina y solucione el subdesarrollo con unas recetas universales. Como exponemos a continuación, la revelación y el pensamiento durante siglos sobre qué es el hombre a partir del mensaje de Jesucristo, verdadero hombre y verdadero Dios, permite a la DSI hacer aportaciones de calado que orientan la actividad económica. Una clave esencial es que la economía debe estar sometida a la verdad moral del hombre (CV 1; Camacho 2010, 2014e), a una dinámica y prudente ponderación de principios, valores, normas, consecuencias, intenciones, circunstancias y hechos, tal como se expuso en el capítulo 1. El desarrollo no es sólo una cuestión técnica que la Iglesia debe respetar en virtud de la autonomía de la realidad económica (GS 36), sino que, si el verdadero desarrollo es humano y vocacionado, no pueden ignorarse las “dimensiones intelectual, moral, espiritual y religiosa” (GS 64), además de que sea “incapaz de darse su significado último por sí mismo” (CV 16).

### 3.2. La doctrina de la Iglesia sobre la dimensión económica del desarrollo.

El objetivo de esta sección es destacar algunas de las principales características que enmarcan la concepción económica del desarrollo conforme a la DSI. Sin pretensión de exhaustividad hemos escogido las siguientes seis, dejando para la sección siguiente, otras que nos parecen más diferenciales y actuales respecto a las otras escuelas de desarrollo.

1) La primera característica de la DSI en materia económica, puede ser su énfasis en que *debe estar ligada con la Ética*<sup>73</sup>. Según QA 88, sus principios rectores deben ser la justicia social y la caridad social y no la libre concurrencia de las fuerzas [del mercado] ni la lucha de clases; PP 86 exhorta a que el desarrollo auténtico consista en una “economía al servicio del hombre”<sup>74</sup>; debe estar “al servicio de la persona y ser fuente de fraternidad y signo de la Providencia divina” (OA 46 y PP 86); “la economía tiene necesidad de la ética para su correcto funcionamiento, no de una ética cualquiera, sino de una ética amiga de las

---

<sup>73</sup> Alkire (2009) presenta a A.K. Sen como un ejemplo de economista que logra unir la Ética y la Ingeniería (en el sentido del cálculo econométrico y el análisis del bienestar).

<sup>74</sup> Y lo hace citando al economista Colin Clark, uno de los pioneros del desarrollo, y su obra de 1960 *The conditions of economic progress*, siendo el único no teólogo citado en el texto.

personas” (CV 45); “toda decisión económica tiene consecuencias de carácter moral” (CV 37).

2) Una segunda característica es que parte de *una antropología que concibe al hombre como imagen de Dios*, por tanto no un individuo maximizador –como la escuela neoclásica– sino *una persona*. Esto implica una dignidad intrínseca –nunca puede ser tratado como medio, sino siempre como fin–, ser sujeto de derechos y ser una “unidad totalizante” (Donum Vitae 3) de cuerpo, alma y espíritu<sup>75</sup>. La DSI afirma que “el hombre es autor, centro y fin de la actividad económica productiva” (GS 63). Este punto de partida hace que la Economía, como ciencia, quede alejada de otras concepciones centradas en el *homo oeconomicus* o en una excesiva matematización de las actividades e intercambios, incluidos los financieros, de malas consecuencias éticas y económicas (Rubio de Urquía et al. 2005; González Fabre 2005; Santacoloma & Aguado 2011)<sup>76</sup>. No será hasta principios de la década de los ochenta cuando la crítica al mecanicismo keynesiano de Lucas y Sargent (1979), ponga de nuevo a las personas en el ámbito de estudio de la macroeconomía y se creen los “microfundamentos” de los modelos agregados de consumo, ahorro, inversión y trabajo (Cochrane 2014). Será la mayor o menor atención al sujeto real, lo que termine explicando los aciertos y errores de la economía; una ciencia “lúgubre” –como la llamó Carlyle– hoy en entredicho (Rodrik 2016). Esta falta de humanismo en los modelos económicos y la miopía que provoca la falta de realismo de los supuestos (mientras pudieran predecir algunas variables macroeconómicas como defendió Friedman 1953), ha quedado resaltada en los análisis de la reciente crisis financiera (o Gran Recesión)<sup>77</sup>. En el campo propio de los Estudios del Desarrollo, ha sido el

---

<sup>75</sup> Cf. Amo (2004). Esta tríada se mantiene tanto en la tradición israelita del hombre como *basar, nephes y ruah*, como en la griega con *soma, psiche y pneuma* (Green 2008).

<sup>76</sup> En palabras de González Fabre (2005:276): “El marco utilitarista primitivo que usa la Economía neoclásica resulta muy estrecho,...: no reconoce bienes propios de la sociedad sino sólo de los individuos, no sabe establecer órdenes lexicográficos de los valores, resulta demasiado limitado en su comprensión de la cultura y la moralidad, su concepto de política es corto frente a la complejidad de las tradiciones humanas de gobierno, carece de concepto de justicia, de manera que su óptimo distributivo resulta cuasi-irrelevante”. Una de las consecuencias más graves de este hecho, es un deslumbrado uso de las matemáticas para parecer ciencia y un insuficiente razonamiento sobre la teoría del valor (hasta la propuesta de Menger y los autores de la escuela austriaca): cf. Cachanovsky 1984, 1985, 1986, 1994, 1995.

<sup>77</sup> En palabras del economista Rodrik (2016:166-167), “los economistas sufrieron de un exceso de confianza en sus modelos preferidos del momento (...) olvidándose totalmente del resto de los modelos. Se hizo demasiado caso a E. Fama y demasiado poco a R. Schiller. Puede que la parte económica fuese correcta, pero es evidente que había serios problemas con los ámbitos de la psicología y la sociología”. Las referencias básicas de lo mencionado aquí son Schiller (2005) y Fama (1970). Curiosamente ambos –a pesar de mantener posturas opuestas– recibieron el Nobel de economía en 2013, junto a Hans Peter Hansen. Además de Schiller, pocos economistas pudieron sospechar de la crisis. Algunos de ellos fueron Rajan (2005, 2008) o Roubini. El análisis de la crisis desde el punto de vista de la DSI puede consultarse en Pontificio Consejo Justicia y Paz (2011).

paradigma del Desarrollo Humano quien ha reivindicado que “la verdadera riqueza de los países está en la las vidas humanas” (PNUD 2015:iii).

3) Una tercera característica es la forma de concebir *la producción*. A diferencia de la microeconomía “académica”, “la finalidad fundamental de la producción no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre integral” (La Solemnité 16; GS 64). A ese fin contribuyen tanto el Estado como el mercado. El Estado, que nunca debe coartar la libre iniciativa (MM 55), es siempre reconocido como el necesario regulador y garante del bien común. Tanto QA como MM emplean cinco verbos referidos al Estado: “fomentar, estimular, ordenar, suplir y complementar” (Gutiérrez García 2010:370). Por su parte, la libre iniciativa es siempre defendida y su conculcación es considerada como uno de los errores fundamentales del colectivismo marxista (CA 24).

Bajo la perspectiva de la DSI, cuatro son las preguntas esenciales a abordar en la producción (Cuadrón 1993; HOAC 2015:cap.10).

- i) *Para qué* debe producirse queda respondida con las necesidades humanas en sentido integral (material, cultural, moral y espiritual) y jerarquizadas pues las espirituales y morales son superiores a las materiales (MM 175-171), y teniendo conciencia de que hay fines que son un “escándalo intolerable” (PP53)<sup>78</sup> quedan descartadas las propuestas de maximización de todo aquello que pueda venderse o pagarse, la ostentación, el derroche, el armamentismo...
- ii) En segundo lugar, *qué* producir viene dado por lo necesario, sin que medie ningún fin de maximizar y sea suficiente para que todos dispongan de lo necesario y un mínimo de justicia ya que “lo superfluo de los países ricos debe servir a los países pobres” (PP 49).
- iii) En tercer lugar, *cómo* producir viene dado por cinco rasgos: i) mediante una tecnología al servicio de la persona, que no sustituye al hombre (pero sí ahorra trabajo, pues no se está contra el progreso al modo ludita)<sup>79</sup>; ii) una organización productiva centrada en la persona donde prima el trabajador sobre el beneficio (SRS 35); iii) una primacía del

---

<sup>78</sup> “Cuando tantos pueblos tienen hambre, cuando tantos hogares sufren miseria, cuando tantos hombres viven sumergidos en la ignorancia, cuando aún quedan por construir tantas escuelas, hospitales, viviendas dignas de este nombre, todo *derroche* público o privado, gasto de *ostentación* nacional o personal, toda carrera de *armamentos* se convierte en un escándalo intolerable” (PP 53). La cursiva es nuestra.

<sup>79</sup> Podría parecer que LE 5 al expresar que “cuando la mecanización del trabajo ‘suplanta’ al hombre, quitándole toda satisfacción personal y el estímulo a la creatividad y responsabilidad, cuando quita el puesto de trabajo a muchos trabajadores antes ocupados, o cuando mediante la exaltación de la máquina reduce al hombre a ser su esclavo”, se esté en contra del progreso técnico, pero esto es un error, pues lo que se critica es la subordinación del sujeto (la persona digna en sí misma) y la actividad donde él se realiza como persona (trabajo subjetivo) al proceso productivo que lo degrada. Hay siempre una prioridad del factor trabajo (por ser el trabajador persona y fin en sí) sobre la tecnología, que es un medio para transformar la materia y naturaleza con el fin de satisfacer necesidades humanas.

trabajo sobre el capital (LE 12); iv) un modo ecológico y sostenible de transformar la naturaleza (LS); y v) un régimen de propiedad sujeto al destino universal de los bienes (GS 69; PP 23; LE 14; SRS 9, 42; CA 6, 30). En suma, se produce dando primacía al hombre sobre la ciencia y la técnica, sobre el resto de los bienes naturales y sobre la propiedad, y promoviendo la participación ciudadana en la actividad económica general y en particular, del trabajador en las decisiones de la empresa (Cuadrón 1993:410).

iv) En cuarto lugar, para quién producir se responde para el bien común por encima de los intereses particulares, la eficiencia no reñida con la equidad, una rentabilidad responsable que hace primar el ser sobre el tener (PP 49) y un consumo responsable, informado sobre las condiciones en que ha sido producido ya que “comprar es siempre un acto moral no sólo económico” (CV 66 y véase Lluch 2010, 2014) donde no cabe ni la codicia (PP 18) ni la avaricia (PP 19).

4) Una cuarta característica económica de la DSI es su concepción de la *técnica*. Esta no se concibe como el factor de producción que actúa como el motor del crecimiento económico a través de la innovación competitiva, sino únicamente una solución parcial al problema del subdesarrollo. Benedicto XVI utiliza la expresión “tecnificación del desarrollo” (CV 71) y Francisco, “paradigma tecnocrático” (LS 101, 106-111) para criticar una concepción del desarrollo abandonada al análisis de cuestiones técnicas y de políticas económicas, sin reparar en los sujetos que las protagonizan<sup>80</sup>. La DSI ha reconocido el papel positivo del progreso técnico en numerosas ocasiones<sup>81</sup> (GS 53; MM 163-165; “factor fundamental de progreso” LE 5) pero también ha advertido de las consecuencias negativas de su absolutización: “*rebajar las culturas a la dimensión tecnológica, aunque puede favorecer la obtención de beneficios a corto plazo, a la larga obstaculiza el enriquecimiento mutuo y las dinámicas de colaboración*” (CV 32). Las fuentes de la DSI han ido expresando la misma idea con diversas expresiones: “espíritu técnico” (Pío XII), “espíritu economicista” (GS 63), “nuevo positivismo” (Pablo VI en OA 29), “tecnocracia” (Pablo VI en PP 34), “civilización

---

<sup>80</sup> “El desarrollo de los pueblos es considerado con frecuencia como un problema de ingeniería financiera, de apertura de mercados, de bajadas de impuestos, de inversiones productivas, de reformas institucionales, en definitiva, como una cuestión exclusivamente técnica. Sin duda, todos estos ámbitos tienen un papel muy importante, pero deberíamos preguntarnos por qué las decisiones de tipo técnico han funcionado hasta ahora sólo en parte” (CV 71).

<sup>81</sup> El tema de la tecnología no aparece de forma monográfica en los manuales al uso de DSI y cuando lo hace está más relacionado con la bioética que con la economía. Por el contrario, en la literatura del crecimiento económico, sobre todo desde los años '80 con las teorías del crecimiento endógeno, ocupa un lugar preeminente. Puede verse Sols Lucia (2014) para una revisión de las fuentes.

unilateralmente materialista” (Juan Pablo II en LE 7), “antropocentrismo desviado” (Francisco en LS 69, 118, 119, 122) o “exaltación tecnocrática” (LS 118). La idea común consiste en sustituir la persona que “señorea” o “custodia” (CV 69) la naturaleza física y biológica por el conocimiento técnico, esperando que sea éste, y su dinamismo, quien traiga el desarrollo. Pero el peligro consiste en subvertir los medios (técnica) por los fines (desarrollo integral de la persona). Olvidar que “en la técnica se manifiesta el dominio del espíritu sobre la materia” (Sols 2014:397). La tecnología permite la creación de mayores bienes y servicios materiales, pero puede ahogar la dimensión cultural y espiritual del hombre. Además, no todo lo científicamente posible es moralmente lícito y bueno (Pío XII en radiomensaje de Navidad de 1953). “El progreso técnico exige uno similar en el orden moral; “es preciso establecer la prioridad ética sobre la técnica” (RH 15-16). Por último, conviene recordar que Juan Pablo II calificó de inmoral no transferir a los países en desarrollo las tecnologías necesarias o hacerlo sólo con las inútiles (LE 43). En un modelo de desarrollo donde la innovación es el motor del crecimiento económico y donde el consumo de tecnología (sobre de medios de comunicación y tecnología digital) es masivo, resulta todo un reto pretender que ésta sea gobernada por el humanismo cristiano, pero es cuestión de optar por una racionalidad abierta a la trascendencia en lugar de cerrada en la inmanencia autoreferenciada. La primera se pregunta no sólo los *cómos* sino el sentido y el valor lo innovado, los *para qué* y *para quiénes*. La “cuestión social” se eleva a “cuestión antropológica” (CV 75) y “teleológica” (Calleja 2009)<sup>82</sup>.

5) La quinta característica del modelo económico de la DSI hace referencia a la *propiedad*<sup>83</sup>. La DSI admite la propiedad privada relativa de los bienes pero de forma limitada y condicionada al destino universal de los bienes. El propietario de los bienes es administrador de los bienes cuyo dueño absoluto es Dios, creador de todo. La tradición cristiana de los primeros siglos denuncia con fuerza la avaricia, la obligación de la limosna, el peligro de creerse superior por ser rico y adueñarse de lo poseído y una conciencia muy viva de que los bienes de la Iglesia son los pobres (Sierra Bravo 1989).

La aportación tomista sobre la propiedad será clave, al unir el “dominio principal” de todas las cosas que pertenece a Dios por ser creador de todo, con el “dominio natural” del hombre en cuanto potencial usufructuario de ellas. La propiedad privada no es de derecho

---

<sup>82</sup> La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible se refiere en 30 ocasiones a la tecnología, la mayoría de ellas en el contexto de las de la comunicación o la marina; e incluye, dentro de la sección de “Medios de implementación y Alianza Mundial”, la creación de un *Mecanismo de Facilitación de la Tecnología* aprobado en la Agenda de Acción de Addis Abeba (cfr. N° 70).

<sup>83</sup> Para un desarrollo diacrónico del tema en las encíclicas: cf. Camacho (2000:cap. 4 y 2014c). Ahí mismo puede consultarse el fundamento histórico, bíblico y filosófico, sobre todo la tradición tomista y la de Locke.

natural (lo es la comunidad de bienes, pues todo lo creado fue puesto a disposición del hombre), pero puede serlo de derecho positivo (convención humana), si bien esta convención queda subordinada a la comunidad de bienes. Las razones que aduce Tomás de Aquino para permitir la propiedad privada como convención son tres: i) cada uno es más solícito en la gestión de aquello que le pertenece en exclusividad; ii) porque las cosas se administran más ordenadamente cuando incumbe el cuidado de sus propios intereses; iii) porque cuando cada uno está contento con lo suyo reina más la paz. Como vemos, son razones “pragmáticas” más que ontológicas, ya que el Aquinate también sostiene que la propiedad siempre es como administradores de los bienes comunes que pertenecen de forma absoluta a Dios creador. Además, Tomás de Aquino legitima la toma de bienes de primera necesidad cuando ésta es extrema: “en caso de necesidad, todas las cosas son comunes” (citado en Camacho 2014c:222).

La RN ofrece seis argumentos a favor de la propiedad privada y en contra de la “solución socialista” que podrían sintetizarse en estos cuatro: i) es un derecho (inviolable) dado al hombre por la naturaleza, dado su carácter relacional (que le permite prever su propio futuro, RN 4-5) y ii) el sentido del trabajo humano (el argumento de Locke)<sup>84</sup> pero sujeto al destino universal de los bienes (RN 6); iii) es base de la reforma social necesaria para mejorar la condición de los trabajadores (RN 11); iv) corresponde al Estado la vigilancia para que la propiedad se extienda a la clase obrera. El trabajador llega a ser propietario a través de la retribución (justa) por su actividad productiva, que debe permitir el ahorro. Esta renuncia al consumo inmediato permite atender las necesidades “y al decoro” y, con lo que sobra, deberá socorrerse a los indigentes, introduciéndose así la categoría de “deber de caridad” frente al deber de justicia que sólo aplica a los casos de necesidad extrema, y cuya exigencia no puede obligarse por la ley (RN 16).

Los desarrollos posteriores de esta doctrina en QA 45, queriendo dar un mayor equilibrio entre la dimensión individual y social de la propiedad y asignando al Estado el deber de garantizar las exigencias del bien común (QA 49), se completan con las aportaciones de MM 108 que afirma el carácter natural de la propiedad privada, el reconocimiento de la propiedad pública (MM 116-118) y la función social de la propiedad (MM 119-121) de nuevo

---

<sup>84</sup> En el siglo XVII, Locke justificó la propiedad con un argumento interesante. El trabajo que pone el hombre, justifica la apropiación de lo realizado pues añade al estado natural de las cosas algo suyo: el trabajo. En su tiempo, la acumulación ligada al trabajo no fue problema hasta que apareció el uso del dinero. Para Locke la acumulación por encima de las propias necesidades no tendría sentido dado el carácter perecedero de los bienes agrícolas. La acumulación se justificaba como un “seguro” ante imprevistos como desastres naturales o malas cosechas y era muy útil para la sociedad: cf Camacho (2014c).

sostenida en PT 21-22. El Concilio Vaticano II dejó mejor jerarquizado que el punto de partida de la doctrina de la propiedad es la dignidad de la persona, por debajo de ella están los bienes materiales cuyo destino es universal (GS 69). La Constitución pastoral GS habla de “dominio privado”, manteniendo el recelo a hablar de la propiedad como un “derecho natural”, permitiendo la expropiación cuando grandes extensiones insuficientemente cultivadas producen graves perjuicios a la población (GS 71), en contra de lo defendido por QA que nunca la justificó, y que Pablo VI ratificó en PP 23. Más adelante, Juan Pablo II ya hace referencia a la propiedad privada o pública o colectiva y enfatiza que el derecho de propiedad no es sólo sobre los bienes, sino también sobre los medios de producción, siendo el trabajo la fuente primordial y su relación con la persona lo que lo fundamenta (LE 14)<sup>85</sup>.

En suma, y siguiendo a Camacho (2014c), cuatro serían los puntos esenciales de la DSI en torno a la propiedad: i) íntima relación entre destino universal de los bienes (creados) y propiedad “de los bienes producidos” por el trabajo; ii) propiedad ligada al usufructo (administrador) de los bienes, en una sociedad que ha aumentado de forma ingente la acumulación de bienes, su movilidad y divisibilidad y creciente separación entre propiedad y gestión de los capitales; iii) la concreción del destino universal de los bienes es el deber de limosna: por justicia en caso de extrema necesidad y por conveniencia consecuencia directa del principio de solidaridad y de la opción preferencial por los pobres; iv) la asignación al Estado del deber de vigilancia y cumplimiento de la función social de la propiedad, a través de los mecanismos fiscales y legales convenientes en cada tiempo y lugar.

6) La sexta característica que queremos destacar es la doctrina en torno a la *distribución y la desigualdad*<sup>86</sup>. La DSI se ha ocupado de la desigualdad en el ámbito del

---

<sup>85</sup> El Compendio de DSI (171-184) sitúa a la propiedad en el marco de los grandes principios (Primera Parte) sobre todo el del destino universal de los bienes, desligándola del trabajo que ha pasado a los temas particulares. El destino universal se liga al desarrollo integral de personas y pueblos y su lógica conduce a la opción preferencial por los pobres (Compendio 179).

<sup>86</sup> La desigualdad tuvo un abordaje pionero en Kuznets (1955) que pronosticó una relación con el producto por habitante en forma “U-invertida”. En los Objetivos de Desarrollo del Milenio no tuvo ningún papel, pero la desigualdad es el Objetivo de Desarrollo Sostenible número 10. Los análisis sobre la desigualdad en el proceso de desarrollo se han multiplicado formando hoy una auténtico “moda” académica, tanto en el formato de artículos (Shorrocks 1982; Atkinson 1970, 1999, 2007; Bourguignon & Morrison 2002; Sala-i-Martin 2002a, 2002b, 2006; Atkinson & Brandolini 2001; Banerjee & Duflo 2003; Deininger & Squire 1996, 1998; Palma 2006, 2011, 2014; Anan & Segal 2008; Alvaredo et al. 2013; Lakner & Milanovic 2016 entre muchos otros) o de libros que han llegado a ser muy vendidos (Sen 1992; Bhalla 2002; Stiglitz 2012; Milanovic 2005, 2012, 2016; Piketty 2014; Atkinson 2015). Ahora casi todos los organismos internacionales publican sobre el problema de la desigualdad (World Bank 2005; PNUD 2005, 2011; UNESCO 2013; UNDP 2013; UNICEF [Ortiz & Cummins 2013]), incluso las ONGD (Oxfam 2014). Las ramificaciones de la desigualdad se extienden desde sus vínculos con el crecimiento para la reducción de la pobreza (Bourguignon 2004; Ravallion 2007; Scholl & Klasen 2016), los regímenes políticos (Alesina & Rodrik 1994; Bourguignon & Verdier 2000; Alesina & Angeletos 2005a; Alesina & Giuliano 2010), la felicidad (Alesina et al. 2004), la corrupción (Alesina & Angeletos 2005b) o la etnicidad (Alesina et al. 2016), pasando por la desigualdad horizontal (Stewart 2002; Stewart et al. 2005) o entre

desarrollo en tanto en cuanto afectaba a la justicia distributiva como categoría moral, y ha denunciado que las desigualdades de nivel de vida entre países sean escandalosas (RN 33; DR 8; GS 63; QA 60 y 105). Fruto de los debates propios de su época<sup>87</sup>, la apuesta de Juan XXIII en MM fue por un crecimiento de los tres sectores productivos (agricultura, industria y servicios) simultáneo (MM 151), proporcionado, liderado por la industria privada (MM 152) y gradual (MM128). La desigualdad en el nivel regional o interna de un país, viene dada por la apelación a la equidad (término moral) y la constatación de que el desarrollo económico va más allá del ingreso pues debe conllevar el progreso social (MM 73, PT 64).

En la CV de Benedicto XVI, la redistribución aparece como oportunidad de la globalización “si se gestiona bien”<sup>88</sup> y con Francisco este aspecto ha adquirido un tono fuerte de denuncia. En EG aparecen referencias a la mala distribución dentro de la sección dedicada a la “inclusión social de los pobres” (186-216) donde hay un apartado específico de “economía y distribución del ingreso” (202-208). Destacan cinco alusiones: i) en el caso de los alimentos, es la causa del hambre (EG 191 citando un documento de la Conferencia Episcopal brasileña); ii) es “la raíz de todos los males” (emplea el término “inequidad” de mayor calado moral; EG 202); iii) denuncia que el tema resulte molesto (EG 203); iv) el desarrollo requiere crecimiento con equidad: “ya no podemos confiar en las fuerzas ciegas y en la mano invisible del mercado. El crecimiento en equidad exige algo más que el crecimiento económico, aunque lo supone, requiere decisiones, programas, mecanismos y procesos específicamente orientados a una mejor distribución del ingreso, a una creación de fuentes de trabajo, a una promoción integral de los pobres que supere el mero asistencialismo” (EG 204); v) sin distribución se crea una falsa paz: “las reivindicaciones sociales, que tienen que ver con la distribución del ingreso, la inclusión social de los pobres y los derechos humanos, no pueden ser sofocadas con el pretexto de construir un consenso de escritorio o una efímera paz para una minoría feliz” (EG 218).

---

grupos (Bowles et al. 2014). Sin embargo, no es usual encontrar en los manuales de DSI un capítulo dedicado a la desigualdad (Cuadrón 1993 tiene unos párrafos que podrían ser la excepción).

<sup>87</sup> La discusión sobre si el crecimiento debía ser sectorialmente desequilibrado (Hirschman 1958) o equilibrado (Nurkse 1961) dadas las indivisibilidades de la inversión de “base amplia” (Rosenstein-Rodan 1943). Éste último fue criticado por Streeten (1963) debido a los fallos de coordinación, mientras que Singer (1962) advirtió la inexistencia de complementariedades en la inversión si lo que es producido son bienes sustitutivos. Hirschman (1958) advirtió que sólo las inversiones no traían consigo las transformaciones sociales y cambios estructurales y distributivos que el desarrollo implica: cf. Ray (2002) para mayor detalle.

<sup>88</sup> “El proceso de globalización, adecuadamente entendido y gestionado, ofrece la posibilidad de una gran redistribución de la riqueza a escala planetaria como nunca se ha visto antes; pero, si se gestiona mal, puede incrementar la pobreza y la desigualdad, contagiando además con una crisis a todo el mundo. 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” (CV 42).



Un aspecto directamente ligado a la desigualdad es la *redistribución fiscal*. Pablo VI que estableció en PP 47 un cuádruple nivel de compromiso con la equidad y el desarrollo: la ayuda privada que cada uno en conciencia quiera aportar; “soportar mayores impuestos para que los poderes públicos puedan intensificar su esfuerzo en pro del desarrollo”; pagar más caras las importaciones y estar dispuesto a emigrar para ayudar al crecimiento de “las naciones jóvenes”. Fiel al mandato de Jesús de “dar al César lo que es del César”, la DSI siempre ha apoyado la recaudación impositiva, sujeta a sus principios de claro tinte moral: suficiencia, equidad, no expropiación, progresividad<sup>89</sup>. En CV 60 se hace una propuesta (“subsidiaridad fiscal”) que podríamos calificar de audaz y arriesgada: “Una posibilidad de ayuda para el desarrollo podría venir de la aplicación eficaz de la llamada subsidiaridad fiscal, que permitiría a los ciudadanos decidir sobre el destino de los porcentajes de los impuestos que pagan al Estado”. Inmediatamente vienen a la cabeza las posibilidades de objeciones fiscales al gasto militar, aunque también cabrían las subvenciones y donaciones a grupos religiosos de cualquier confesión. La idea recuerda a los “presupuestos participativos” llevados a cabo con desigual impacto en varios municipios (Porto Alegre es el más conocido), muchos de ellos latinoamericanos por mandato legal (Salinas 2007; Shah 2007). Una de las medidas que mejor pueden aunar técnica y moral es la denuncia y medidas contra los *paraísos fiscales*<sup>90</sup>.

Una vez expuestas algunas de las principales características diferenciales de la DSI en materia de desarrollo económico, en el siguiente apartado se pretende profundizar en cuatro aspectos adicionales: fundamentar en el mensaje y experiencia de Jesús sobre cuál debe ser la actitud cristiana ante la riqueza (y pobreza); cuáles pueden ser algunas manifestaciones de la

---

<sup>89</sup> Desde el plano técnico, la imposición óptima no arroja conclusiones universales, sino que más bien parece que cada país debe ajustarse a su idiosincrasia (Piketty et al. 2014). Cuanto más alto sea el gasto público y la elasticidad renta de la oferta de trabajo en un país, más debería ser la carga fiscal sobre el capital (Aghion et al. 2013). Incluso hay estudios que muestran que el balance neto entre impuestos pagados y transferencias recibidas por los pobres es negativo y les hacen ser más pobres o les convierte en pobres. Higgins & Lustig (2016) evidencian diez países en desarrollo donde esto ocurre y lo denominan “empobrecimiento fiscal”.

<sup>90</sup> Zucman (2015) ha sido el primero en cuantificar en \$7.6 trillones, equivalentes al 8% de los activos financieros de los hogares en el mundo, y la riqueza de la mitad más pobre del mundo, los ocultados en paraísos fiscales. Estudios como el de Fitzgerald (2013) apuntan a que llevando a cabo la recaudación completa de los sistemas impositivos actuales se financiarían los bienes públicos globales. Más que aumentar las ayudas, es necesario hacer cumplir lo que ya está legislado. Uno de los mayores fracasos tanto de la cumbre mundial en Addis Abeba para la financiación de la Agenda 2030 sobre Desarrollo Sostenible como del propio proceso político de dicha agenda ha sido la falta de acuerdo para crear una institución supranacional de control fiscal (elevando el nivel de la *Financial Action Task Force on Money Laundering* creada en 1989 por el G8 y que cuenta con la membresía de 34 países y dos organismos internacionales, que emite recomendaciones pero sin capacidad penal), lo que hace poner en duda la sinceridad de su carácter verdaderamente transformador (Martínez Osés & Martínez Martínez 2016). Según Oxfam (2016) la mitad del comercio mundial pasa por paraísos fiscales.

“lógica de la gratuidad”; ahondar en la centralidad del trabajo humano como clave central del problema de la cuestión social y analizar la posibilidad de que en la empresa se den relaciones de don-gratuidad; y recordar la obligatoriedad que la DSI ha sostenido de ayudar a los pueblos menos desarrollados.

### 3.3. La DSI en diálogo con las otras escuelas de desarrollo en su dimensión económica.

En esta sección presentaremos primero la actitud y mensaje de Jesús frente a la riqueza, contextualizándolo en la economía y cultura de su tiempo. Resaltaremos que las relaciones de gratuidad forman parte de la aportación diferencial de la escuela católica mostrando tres ejemplos de ella: la autodonación matrimonial, el sacerdocio único y perfecto de Jesús y el perdón de las ofensas. A continuación, analizaremos las peculiaridades de la DSI en torno al trabajo humano, en las que incluiremos la importancia del papel del empresario emprendedor y la posibilidad de que en la empresa se puedan vivir relaciones bajo la “lógica del don”. Terminaremos con una mención sobre la obligatoriedad y responsabilidad que tienen los países desarrollados en ayudar a los países con menor nivel de vida, dado su actual cuestionamiento *de facto* por parte de algunos donantes -España entre ellos- y la necesidad de dicha ayuda redistributiva internacional en el contexto de la Agenda 2030 de Desarrollo Sostenible.

#### 3.3.1. Jesús ante la riqueza y la pobreza de su tiempo.

Aunque la tradición veterotestamentaria es rica en el desarrollo de la relación entre las riquezas y la bendición de Dios<sup>91</sup>, aquí nos centraremos en el aporte del Nuevo Testamento y más concretamente en los mensajes y actitudes de Jesús ante la pobreza y la riqueza. A partir de los textos evangélicos en su redacción final, completaremos la información con los estudios históricos y contextuales aportados por la antropología cultural<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> Básicamente -y siguiendo a Sicre (2013)- el AT relaciona la bendición (*Berâkâh*) de Dios con el hombre justo. El hombre que cumple la Torah será bendecido por Yahvé con una vida larga (muchos años), gran descendencia (muchos hijos) y grandes bienes materiales (mucho riqueza) como lo expresa Gn 24,35. Salomón será el paradigma de rey que ha sido bendecido con riquezas (1Re 3,13 y 10,10.21.27). El modelo entra en crisis a partir de la experiencia de la división del pueblo entre el Norte y el Sur y con el exilio de Babilonia. Ya en el Dt 6,10-12 se pone a la riqueza como el gran rival de Dios. Los sapienciales insistirán en que la explotación y el orgullo que traen la riqueza generan discriminación y engaño (Eclo 13,3-7 y 31,1-7; Miq 2,1-2; Am 6,4.6; Prov 30,7-9). La dramática obra de Job será una de las expresiones más directas de la quiebra de este modelo. Job es sucesivamente apartado de estas tres “recompensas” sin que tenga él conciencia de haber faltado a la Ley. Por eso la imagen de Dios fiel (*hesed*) queda puesta en entredicho, pero el desenlace del drama es el abandono de Job en la superior conciencia divina sobre el bien para cada hombre.

<sup>92</sup> Seguimos en esta parte a Malina (1995, 2001, 2002), Malina & Rohrbaugh (1996), Friesen (2008) y Häkkinen (2016).

La vida de Jesús se desarrolla sobre todo en Galilea y Judea, dos regiones muy diferentes en lo que a economía se refiere. Galilea es más rica en pesca y fertilidad agraria, mientras que Judea es más seca y pobre (Häkkinen 2016:4). Dentro de Galilea, Nazaret es una aldea pequeña que no destaca ni por su riqueza ni pobreza. Las dos decenas de sus habitantes se podrían clasificar como de “clase media”. Si atendemos a la estructura social del tiempo de Jesús tal como la ha documentado Lenski (1966), la sociedad judía se dividía en nueve clases o estamentos con bajísima movilidad vertical entre ellas<sup>93</sup>. Las cinco “superiores” eran la dirigente (terratenientes que controlaban las instituciones políticas a través de la política fiscal al ser los mayores contribuyentes); la clase gobernante, hereditaria, que acumulaba el 25% de la producción nacional; los subalternos (escribas, burócratas y cargos públicos que no superaban el 5% de la población) que mantenían buen nivel de ingresos pero carecían de poder político; los comerciantes o clase “bisagra” que solían mantener cierto estatus económico pero alejado de las superiores; la sacerdotal, que era la más baja de las “privilegiadas” a la vez que era terrateniente. Las cuatro clases inferiores, empobrecidas, eran la campesina que practicaba el consumo de subsistencia y pagaba impuestos siendo la mayoría en número; los artesanos (5% de la población) en la que se situaba Jesús según la tradición y con menores ingresos que los campesinos; las clases impuras y degradadas (porteros, mineros, prostitutas), y la clase de los despreciables (5-10% de la población) formada por delincuentes comunes, mendigos, subempleados itinerantes y cuantos se veían obligados a vivir de la caridad pública. Jesús, por tanto, se sitúa en la clase baja sólo por encima de impuros y despreciables y con menores ingresos que los campesinos. Como “obrero” (*tekton*)<sup>94</sup> e hijo de artesano (Mc 6,3 y Mt 13,55) carece de la seguridad que proporciona la posesión de tierras y vive dependiente de sus ingresos variables en función de

---

<sup>93</sup> Friesen (2008) ofrece una clasificación alternativa de siete clases y aporta estimaciones sobre el porcentaje de la población del imperio romano. La élite imperial era la más alta (0,04% de la población), seguida de la elite regional y provincial (1%), y de la elite municipal (1,76%). Estos son considerados “ricos” (*plousioi*), en cualquier caso menos del 3% de los habitantes. El grupo de los “intermedios” (*penéis*) estaba compuesto por la clase de beneficios moderados (mercaderes y artesanos de éxito y militares veteranos); la clase con ingresos justo por encima del nivel de subsistencia (22%) formada por artesanos, mercaderes, asalariados altos, propietarios de grandes tiendas y alguna familia campesina; la clase con ingresos de subsistencia y alto riesgo de caer bajo ellos (40% de la población). El grupo de los pobres extremos (*ptokhoi*) estaba compuesto por campesinos sin tierra, viudas, huérfanos, mendigos, presos y trabajadores sin cualificar que vivían al día. Lo componían aproximadamente el 28% de la población. Tenemos así una sociedad sin clase media, con un máximo del 10% sin problemas económicos y dos tercios de la población en pobreza.

<sup>94</sup> No necesariamente carpintero ni trabajador con la madera (Häkkinen 2016:8). Mc 6,3 es quien denomina a Jesús *tekton*, mientras que Mt 13,55 pone en boca de los presentes que era “hijo de *tekton*” y Lc 4,22 omite toda referencia a la profesión mencionando sólo el interrogante de si no era el hijo de José.

su trabajo<sup>95</sup>. Al igual que algunos de sus discípulos pescadores (Pedro, Andrés, Santiago y Juan) carecen de poder e influencia política, una de las dimensiones que hoy caracterizan la multidimensionalidad del desarrollo.

En su predicación, Jesús aborda de forma parca el tema de la riqueza. Los términos griegos *polutos* y *jrêma* (ambos para riqueza) aparecen en los sinópticos cinco veces y ninguna en Juan (Sicre 2013). Veamos de forma breve su tratamiento.

a) En Marcos, el tema de la riqueza-pobreza aparece en tres pasajes. En Mc 4,18-19 se advierte del peligro de la riqueza al ser un “seductor” (*apate*)<sup>96</sup> que hace ahogar el fruto de la palabra sembrada. Si en el Dt la riqueza era peligrosa por el orgullo que producía, desplazando a Dios del centro y sentido de la vida, Mc insiste en la seducción y las preocupaciones que traen consigo y que no permiten que la palabra de Dios germine en el corazón humano y engendre conductas evangélicas como la solidaridad con el desposeído, la acogida al extranjero, la bendición y alabanza a Dios como primer mandato como respuesta a quien es el Creador (Sicre 2013). La influencia del texto llega hasta el siglo II pues Hermas comenta: “ellos [los ricos] tienen fe, pero también riqueza de este mundo. Cuando llega la tribulación entonces niegan a su Señor por salvar su riqueza y sus negocios” (Herm v3,6,5; citado en Gnilka 1989a:203-204).

En segundo lugar, en Mc 6,8-9 (paralelos en Mt 10,9-10 y Lc 9,3) se hace referencia a la pobreza como el estilo de vida propio del discípulo enviado en misión<sup>97</sup>. Como profeta itinerante de su tiempo, la pobreza externa será correlato y medio de credibilidad del anuncio, pues debe haber congruencia entre lo predicado y lo vivido (Gnilka 1986a:279). Sólo un bastón (defensa contra los asaltantes de caminos), pero ni pan, ni alforja, ni dinero<sup>98</sup> en la faja.

---

<sup>95</sup> Algunos estudios especulan con que fuera obrero o constructor y pudiera haber encontrado empleo en la construcción de la ciudad de Séforis, cercana a Nazaret, una de las dos ciudades en Galilea (junto a Tiberiades) durante el reinado de Herodes Antipas. Este fue el tercer hijo de Herodes el Grande que gobernó desde el 40 a.C. y emprendió grandes construcciones en Palestina: la reconstrucción de la capital en Samaria, un nuevo puerto en Cesarea Marítima, las fortalezas de Masada, Jericó y Antonia en Jerusalén además de la extensión del Templo. Pero tanta infraestructura no trajo prosperidad, en parte por la triple carga impositiva que debían soportar las clases bajas: los impuestos a Roma, los del rey Herodes y los diezmos y ofrendas al Templo y sacerdotes (Horsley 2008:25).

<sup>96</sup> Gnilka (1986a:203) traduce el término como seducción o engaño.

<sup>97</sup> Hay coincidencia amplia entre los exegetas en que el paralelo Lc 9,1-6 depende de Mc mientras que Lc 10,1-12 (envío de setenta discípulos) depende de Q. Mc 6,8-11 (las instrucciones a los doce) no puede presentarse como tradición independiente desde su origen frente a la tradición Q (Gnilka 1989a:277).

<sup>98</sup> Gnilka (1989 a:276) traduce añadiendo a dinero “de cobre” que no recogen las traducciones de Mateos (Nuevo Testamento, Cristiandad), ni de la Jerusalén on-line que traduce “calderilla en la faja”, ni la Biblia Católica de la Familia (Verbo Divino). La versión oficial de la Conferencia Episcopal Española (BAC) dice dinero “suelto”. Reina-Valera (1960) añade “en el cinto” y la Nueva Versión Internacional añade “en el cinturón”. Mt 10,9 habla de “oro, ni plata, ni calderilla en vuestras fajas” y Lc 9,3 solo “plata”.

Una sola túnica (*chitón*) y unas sandalias<sup>99</sup>. Todo el mensaje conduce a la providencia y confianza en quien les envía. No hay seguridades a las que acogerse y la ligereza de equipaje permitirá el desplazamiento en misión. La pobreza será una muestra de que el predicador no busca su propio interés y por eso ha creado su propio discurso, sino que se es mensajero de otro que debe ser creído por el contenido de su mensaje, no porque su seguimiento proporcione “comodidades” que en aquél tiempo podrían ser ambicionadas por muchos (Gnilka 1986a:279).

Por último, Mc 10,17-31 presenta a un hombre rico (no se dice que fuera joven, aunque es así conocido)<sup>100</sup> que pregunta qué debe hacer para heredar vida eterna. Algunos comentaristas interpretan la escena dentro del interrogatorio litúrgico que solía hacerse en la puerta del templo, pero otros creen que quien pregunta así tiene más bien la intención de entrar en un juicio consigo mismo (Gnilka 1989b:98). Es sabido que la respuesta final de Jesús a la superior pregunta de “qué me falta” para el seguimiento fue vender cuanto tenía y dárselo a los pobres para poder seguir el propio estilo de vida adoptado por Jesús<sup>101</sup>. El colofón de la tristeza que le produce al oyente será la exclamación de Jesús en el versículo 23 de lo difícil que es a los que tienen riquezas (κτηματα)<sup>102</sup> entrar en el Reino de Dios. No obstante, Jesús “se le quedó mirando” y “le tomó cariño” (Mc 10,21)<sup>103</sup>. Vender, dar y seguir a otro (al Otro) es lo que acerca la salvación. No es de extrañar que los propios discípulos de Jesús se sorprendieran y preguntarán “¿cómo podremos subsistir?”<sup>104</sup>. Desprenderse de la seguridad que proporciona acumular (frente a vender), tener (frente a dar) y seguir el propio

---

<sup>99</sup> Gnilka (1986a:278) explica que la alforja puede servir para mendigar y que ni el bastón ni las sandalias son permitidas en los paralelos de Lc 9,3 y Mt 10,9. En Lc 9,3 solo se permite una sola túnica. Esta se llevaba encima del cuerpo, sostenida desde los hombros con hebillas y era de algodón o lino. Josefo documenta en las *Antigüedades 17,13c* que era costumbre llevar dos mantos y cómo las instrucciones son un fuerte contraste con los preparativos usuales antes de un viaje que se mencionan en Jos 9,3-6. Los cínicos también predicaban de forma itinerante con una vara, una talega y la sola capa de filósofo.

<sup>100</sup> Los paralelos son Mt 19,16-22 y Lc 18,18-23. En la versión de Lc 18,18 al hombre se lo caracteriza como “ἄρχων” y Mt 19, 20 como “νεανίσκος”, según la versión Byzantine/Majority Text (2000) del comparador del “Nuevo Testamento Griego” <http://www.laparola.net/greco/index.php> (Acceso el 17/04/2017).

<sup>101</sup> Aunque algunos intérpretes opinan que la idea de riqueza no jugó papel alguno en el relato, sino que habría sido introducida partiendo del versículo 23, Gnilka (1989a:96-97) rechaza esta opción: “sin la riqueza y la cuestión de las posesiones terrenas como trasfondo, la narración carece por completo de color”. Precisamente la forma de los versos 17-22 debe calificarse, siguiendo al mismo autor, de apotegma, encontrándose la palabra apotegmática en el versículo 21: “vete, vende cuanto tienes y dalo a los pobres... y ven y sígueme”.

<sup>102</sup> La expresión es “grandes propiedades” en la traducción del Gnilka; “muchos bienes” en la Biblia de Jerusalén y Biblia Católica de la Familia (Verbo Divino); “muchas posesiones” en Mateos (Cristiandad) y Reina Valera; literalmente “adquisiciones” en el Texto Bizantino Interlineal Griego-Español (<https://eventosbiblicos.files.wordpress.com/2013/10/evangelio-segun-marcos.pdf>; Acceso el 17/04/2017). Κτημα no vuelve a usarse por Marcos nunca más (Gnilka 1989b:98, nota 349).

<sup>103</sup> Mateos en su traducción de Cristiandad dice “le mostró su amor”, la versión oficial de la Conferencia Episcopal Española dice “lo amó”. Gnilka (1989b:96) traduce “lo besó” y comenta que ηγαπησεν designa una exteriorización concreta del amor (besar, abrazar, hacer caricias”).

<sup>104</sup> O su equivalente “quién puede salvarse”, según comenta Sicre (2013:275).

deseo (frente seguirle a Él), será una enseñanza directa de que la salvación que trae Jesús es para esta vida (espiritual y material) y no una salvación para “la otra” vida<sup>105</sup>. En los versículos 23 y 25, se generalizan a todos los oyentes las enseñanzas al hombre rico. “Detrás de esta tradición ampliada se esconde una comunidad marcada por el ascetismo y que toma en serio el ideal de la pobreza” (Gnilka 1989b:98). La peligrosidad de la riqueza ya estaba prediseñada en Sal 62,11 (“aunque se acrecienten las riquezas, no pongan el corazón en ellas”); Prov 15,16 (“más vale poco con temor del Señor, que un gran tesoro, con inquietud”); Eclo 31,3-11 y será repetida en 1Tim 6,17 (“a los ricos de este mundo recomiéndales que no sean orgullosos; que no pongan su confianza en la inseguridad de las riquezas”). Es interesante caer en la cuenta de que la versión de Mt 19,19 añade en boca de Jesús las palabras del Lv 19,18 como mandato: “ama a tu prójimo como a ti mismo” (Sicre 2013). El mandato es aquí concretado por el estilo de vida encarnado en Jesús, tanto en lo material como en lo moral. Clemente de Alejandría, comentando esta perícopa en una línea plenamente estoica, declara a la riqueza como *adiaphoron*, como cosa neutral en la que todo depende del uso que se haga con ella: “Todas las cosas son, pues, propiedad común y los ricos no deben tener mayores pretensiones personales que los demás” (citado en Gnilka 1989b:104).

b) Mateo –posterior en datación a Mc- recoge lo aportado por su antecesor pero lo matiza y enriquece. Por centrarme en los aspectos clave, uno es en la colección de enseñanzas recogidas en el “sermón de la montaña” (bienaventuranzas) donde Mt expone la correcta actitud ante las riquezas (o tesoros, *θησαυρους*)<sup>106</sup>.

La primera bienaventuranza (makarismo) es la de los pobres de espíritu (*πτωχοι τω πνευματι* –en línea con Is 61,1). Lc 6,20 deja en “pobres” sin más y Luz (2010:329) considera el añadido mateano como admitido “generalmente como redaccional” e imposible de demostrar si es de procedencia propia del evangelista. En cualquier caso, Mateo

<sup>105</sup> Que el desprenderse de riquezas proporcione un tesoro celestial y que la limosna y las buenas obras tengan recompensa en el mundo celeste era creencia judía: Hen et 38,2 habla de las obras que están guardadas en el Señor; 4 Esd 7,77 de un tesoro de buenas obras; Pea 1,1 de un capital para el mundo futuro (Gnilka 1989b:100, nota 362). Hay también paralelos de renuncia a la propiedad en la comunidad de Qumran, en el Testamento de Job, en Diógenes o Crates en la tradición helenista (Gnilka 1989b:101).

<sup>106</sup> Comentarios sin ningún análisis de las formas, contexto histórico, ni comentarios exegético-hermenéuticos teológicos conducen a afirmaciones como las de González Marsal (2013) que me parecen insostenibles y conducen a la presentación de Jesús como un liberal económico, incluso austriaco (defensor de la propiedad privada sin injerencia ni coacción, aprobación del contrato libre de obligado cumplimiento, libertad para establecer los salarios exclusivamente entre empleador y trabajador, desaprobación de la redistribución forzosa a través de los impuestos o exaltación de la empresarialidad). Una mejor fundamentación que por supuesto va mucho menos lejos es la de Rothbard (2013:61) que sitúa la actitud de Jesús y los primeros cristianos, mediada por la expectativa inminente del fin del mundo y el advenimiento del Reino de Dios.

produce un desplazamiento del sentido original del material, hacia un enfoque parenético que se entiende mejor en el contexto axiológico de las demás bienaventuranzas: se alcanza dicha en la pobreza por ser consoladores, humildes, justos, compasivos, puros de corazón y pacíficos<sup>107</sup>. Esta hermenéutica puede quedar reforzada por 1Tim 6,17-19 en la que Pablo recomienda a los ricos que no sean orgullosos poniendo su esperanza en el dinero, sino enriqueciéndose con buenas obras y con generosidad<sup>108</sup>. Para Luz (2010:337) “pobre no designa en lenguaje semita únicamente a aquellos que carecen de dinero, sino, en sentido más amplio, a los oprimidos, miserables, sojuzgados y humillados; pero en ningún caso *únicamente* un determinado tipo de religiosidad ni *únicamente* una pobreza interior, desligada de las circunstancias externas” (la cursiva es suya). Así lo sugiere además el propio término: “la regla general es que el πενης tiene que trabajar y el πτωχος tiene que mendigar” (Luz 2010:337)<sup>109</sup>. Ratzinger parece seguir esta misma línea de interpretación en su libro sobre Jesús: “la pobreza de que se habla nunca es un simple fenómeno material. La pobreza puramente material no salva, aun cuando sea cierto que los más perjudicados de este mundo pueden contar de un modo especial con la bondad de Dios. Pero el corazón de los que no poseen nada puede endurecerse, envenenarse, ser malvado, estar por dentro lleno de afán de poseer, olvidando a Dios y codiciando sólo bienes materiales” (Ratzinger-Benedicto XVI 2007:104-105).

Otro aspecto clave es la acumulación que merece la pena, que es la de Dios en el corazón (o, literalmente, el cielo) y no la de riquezas (θησαυρους, de Mt 6, 19-21 y paralelo de Lc 12,33-34), pues allí no hay polilla ni carcoma que la corroa<sup>110</sup>. Se transmuta la

<sup>107</sup> Hay consenso entre los exegetas en considerar la primera, segunda y cuarta bienaventuranza (pobres, los que lloran, hambre y sed de justicia) procedentes de Q 6,20bs y todas comenzando por π- (Luz 2010:329). Esta primera de la pobreza al igual que la última, sobre ser perseguidos, son las únicas que quedan predicadas por el presente “de ellos es” frente al futuro de las demás. La historia de la exégesis ha interpretado las bienaventuranzas en tres claves: promesa de gracia (las cuatro primeras); exhortación ética (virtudes); y normas de vida de la comunidad (de la 5ª a la 8ª; Luz 2010:334-335).

<sup>108</sup> La generosidad judía se expresa mediante el ojo sano, frente al enfermo por tacañería (Sicre 2013).

<sup>109</sup> De todas formas, la cuestión es compleja pues *ptojos* se puede traducir metafóricamente como inferior, menesteroso o desvalido. El dativo puede entenderse como dativo instrumental o dativo de relación y *pneuma* puede designar al Espíritu Santo y al espíritu humano (que daría lugar a una traducción de tipo “pobre voluntario”): cf Luz (2010:338-342) para esta discusión técnica.

<sup>110</sup> La perícopa es el inicio de la sección más amplia de “instrucciones a la comunidad” de Mt 6,19-7,11. Luz (2010) la divide en esta primera sección que titula “no acumuléis bienes terrenos”, seguida de “preocupaos del reino de Dios” (6,25-34), “no juzguéis” (7,1-5), “no deis lo santo a los perros” (7,6) y la exhortación a orar (7,7-11). La sección “ha causado siempre la sensación de un cúmulo desordenado de anexos”, aunque “formalmente se estructura con la cuádruple partícula negativa μη+prohibición en segunda persona del plural (v.19.25;7,1.6)” (Luz 2010:557). En cuanto a las fuentes, 6,19-34 consta de una sección más larga y tres más breves recopiladas por el propio Mt y dos de esos fragmentos se encuentran ya en Q aunque en secuencia invertida. El tercer fragmento (v.22) procedente de Q, ya lo había utilizado Mt en 5,15. Como redactor de línea conservadora, Mt se atiene de forma bastante estricta a la fuente: cf. Luz 2010:558. Aquí nos interesa especialmente el primer *logion*

tendencia natural a acumular, para dirigir la riqueza a la experiencia de Dios como amor, tal como experimentó Jesús. Se trata de revertir la tendencia natural a invertir en “valores seguros de alta rentabilidad”, a invertir en “valores humanos de infinita dignidad”, a través de acciones concretas como la limosna, la acogida, la misericordia y el perdón. Mt podría estar recogiendo la crítica sapiencial a la riqueza perecedera de Prov 23,4 (“No te afanes acumulando riquezas; no te obsesiones con ellas”) y de Eclo 29,9-13<sup>111</sup>. El cierre del v.21 apela al centro del ser humano (su corazón, *καρδία*): o lo está en las riquezas de la tierra (materiales o del “poseer”) o lo está en las riquezas del cielo (espirituales o del “ser” y del ser-en-relación que le constituyen “persona”). Las riquezas materiales, la falta de generosidad, “ciegan” (v.22-23).

En Mt 6,24 es donde aparece de forma clara que entre el dinero y Dios se establece una alternativa radical. No se puede servir a los dos<sup>112</sup>, en línea con el primer mandamiento: amar a Dios sobre todo, implica no tener otros dioses frente a Él (Dt 6,4; Ex 20,3), tal como experimentará el pueblo judío en su constante tentación a lo largo del éxodo. Cambiar la fe de la confianza en Dios, por la seguridad de los dioses visibles, especialmente si son de los ejércitos enemigos. La idolatría al dinero no consiste, por supuesto, en poner billetes en un pedestal y hacerles reverencias y plegarias, sino en tres actitudes: injusticia directa (por fraude, robo o extorsión), injusticia indirecta (indiferencia ante el sufrimiento del pobre, como en la parábola de Lázaro y el rico Lc 16, 19-31), y agobio que hace anteponer los bienes a la Providencia.

Este aspecto es importante y lo desarrolla Mt de forma extensa (Mt 6,25-34) pues la providencia es un correlato transparente de la experiencia fundante en Jesús de Dios como *Abbá*, como Padre que se preocupa de sus hijos hasta el punto de conocer hasta los pelos de su cabeza. Un Dios que pide confianza absoluta en el acto de fe-salvación se muestra como generosidad providente y absoluta en su revelación. El recuerdo del paraíso del Gn donde el hombre creado no poseía ninguna escasez bajo ese estado de naturaleza, se hace inevitable.

---

(6,19-21) con dos imperativos antitéticos en segunda persona del plural, que pasan al singular en el miembro final del v.21 enfatizando así la enseñanza. Luz cree que muy probablemente pudieran ser jesuáticos: Luz (2010:562).

<sup>111</sup> “En atención a los mandamientos, socorre al pobre; si está en necesidad, no lo despidas con las manos vacías. Pierde dinero dándoselo a un hermano o un amigo, y no lo dejes perder enmoheciéndose debajo de una piedra. Hazte un tesoro de limosna y caridad, y te será más útil que el oro. Guarda limosnas en tu despensa, y ellas te librarán de cualquier calamidad. Te ayudarán a luchar contra tus enemigos con más fuerza que un escudo y una lanza”.

<sup>112</sup> Δουλεύειν es, literalmente, “estar sirviendo esclavizado” según el Texto Bizantino Interlineal Griego – Español. O se ama (*αγαπάω*) al Dios que libera, o a *Mammon*, quien te esclavizará. Para Mateo, “el servicio a Dios y el servicio a *Mammon* se hacen visibles en *lo que se hace con el dinero*” (Luz 2010:571).



Además, esa vivencia íntima de Jesús de Dios como *Abbá*, se traduce en la más material de las siete peticiones del Padrenuestro: el pan se pide y se concede a diario, no de una vez para siempre. No hay acumulación, porque en Dios no hay escasez ni discontinuidad. A cada día le basta su afán (Mt 6,34).

Por supuesto que la Providencia no exime del trabajo (“el que no trabaja que no coma” 2Tes 3,10), ni de la redistribución concreta –en dinero y en especie- tal como hicieron los cristianos de Grecia con los de Jerusalén y en lo que tanto empeño puso Pablo (2 Cor 8-9). No se “espiritualizó” la pobreza ni la solidaridad, sino que se practicó una ayuda internacional para el desarrollo. Una de las mejores expresiones de este equilibrio entre providencia divina con acción humana comprometida es la expresión ignaciana: “trabaja como si todo dependiera de ti, sabiendo que todo depende de Dios”<sup>113</sup>. La primera comunidad cristiana materializa esta confianza “poniendo todos los bienes en común” (Hch 2,34-36), vendiendo lo que poseían, repartiendo según la necesidad de cada uno, de forma que no hubiera necesitados<sup>114</sup>.

En suma, Mt transmite dos posturas básicas: el valor relativo de los bienes materiales frente a absolutizar la fe en Dios providente y en su reinado; y el valor absoluto de la persona necesitada que exige del prójimo la solidaridad concreta (frente a Caín, Jesús se vivió como el guardián de sus hermanos los hombres).

c) La aportación de Lucas es, en varios aspectos, original. Al incluir el evangelio de la infancia, da pinceladas de que la pobreza fue una constante en la vida de Jesús: nace en un pesebre en la marginalidad de Belén, a su vez aldea marginal de Judea y por supuesto hiper-marginal en el Imperio Romano; los primeros adoradores son pastores, itinerantes (de la clase de los despreciables según la clasificación de Lenski); ya hemos mencionado que elimina el genitivo “de espíritu” en la bienaventuranza del pobre añadiendo una maldición explícita a los ricos (Lc 6,24); insiste en la necedad de acumular (Lc 12,13ss); denuncia la insolidaridad de muerte ante Lázaro (Lc 16,19-31) y anima a actuar de forma inteligente como un administrador “injusto” (Lc 16,1-9). Pero Lc también modera la pobreza de Jesús. Le presenta con amigos ricos: Juana (Lc 8,3), José de Arimatea (23,20-53), Zaqueo (19,2-10). Jesús es un hombre culto en su tiempo al saber leer y escribir y posee una túnica de suficiente calidad como para que no sea rasgada y dividida en partes por los romanos. Aunque llega a pasar

---

<sup>113</sup> La cita es incierta. Benedicto XVI la refiere en el comentario del Ángelus de 17 de junio 2012 a Pedro de Ribadeneira, *Vida de S. Ignacio de Loyola*, Milán, 1998.

<sup>114</sup> El texto es “aspiracional” ya que el siguiente párrafo de Hch narra cómo José entregó lo conseguido por la venta de un campo, pero Ananías y Safira sólo entregaron una parte (Hch 5,1-10). Una interpretación quizá demasiado literal de este texto se encuentra en la base de ideas socialistas como las de Saint-Simon, Fourier o List en Francia y de Owen en Estados Unidos, intentando crear “comunidades ideales”. Véase Escobedo (2013) 81-109, 139-145, 155-174.

hambre (Lc 6,1) y no tiene “donde reclinar la cabeza” (Lc 9,58), es recibido por Marta y María en Betania para descansar (Lc 10,38).

El libro de los Hch, del mismo autor, enfatiza –como ya hemos visto- la virtud del compartir, y señala a las seguidoras de Jesús que son ricas en Tesalónica y Berea (Hch 17,4.12) aunque también las hay “distinguidas y adictas” como las de Antioquía de Pisidia (Hch 13,50) o plateros ricos que cargan contra Pablo por destruir su negocio de venta de estatuillas (Hch 19,24-29).

En resumen, la postura de Jesús ante la riqueza es de cautela ante los efectos que provoca en el corazón del hombre, que le hacen posponer la relación de fe-confianza plena en Dios y su providencia; y la obligación moral de compartir y atender las necesidades de los prójimos (el Buen Samaritano Lc 10,25-37). Por otra parte, Jesús experimenta la pobreza (no extrema) en su vida oculta y pública y es buen conocedor de las estrecheces y opresiones a las que se tienen que enfrentar la mayoría de la población, frente a una minoría rica. En su mensaje, la pobreza es resaltada porque ayuda a suscitar la fe y la esperanza frente a la confianza en el dinero. La mayoría de sus amigos son pobres, los signos-milagros se obran sobre marginados pobres y Jesús mantiene una relación social de preferencia hacia colectivos excluidos y sin poder: mujeres, enfermos, niños, ancianos, viudas, pecadores –incluidos los recaudadores de impuestos-. La figura del *anawim* o pobre de Yahvé, aquél que espera salvación de Dios y no de sus fuerzas o méritos, será una clave hermenéutica para no hacer falsas separaciones materiales-espirituales sobre el valor de la pobreza<sup>115</sup>. En la Biblia, ser pobre material es claramente un mal, lo mismo que una riqueza que se absolutiza y conduce a apoyarse en las propias fuerzas o a renegar de la necesidad de ser salvado por la fe en el Dios creador y providente.

Además, Jesús parece vivir con una enorme libertad frente a los bienes materiales. Predica un Reino de Dios en el que *lo gratuito* es lo que tiene más valor. Dar la vida por los amigos sin recibir ningún pago a cambio. Lavar los pies unos a otros es un nuevo mandamiento encargado por Él. Un servicio que hacían los esclavos sin recibir ninguna recompensa ni paga por ello. La señal repetida de que su Reino ya está entre los hombres es que a los pobres se les anuncia la Buena Noticia. Y a esas palabras, acompaña curaciones gratuitas. Parece claro que es precisamente lo gratuito lo que caracteriza y diferencia el

---

<sup>115</sup> El comportamiento práctico de Jesús mezclándose con los “moralmente fracasados” es muy distinto a los demás comportamientos religiosos, “sean de “ética elitista” (monacal, aristocrática o clasista) de las religiones orientales, o más aún de la severa moral de las auténticas religiones de la ley (judaísmo, mazdeísmo, islam)”: cf. Küng (2015:122).

mensaje y estilo de vida de Jesús. No le interesa resolver problemas de herencias (Lc 12, 13-14) y condena la avaricia (Lc 12,15) y la acumulación material que hace al hombre poner su confianza en ella en lugar de en Dios (Lc 12,16-21).

En una sociedad tan inequitativa como en la que vivió, donde los pobres soportaban la triple carga fiscal del imperio, la monarquía y la clase sacerdotal, donde el consumo era de subsistencia y los ingresos dependían casi exclusivamente de una cosecha al albur de la climatología, la respuesta de Jesús de “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt 22,21; Mc 12,17; Lc 20,25; Rm 13,7) debió de sorprender, casi tanto como lo hace hoy. El Reino de Dios no es comparable al reino de los hombres, con su política fiscal, sus diferencias sociales y económicas o sus leyes sobre herencias, matrimonios, diezmos y pagos en los templos. En el Reino de los cielos, lo gratuito es lo habitual, porque es el reino de un Dios providente que conoce a fondo las necesidades materiales del hombre, pero quiere que se eleve sobre nivel para poder recibir el inmenso Amor que constituye la esencia misma del Padre-Dios.

### *3.3.2. La DSI y las relaciones de gratuidad en el Reino de los cielos.*

Sobre este trasfondo puede enmarcarse la invitación de CV 34 a construir relaciones humanas que se basen en la “lógica del don”. Benedicto XVI sostiene que “si el mercado se rige únicamente por el principio de la equivalencia del valor de los bienes que se intercambian, no llega a producir la cohesión social que necesita para su buen funcionamiento. *Sin formas internas de solidaridad y de confianza recíproca, el mercado no puede cumplir plenamente su propia función económica* (CV 34, el subrayado es del original). Y a continuación exclama que esa confianza que exige el mercado ha fallado clamorosamente como ha evidenciado la crisis financiera y económica sobre la que gravita. También recuerda cómo Juan Pablo II (CA 35) consideró que era la sociedad civil el ámbito más apropiado para practicar este tipo de relaciones, frente al mercado o el Estado.

Llegamos, así, a un elemento claramente diferencial de la escuela católica de desarrollo. La inclusión de una “lógica de don y gratuidad” que supere las relaciones de justicia en el mercado (por intercambio de equivalentes en las que las personas dan para tener). Un enfoque que supera también la lógica de las ayudas públicas (dar por coacción o deber y recibir una transferencia monetaria o en especie, a veces sin contraprestación alguna

de esfuerzo o tarea a realizar por quien la recibe)<sup>116</sup>. Por el contrario, la lógica de la gratuidad se sitúa en el plano relacional de la reciprocidad, donde el ser es superior al tener y el regalo tiene inmenso valor sin tener precio, aunque puede implicar, implícitamente, una tarea. En la teología paulina se expresa mediante el “indicativo-imperativo” (Álvarez 1980; Mifsud 2012)<sup>117</sup>.

Es en la autodonación de toda la persona donde se ejemplifica bien esta lógica del don. El autor de Hb expone con claridad cómo Jesús es el único y sumo sacerdote porque se entregó *a sí mismo* de una vez y para siempre y no con ofrendas pasajeras como hacían los otros mediadores (Heb 7,27-28). Esa autodonación gratuita inaugura un nuevo culto y una alianza nueva (Heb 9,14)<sup>118</sup>. El seguidor de Jesús está invitado a entrar y practicar esta lógica. Siendo contemplativo del Padre y solidario con los hombres, ejerciendo su sacerdocio bautismal, puede unirse al único mediador y participar de su pascua redentora.

Otra versión de autodonación gratuita de la propia vida es la vida matrimonial, donde hombre y mujer buscan activamente el bien del otro, como reflejo del amor recibido de Dios para el cónyuge respectivo (Burke 2000, Larrú 2014:147-150). La entrega de uno mismo a lo largo de la vida es lo que hace fecunda la unión matrimonial. Y esa entrega no sometida a ningún precio es lo que proporciona quizá más identidad a la persona. Se autodenomina esposo (“soy esposo/a”) frente a, por ejemplo, el ejercicio profesional, que sí está sometido a remuneración. La donación esponsal es recíproca. Cada uno se coloca vuelto hacia el otro (al modo como la Palabra estaba vuelta hacia a Dios en Jn 1,1 o como María Magdalena debe volverse para ver al resucitado en Jn 20,16). En el intercambio de equivalentes, podría decirse que cada uno está “frente al otro” para obtener cada uno su propio interés. En la autodonación de sí, cada uno se vuelve hacia al otro en otro de servicio, de búsqueda activa del bien *para el otro*. Y ese constituye su “propio interés”, “ganancia” o “utilidad” que queda elevada del plano material al ontológico. El sujeto orienta su vida hacia o para la felicidad del otro.

---

<sup>116</sup> Cf. CV 39. Zamagni (2014:17) lo expresa sosteniendo que “no tiene futuro una sociedad en la que se diluya el principio de gratuidad; es decir, no es capaz de progresar una sociedad en la que exista el “dar para tener” o el “dar por deber”. Por eso ni la visión liberal-individualista del mundo, en la que todo es intercambio, ni la visión ‘estadocéntrica’ de la sociedad, en la que todo es deber, son guías seguras para salir de la zona pantanosa en la que se encuentran hoy nuestras sociedades”.

<sup>117</sup> “El indicativo salvífico es en el creyente algo real pero aún no plenamente actualizado y, por ello, sigue siendo imperativo ético” (Mifsud 2012:79). Ejemplos de indicativo-imperativo son Rom 6,2 (“nosotros que hemos muerto al pecado, ¿cómo vamos a vivir todavía sujetos a él?”) con Rom 6,12 (“no reine más el pecado en vuestro ser mortal”); o bien 2Cor 5,19 (“Dios nos reconcilió consigo a través del Mesías”) con 2Cor 5,20 (“dejaos reconciliar con Dios”). El indicativo expresaría en nuestro caso el don recibido gratuitamente del Dios-Amor, pero este don conduce a la tarea (imperativa) de su fecundidad.

<sup>118</sup> Cf. Vanhoye (2014, 2016).

Otra vivencia donde se despliega la gratuidad es el perdón de las ofensas. A diferencia de la autodonación matrimonial y del sacerdocio bautismal y ministerial, el perdón ha entrado a formar parte del credo de los apóstoles (“creo en el perdón de los pecados”)<sup>119</sup>. El perdón que practica Jesús es gratuito. Es incondicional y se repite siempre que hay arrepentimiento (“setenta veces siete”, Mt 18,22). Jesús enseña a sus discípulos a pedir al Padre el perdón en el “Padrenuestro” (Mt 6,12). En la parábola del padre misericordioso y los dos hijos, el hijo que vive siempre con el padre, ve con envidia el perdón que el padre ha concedido al hijo que se marchó pidiéndole la herencia antes de morir. Esta injusticia es perdonada de forma gratuita -e incluso festiva- por el padre, pero el hermano mayor pierde su propio sentido de fraternidad (“ese hijo tuyo” Lc 15, 30-32). No logra pasar de la lógica legal o la costumbre, a la lógica del don y la gratuidad. En el perdón profundo, no hay precio. Es un acto de amor gratuito, aunque pueda exigirse una reparación que restablezca la justicia. Además, el perdón no tiene sólo una dimensión relacional, sino también una profundamente personal en el caso del perdonarse a sí mismo. En la historia de José (Gn 37-50), se nos narra cómo éste atraviesa todo un proceso de múltiple reconciliación: con sus hermanos, con su padre, consigo mismo. Sólo al final de la narración, José logra perdonar a sus hermanos porque ha visto la acción gratuita de Dios en toda su historia: “Dios intentaba hacer bien para dar vida a un pueblo numeroso” (Gn 50,20). José, que ha mantenido a su padre y hermanos con bienes materiales durante la época de hambruna y sequía mediante compras al faraón y otros egipcios (Gn 47,20), al final de su vida ofrece el perdón a sus hermanos sin contraprestación, únicamente consolándolos “hablándoles al corazón” (Gn 50, 21)<sup>120</sup>.

Vemos así la diferencia constitutiva de la escuela católica de desarrollo derivada de su antropología y del seguimiento de la vida y ejemplo de Jesús de Nazaret.

Pero Jesús también trabajó. Ya hemos mencionado que ejerció como *tekon*. Esto nos conduce a analizar las peculiaridades del trabajo humano en la DSI, al que dedicamos el siguiente apartado.

### *3.3.3. La primacía del trabajo humano y la gratuidad en la empresa.*

Comentando Gn 2,15, Von Rad (1977:96) sostiene que “lo descrito sobriamente como destino del hombre incluso en su estado prístino, es el trabajo”. Los autores del relato yahvista sitúan al hombre en medio del huerto (o jardín) creado por Dios y la misión del hombre es

---

<sup>119</sup> La expresión en el credo niceno es: “un solo bautismo para el perdón de los pecados”: cf. CIC 976.

<sup>120</sup> Para este apartado, cf. la exégesis de Sanz Giménez-Rico (2013).

cuidarlo, trabajarlo, guardarlo de todo daño, señorearlo<sup>121</sup>. Ese es el sentido de la existencia del hombre. Esta es ya una buena razón para centrar el modelo de desarrollo católico en el trabajo, en lugar de en la propiedad. Otras razones refuerzan este argumento. En primer lugar, aunque es cierto que RN aborda el problema de la propiedad para dejar claro el error socialista, ya Juan XXIII en MM 69-102, antepone en importancia el trabajo a la propiedad y Juan Pablo II afirma en LE 3b que el trabajo se convierte en “una clave, quizá la clave esencial de toda la cuestión social”.

En segundo lugar, hoy en día parece mucho más importante el trabajo (y la ausencia de él) tanto en los estudios sociológicos, como en los del desarrollo humano<sup>122</sup>. En el *barómetro* del CIS (2016), el paro ocupó el primer puesto entre las preocupaciones sociales de los españoles con un 49,9% de respuestas y con independencia de la orientación política y comunidad autónoma de residencia del encuestado<sup>123</sup>. El segundo problema –para ilustrar el peso del primero- fue la corrupción con el 17,6%.

---

<sup>121</sup> Sanz (2008) defiende la traducción de “huerto” o “jardín” frente a la de “parque” de otros autores. Sobre el sentido pacífico y sometido a límites del “dominad”, véase Sanz (2015:55-56).

<sup>122</sup> Precisamente el *Informe sobre el desarrollo humano 2015* del PNUD está dedicado al trabajo. En él se menciona la existencia de unos 3.200 millones de personas con un empleo en el mundo, unos 1.000 millones son empleos en la agricultura y la mitad de ellos en explotaciones agrícolas familiares que producen más del 80% de los alimentos del mundo; unos 80 millones de empleos son en los servicios de salud y educación y más de 450 millones de personas son emprendedoras contribuyendo a la innovación y creatividad humanas. Cerca de 53 millones están empleados en el servicio doméstico y más de 970 millones realizan un trabajo voluntario. Por el contrario, 204 millones de personas que quieren trabajar, carecen de empleo y de ellos, 74 millones son jóvenes. Unos 830 millones de trabajadores son pobres al no ingresar más de dos dólares al día (PNUD 2015:4). El Informe estudia, dentro del trabajo, los empleos remunerados, los del cuidado, los voluntarios y los creativos como la pintura y escritura. A través del trabajo se promueve el desarrollo humano por medio de los ingresos, pero también por la seguridad humana, el empoderamiento de la mujer, la participación en la vida social, la dignidad y el reconocimiento social, la creatividad y la innovación. A su vez, el desarrollo humano influye en trabajo a través de las mejoras en la salud, los conocimientos y aptitudes, la sensibilización, el capital humano, el aumento de las oportunidades y la libre elección, así como la disminución de las desigualdades y discriminaciones por género o etnia y la elusión de trabajos contra la dignidad humana como el infantil, la trata, el forzoso o el realizado en condiciones peligrosas (PNUD 2015:ii). También es importante recordar que el ODS 8 consiste en promover el crecimiento económico sostenido, inclusivo y sostenible y *el empleo pleno y productivo y el trabajo decente para todos*.

<sup>123</sup> La OIT ha estimado en 197,1 millones de personas en paro en 2015 con una previsión de 199,4 millones en 2016 y con tendencia a continuar creciendo en 2017 (OIT 2016). La falta de empleo, sobre todo el juvenil, ya provoca revoluciones sociales como las vividas en varios países del Norte de África y en Europa; los datos muestran que se supera el 50% en varios países, entre ellos España. Con un paro juvenil del 53,2% que es 2,4 veces el promedio de la UE-15 muchos factores de la estructura educativa y laboral explican esta anomalía española (Cf. García López 2014). Remedios como las políticas activas de empleo parecen no funcionar como debieran (sobre todo en Europa y en España en particular) y la empleabilidad es cada vez más exigente (Martin & Grup 2001). McKenzie (2017) muestra la evidencia del poco empleo que crean estas políticas basándose en evaluaciones experimentales y conjeturando que, en las grandes ciudades de los países en desarrollo, los mercados de trabajo parecen ser eficientes y la oferta de formación para el empleo no es la adecuada. En el contexto español, Andrés y Doménech (2013) muestran que los efectos expansivos de la moderación salarial son mayores cuanto: más flexibles sean los precios y más eficiente sea el mercado de trabajo; más expansiva sea la política monetaria y menor la fragmentación financiera en Europa, lo que contiene el aumento de los tipos de interés reales y estimula la inversión; más eficaces sean las reformas estructurales, lo que favorece a medio y largo plazo un mayor crecimiento de la productividad (y de los salarios) y competitividad internacional. En

En tercer lugar, la concepción del trabajo influye de forma determinante en las ideologías. La crítica marxista al capitalismo se fundamenta en haber convertido el trabajo en una mercancía. La teoría económica neoclásica considera el trabajo como un factor más de producción, donde el desempleo es algo voluntario al no aceptar el trabajador el salario que se le ofrece en el mercado. La alternativa keynesiana, dominante durante los años 50 a principios de los 80 del pasado siglo, se centra también en explicar el alto grado de desempleo surgido en la Gran Depresión de 1929 y mantenido después durante mucho tiempo.

El desarrollo humano supera la dimensión económica y de ingreso, pero no la excluye. El trabajo sigue siendo el medio principal de ganarse la vida y satisfacer las necesidades básicas del hombre. Pero el trabajo es más que la fuente de renta para una persona. Es la base sobre la que planifica su futuro, es una fuente de realización personal y es un medio privilegiado de integración social (Camacho 1991:461-462).

Ya se ha mencionado la concepción positiva del trabajo que ofrece la tradición yahvista-sacerdotal: el trabajo es una participación en la obra co-creadora de Dios: “*Creced y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla*” (Gn 1,28). Pero no debe olvidarse que la tradición eloísta lo presenta como el castigo por el pecado original: “*con sudor de tu frente comerás el pan*” (Gn 3,19). Esta tensión ambivalente del trabajo influye de forma constante en la historia (Camacho 2014b).

La interpretación positiva encaja a la perfección en el pensamiento griego, donde el trabajo es lo que deben hacer los esclavos frente a los hombres libres y cultos que cultivan la filosofía. La Reforma también impulsará esta visión exaltando virtudes asociadas al trabajo (emprendimiento, austeridad, productividad) y el Vaticano II también la recibe (GS 67) en una época donde la industrialización estaba ya en marcha en el Occidente desarrollado y que en la actualidad está ya masivamente terciarizado. Sea el trabajo agrícola, industrial o de servicios, la iniciativa personal y el trabajo humanizante mantienen su valor positivo para todos.

La interpretación del “castigo divino” puede asociarse a la preferencia por el ocio, la esclavitud o servidumbre medieval, la alienación marxista que rebaja algo “humano” a una “mercancía” (LE 8). Conviene entonces tener esto en cuenta desde el principio: el trabajo no

---

España, la precarización laboral ha llevado a que los ingresos por determinados empleos ya no supongan salir de la exclusión y el riesgo de pobreza (Caritas 2013 y FOESSA 2016). En 2014, el 14,2% de los hogares bajo riesgo de pobreza estaban ocupados –muchos de ellos en jornada parcial-, junto a los 45, 1% que estaban en paro (Llano Ortiz 2015).

es un factor productivo más, no es un “recurso”. Es una acción que humaniza a quien lo realiza bajo ciertas condiciones, pero en la que existe la fatiga<sup>124</sup>.

Teniendo esto en cuenta, podemos señalar las siguientes siete características que dotan a la DSI de un enfoque propio como si fuera la “matriz” de la “escuela de desarrollo”.

1) En primer lugar, hay una diferencia de dignidad, ontológica, entre las personas y las cosas. Esa es la base de la *primacía del trabajo sobre el capital* (LE 12a; Belda 2012; Sebastián 2012). Y –sobre todo a partir del desarrollo comercial y gremial- hay una diferencia clave: hay quien se auto-emplea libremente y hay quien “vende” su trabajo (y hasta su libertad) a otro, a cambio de trabajar para él. Aparece, entonces, el problema de las condiciones de trabajo. El campesino poseedor de tierra y aperos así como el artesano con sus herramientas deciden, con mayor autonomía, esas condiciones de trabajo. Además, el fruto de su trabajo es “su obra”, es “autor” (“que el trabajador sienta que participa de algo propio”, LE 15). El obrero, sin embargo (o aprendiz hasta que se convierte en maestro en el sistema gremial), debe aceptar condiciones impuestas por otro. Y lo producido por él ya no le pertenece pues no posee medios de producción (capital, ni tierra) aunque sí conocimiento y habilidad que le hacen más o menos productivo. Pero no siempre esa productividad es transformada en remuneración equivalente. Sabido es que esta diferenciación será clave en todo el análisis marxista, tanto social, histórico como económico y político. Además, la industrialización traerá consigo la “división del trabajo”. El trabajador ya no ve un producto final, sino que sólo aporta una parte, una función en una cadena. La dimensión personal del trabajo se va invisibilizando cada vez más.

2) Una segunda característica sobresaliente en la DSI es la diferenciación entre la vertiente *objetiva* del trabajo (actividad instrumental de transformación de recursos naturales para satisfacer necesidades) del *trabajo subjetivo* (“el hombre que trabaja”) que es sujeto, persona, creada para el trabajo como medio de autorrealización y autoperfección vocacional (LE 6). Del carácter personal del trabajo también se deduce la *primacía del trabajo subjetivo sobre el objetivo* (LE 6f).

3) Una tercera característica de la DSI respecto al trabajo es la posibilidad de una *socialización*. Sin ser una “tercera vía” entre capitalismo y colectivismo, Juan Pablo II la define como la situación en que toda persona, basándose en su propio trabajo, tiene legitimidad para considerarse “co-propietario en esa especie de gran taller de trabajo” que aseguraría la subjetividad de la sociedad (LE 14). Esa co-propiedad podría conducir a una

---

<sup>124</sup> Es muy reveladora en este sentido, la sección V de la LE dedicada a la espiritualidad del trabajo: LE 24-27.



efectiva *participación* de los trabajadores en la gestión de la empresa y en sus beneficios, incluso a entrar en el accionariado de la empresa en la que se trabaja (LE 14; Sagastagoitia 2011). Aparece aquí la conveniencia de promover asociaciones “mixtas” de trabajadores y de empresarios que busquen de forma conjunta el bien común, con autonomía respecto a los poderes públicos (LE 15; Gorosquieta 1982).

4) Una cuarta característica es el *derecho al trabajo* (Guix 1993:432-436; Souto 2002:313-315; Camacho 2014b:193-199). La base antropológica de este derecho es la libertad (lo que se le quita al esclavo que no puede elegir no trabajar para su amo). El contrato de trabajo se firma (teóricamente) entre dos partes libres y autónomas y capaces de asumir las responsabilidades contraídas por cada uno. Para el trabajador, su fatiga se convierte en el medio de obtención de recursos (en salario y/o en especie) para satisfacer sus necesidades y las de los suyos a su cargo (su familia).

La base histórica reside en la Revolución Francesa de 1789 y las europeas de 1848 como movimientos de protesta ante el carácter liberal que tomaban las reformas prometidas bajo una “libertad, igualdad y fraternidad”. En Francia, la “ley Le Chapelier” de 1791, limitando el derecho de asociación, dejaba a los obreros desamparados ante las condiciones laborales de sus patronos. En la Declaración Revolucionaria de París de 1848, se garantizaba el trabajo a todos los ciudadanos, pero la funesta experiencia de los *talleres nacionales* propuestos por Louis de Blanc, en la que llegaron a juntarse hasta 100.000 ociosos viviendo a costa del erario público (Camacho 2014b:194), hizo que esta pasara al olvido pareciendo dar la razón a los defensores ingleses de no admitir políticas anti-pobreza pues fomentarían la ociosidad (Ravallion 2015). Tras la Primera Guerra Mundial, numerosas constituciones admiten ya el derecho “a ganarse el sustento mediante un trabajo productivo”, tal como lo hace la República de Weimar en 1919, a la que seguirán la española de 1931, la fascista italiana de 1934 o la soviética de 1936. La Declaración de Filadelfia de 1944 que reformula y relanza la Organización Internacional del Trabajo, legitima el derecho a perseguir el bienestar material, el desarrollo espiritual bajo libertad y dignidad, la seguridad económica e igualdad de oportunidades. La Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 sentencia el derecho al trabajo, a la remuneración justa, a la protección contra el desempleo, al descanso, a la jornada limitada y a las vacaciones pagadas (arts. 23 y 24). Sin embargo, al igual que los pertenecen a los de “segunda generación”, dentro del conjunto del Pacto Internacional sobre Derechos Sociales, Económicos y Culturales de 1966 (Naciones Unidas 1966), no tienen la fuerza legal de una ley. Esto hace que no se pueda reclamar ante un tribunal la ausencia de

trabajo, pero obliga al Estado a “adoptar medidas” (art. 2.1) y no a “respetar y garantizar” cómo deben hacerse sobre los derechos civiles y políticos. Las medidas de política laboral, tanto pasivas como activas, se orientarán al pleno empleo. Pero nótese que se ha pasado a un objetivo de política económica, donde la dignidad de la persona como trabajador ha pasado a segundo plano. Queda, sin embargo, evidenciado que no es lo mismo el derecho (y deber) “a trabajar” que a tener un trabajo que lo concrete. En la actualidad parece que lo importante tiende a centrarse en los adjetivos del empleo: pleno, no precario, estable, digno (“*decent*”), indefinido, adecuado a la formación y no subempleo. Desde luego, nunca la DSI ha descendido al nivel de las políticas laborales y de rentas concretas, pero no ha dejado de recordar la dimensión moral que hay detrás de la ausencia de empleo y sus consecuencias económicas (sin acceso a renta) y sociales (empobrecimiento, exclusión y marginación) así como que el trabajo es superior a un mero “valor de cambio” o precio (salario) entre oferta y demanda. Es algo más que una actividad productiva y remunerada. Es una cualidad *personal* y fuente de realización personal pues “lo que se hace con el trabajo, se hace con la persona” (LE 6). De alguna manera, la DSI ha ido evolucionando desde la visión bíblica negativa, denunciando sobre todo las condiciones inhumanas del trabajador (del obrero en particular desde la RN)<sup>125</sup>, hacia la visión más positiva, generativa y autorrealizadora del trabajo en LE o de “perfeccionarse a sí mismo” (MM 82).

5) Como quinta característica, destacamos *la licitud de la huelga*. Aunque la DSI no habla de derecho a ella, “puede seguir siendo medio necesario, aunque extremo, para la defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas de los trabajadores” (GS 68; LE 20). La RN, aceptó como causa para la huelga “el trabajo demasiado largo o pesado y la opinión de que el salario es poco” (RN 29). Aunque en el tiempo de León XIII hubo numerosas huelgas justas y fundadas, también estuvieron teñidas de reivindicaciones políticas socialistas que eran más bien huelgas revolucionarias. Estas han sido consideradas infundadas en LE 8. El abuso de la huelga es condenado en LE 20 (“el abuso de la huelga puede conducir a la paralización de toda la vida socio-económica, y esto es contrario a las exigencias del bien común de la sociedad, que corresponde también a la naturaleza bien entendida del trabajo mismo”). Es por ello que antes deben agotarse todas las vías de diálogo entre patronos y

---

<sup>125</sup> Abundante detalle del contexto histórico y la evolución posterior se detalla en Camacho (1991) donde se identifican las causas fundamentales del “nacimiento” de la “cuestión social”: la avaricia de los patronos y la indefensión de los obreros, al haber sido suprimidas las antiguas corporaciones. Nótese que se unen de nuevo las dimensiones personal (falta de medios de subsistencia) y social (reacciones y revoluciones violentas) del modelo cristiano. RN nacerá tanto de la insatisfacción de la “solución socialista” (abolir la propiedad privada) como de la liberal (autonomía para firmar contratos libres e igualdad ante la ley bajo ausencia de coacción).

obreros, ya que acarrea daños al propio trabajador, al empresario y a la propia sociedad (RN 29; GS 68). Lo mejor es adelantarse con las leyes que promuevan la justicia entre patronos y obreros (RN 29).

En toda huelga deben asegurarse los servicios públicos esenciales, privados o públicos, que la buena convivencia requiera. Estas garantías corresponden al Estado (OA 14; LE 20). Los promotores de la huelga deben atenerse a las condiciones debidas y a los justos límites que condicionan que ésta sea lícita (LE 20; CA 14). El trabajador no debe sufrir sanciones por ejercer su derecho de huelga, ya que ésta se ordena exclusivamente a la defensa de los intereses justos del mundo del trabajo. No son lícitas las huelgas por motivos políticos o ideológicos. Son además ilícitas las que no respetan la libertad de opción del trabajador y lo fuerzan a sumarse a la huelga, las que no prestan servicios mínimos y las que degeneran en actos de violencia o sabotaje (Gutiérrez García 2010:440).

Souto (2002) y el CIC 2435 resumen en tres las condiciones para que una huelga sea moralmente lícita: i) que la causa sea justa; ii) que sea el último recurso a utilizar; iii) que los males previsibles sean menores que la injusticia que se quiere remediar. A estas tres, hay que añadir la aprobación legítima por la autoridad competente (el Estado)<sup>126</sup>.

Souto (2002) concreta en estas las huelgas ilícitas por no cumplir las condiciones exigidas: i) servicios públicos necesarios para la vida de la comunidad (comunicaciones, sanidad, seguridad...) al perjudicar a ciudadanos que no tienen que ver con la causa ni pueden remediarla; y ii) la que se usa para conseguir fines políticos, incluida la huelga general.

6) La sexta característica de la DSI se refiere al *salario justo* o “suficiente” que ya aparece en RN 32 y se desarrolló con cierta amplitud de criterios por Pío XI en QA 63-75 y Juan XXIII en MM 71<sup>127</sup>. De alguna manera en el “salario justo” es donde se une de forma muy relevante la relación entre economía y trabajo, central en la cuestión social. En RN se insiste en que el salario no puede ser resultado de las libres fuerzas del mercado y que debe permitir al trabajador ahorrar y formar un patrimonio (RN 33). El criterio de “suficiencia” para el trabajador y su familia<sup>128</sup> se repite en QA 71, MM 71, PT 20, GS 67, LE 8 y CV 63.

---

<sup>126</sup> Esta misma doctrina se mantiene en el CIC 2435.

<sup>127</sup> Cf. Gutiérrez García (2010:417-423) para una revisión más profunda.

<sup>128</sup> El “salario familiar” asume un “natural deseo de permanencia continuada” (Gutiérrez García 2010:422) de la mujer casada en el cuidado del hogar y, por tanto, “un único salario dado al cabeza de familia por su trabajo... sin necesidad de hacer asumir a la esposa un trabajo retribuido fuera de casa” (LE 19). Los juicios de valor tan contrarios a la tendencia social actual, a la libertad en conciencia de la mujer que desea trabajar, incluso si no lo necesita el ingreso familiar, a la libertad de una familia que decida que el cuidado de la prole y el hogar lo realice principalmente el padre y a la igualdad en dignidad de Gn 1,27; fundamentan nuestra posición contraria a esta directriz y, desde luego, conducen a cuestionar un uso, extendido en exceso, de la apelación a lo “natural” en

QA 71 añade los criterios de la situación concreta de la empresa (que no haya una imposición excesiva, ni prácticas de dumping) y del bien común de la sociedad (en el sentido de no destruir empleos). Además, debe acomodarse al bien público económico de forma que permita formar un patrimonio, existan empleos y se guarde una justa proporción entre salario y precios relativos (QA 75). Estos son mantenidos y repetidos en MM 71 expandiendo la exigencia del bien común del ámbito nacional al universal<sup>129</sup>.

7) La séptima característica de la DSI que deseamos resaltar es su *concepción de la empresa y del empresario* y su relación con el trabajo. En la empresa se desarrollan la mayoría de los trabajos (industriales, de servicios de mercado). El empresario es quien acuerda con el trabajador una relación laboral de mutuo intercambio en la que, en principio, ambos ganan.

Para la DSI la empresa es una institución social que debe regirse por tres criterios: i) estar al servicio del hombre (carácter personalista; PT 146); ii) sus miembros deben estar unidos por lazos afectivos (QA 137); iii) debe buscar –junto al Estado– el bien común (PT 136; CA 43)<sup>130</sup>. La empresa es el lugar donde una comunidad de seres humanos actúan bajo una común dignidad y con derechos que deben ser respetados (MM 92).

Tanto a empresarios como a trabajadores, la DSI les urge a tener virtudes y valores sobre los que fundamentar la prosperidad: laboriosidad, competencia, orden, honestidad, iniciativa, frugalidad, ahorro, espíritu de servicio, cumplimiento de la palabra dada, audacia y amor al trabajo bien hecho (Marchesi 2014). CV 36 añadió una cualidad importante: la gratuidad que conduce a una lógica superior a la del mercado: la lógica del don (Bruni 2001, 2008; Gold 2010; Zamagni 2014). Argandoña (2014) argumenta que en la empresa puede

---

varios asuntos de la doctrina católica. Al menos, la DSI ha defendido siempre la igualdad de retribución por igual trabajo entre ambos sexos (Pío XII *Assai numerose* 9, citado en Gutiérrez García 2010:423, nota 298).

<sup>129</sup> Conviene no confundir salario suficiente y justo con salario *mínimo* pues esta medida de política económica es muy controvertida. El origen histórico del salario mínimo es la “Employers and Employees Act” de 1890 en el estado de Victoria, Australia. Uno de los primeros análisis sobre el tema es el de Stigler (1946), quien argumentó que el salario mínimo era inflacionista, no reducía la pobreza y había alternativas mejores para la garantía de ingresos. En 2015 se impuso por primera vez en Alemania (8,5 euros la hora) y tras el primer año, el Instituto del Mercado Laboral (IAB), el *think tank* de la Oficina Federal de Empleo alemana, reportó una destrucción de empleo de casi 60.000 puestos, un 0,18% del total de empleos. La fuente de este dato la recojo de <http://www.elmundo.es/economia/2016/03/28/56f91ebf46163ffc078b45ff.html> (Acceso el 15/09/2016). De todas formas, el análisis empírico sigue siendo poco concluyente. Pueden consultarse las revisiones de la literatura de Neumark & Wascher (2006), Doucouliagos & Stanley (2009) y Stanley (2001). En términos brutos anuales, el salario mínimo alemán es de 1.440€ El español (en 2016) fue de 764€ Fuente: [www.datosmacro.com](http://www.datosmacro.com). Según esa fuente en 2016, 94 países tenían salario mínimo cuya cuantía oscila desde los 3€ de Hong-Kong (5 en Japón) hasta los 1.923€ de Luxemburgo.

<sup>130</sup> Para una revisión de los textos de DSI sobre la empresa véase Camacho (2000) cap. 6.

vivirse el amor<sup>131</sup>. No sólo un amor de reciproca necesidad, o de dádiva-benevolencia entre trabajador y empresario buscando juntos el salario justo y el beneficio mutuo a través de la participación de ambos en su gestión (asimétrica, cada uno en su dominio de acción), sino un amor de naturaleza agápica (DCE 3), por ejemplo en la empresa familiar o en la sociedad limitada, donde dos o más socios deciden arriesgar juntos por la creación de una riqueza común y donde las relaciones interpersonales van mucho más allá de las laborales-legales. Si un agente apoya con capital-riesgo o con su capital humano a un emprendedor con la única intención de buscar su bien, con un amor explícito y sin esperar ninguna reciprocidad a cambio, actúa bajo la lógica del don.

El empresario tiene asignadas tres funciones clave: descubrir y explotar las oportunidades de ganancia; afrontar riesgos e incertidumbre; innovar y liderar los cambios productivos. Normativamente, debe ser alguien revestido de humanidad en cuanto realice y en el trato con sus semejantes (“consciente de sus deberes, honesto, competente y con hondo sentido social”, Juan Pablo II, Discurso a los empresarios argentinos 11.4.1987). Es un servidor de la comunidad a su cargo y un profesional con valores como la prudencia y fortaleza de ánimo ante las dificultades (CA 32).

En el trato con los trabajadores, el empresario debe guiarse por la libertad, justicia e igualdad (GS 67). En cuanto a la libertad, el empresario debe dar espacios de participación a los trabajadores (MM 91) y permitirles la conciliación con su vida familiar. La igualdad la empleará para evitar toda discriminación, especialmente la de la mujer, en el acceso al puesto y el salario. La justicia se concreta en el salario justo, ya comentado más arriba, siendo respetuoso y evitando todo acoso.

Por otra parte, el empresario debe hacer crecer a su empresa, guiándose por criterios morales muy superiores a la rentabilidad económica (o beneficios para el accionista, CV 40), cumpliendo una función social y sirviendo al bien común (Compendio 338). Debe ser responsable con los consumidores, el medio ambiente y la sociedad<sup>132</sup>; solidario con los más pobres y débiles (HOAC 2005); obtener beneficios de forma legítima y “razonable” teniendo

---

<sup>131</sup> En Argandoña (2010), expuso el fundamento ético a través de la “lógica de las virtudes” que impulsa a practicar el amor de caridad, tanto en el plano *extrínseco* (tener un trabajo para afrontar gastos), como en el *intrínseco* (las externalidades que se derivan del trabajo en forma de compañerismo, afecto, promoción social, reconocimiento...), y en el *externo* o trascendente (el beneficio social que se deriva del trabajo hecho con amor de gratuidad).

<sup>132</sup> “No es lícito deslocalizar únicamente para aprovechar particulares condiciones favorables, o peor aún, para explotar sin aportar a la sociedad una verdadera contribución para el nacimiento de un sólido sistema productivo y social” (CV 40).

como fin la existencia misma de la empresa como comunidad de hombres que sirven a la sociedad (CA 35) y evitar la especulación financiera (CV 40).

Sobre las formas concretas que debe configurar una empresa (sociedad anónima, limitada, unipersonal, cooperativa, privada o pública), la DSI no se pronuncia aunque MM 117-118 advirtió del riesgo que las organizaciones públicas se expandan ilimitadamente, y recomendó que el jefe de una empresa pública fuera un ciudadano “sometido a un asiduo control a fin de evitar que, en el seno de la administración del propio Estado, el poder económico quede en manos de unos pocos” (MM 118)<sup>133</sup>.

En suma, la primacía del trabajo sobre el capital en su indivisibilidad, del trabajo subjetivo sobre el objetivo, la socialización a través de la participación del trabajador en la gestión de la empresa y las formas de propiedad compartida, el derecho al trabajo, la licitud de la huelga, el salario justo y el perfil personalista del empresario configuran un modelo económico diferencial al propuesto por otras escuelas de desarrollo. La base es la antropología cristiana y la profundidad el modelo social que se deriva de ese “verdadero humanismo”<sup>134</sup> que se opone a una tecnificación que no pone a la persona en el centro del proceso y meta del desarrollo<sup>135</sup>. La escuela de desarrollo más cercana a la propuesta de la DSI parece ser la del desarrollo humano. Su 25º Informe sobre el Desarrollo Humano sostiene que “el desarrollo tiene por objetivo ampliar las oportunidades de las personas centrándose de manera general en la riqueza de las vidas humanas y *no solo en la riqueza de las economías*” (PNUD 2015:iii). Junto al trabajo que viene realizando desde su creación la OIT, es quien más se acerca a una concepción *humana* del trabajo (OIT 2008), frente a considerarlo casi exclusivamente como un factor de producción de uso indistinto al capital como sostienen enfoques tradicionales de la economía del crecimiento, tanto los keynesianos de la escuela de

---

<sup>133</sup> Por razón de espacio, no abordamos otros temas complejos como la informalidad o la responsabilidad social corporativa. Hacen una buena revisión de la literatura Domínguez (2012, 2016a), Idowu (2013), Utting et al. (2014) o Kaplan (2015). Los avances de varios países en desarrollo legislando una RSE obligatoria (Indonesia, Mauricio, India, Ecuador o Sudáfrica) genera esperanzas de que las empresas puedan cada vez más ser agentes privados de desarrollo humano, bajo formas efectivas de responsabilidad social: “aportar con sus impuestos, minimizar la exclusión social por despidos o trabajo negro o bajos salarios, así como la expoliación de los ecosistemas, apoyar los proyectos de desarrollo de la economía popular y solidaria y superar la manipulación simbólica (marketing social)”: cf. Coraggio (2011:404-405).

<sup>134</sup> “La fuerza más poderosa al servicio del desarrollo es un humanismo cristiano que vivifique la caridad y que se deje guiar por la verdad, acogiendo una y otra como un don permanente de Dios” (CV 78).

<sup>135</sup> “Esta posible desviación de la mentalidad técnica de su originario cauce humanista se muestra hoy de manera evidente en la *tecnificación* del desarrollo y de la paz. El desarrollo de los pueblos es considerado, con frecuencia, como un problema de ingeniería financiera, de apertura de mercados, de bajadas de impuestos, de inversiones productivas, de reformas institucionales, en definitiva, como una cuestión exclusivamente técnica. Sin duda, todos estos ámbitos tienen un papel muy importante, pero deberíamos preguntarnos por qué las decisiones de tipo técnico han funcionado hasta ahora sólo en parte” (CV 71).

la modernización (Domar 1946 y Harrod 1948), como los neoclásicos de la escuela neoliberal (Solow 1956, Swan 1956).

### *3.3.4. La corresponsabilidad con los menos desarrollados y la obligación de ayudar.*

Entre las dimensiones utilizadas por Hidalgo (2011a) para describir las diversas teorías del desarrollo se encuentra la de cómo lograr recursos financieros suficientes para impulsar el desarrollo (cf. Anexo 1 séptima fila). La mayoría de los planteamientos se centran en la obtención de ingresos públicos (nacionales o internacionales) y la forma de canalizarlos hacia sectores estratégicos. La escuela de la modernización cree posible y necesario atraer grandes fondos exteriores (sobre todo en forma de ayuda externa), para lograr un “gran empujón” (*big push* de Rosenstein-Rodan 1961 o actualmente Sachs 2005)<sup>136</sup> que supere la trampa de que una baja renta, genere bajo ahorro que conduce a una baja inversión; ésta implica una baja productividad, con lo que la renta es pequeña, cerrándose así el círculo vicioso que describió Nurkse (1973). La pregunta central del desarrollo sería, así, cómo lograr que la tasa de ahorro nacional pasase del entorno del 5% del PIB al 10-15% (Lewis 1964).

La escuela neoliberal, sin embargo, apuesta por no distorsionar los mercados con ayudas exteriores, sobre todo donaciones, pues aumentan la dependencia de los países que reciben esas ayudas e introducen incentivos perversos (como el de no querer afrontar reformas estructurales para no dejar de recibir ayudas, además de las prácticas corruptas que pueden darse en estos flujos; cf. Friedman, 1958).

La escuela neomarxista apuesta por la canalización estatal del excedente productivo interno, liderado por el Estado que apostará por sectores industriales estratégicos (industria pesada en la experiencia soviética de los primeros años tras la revolución bolchevique).

La escuela islamista ha ido desarrollando una amplia práctica en torno a las finanzas islámicas que combinan la prohibición coránica del préstamo a interés con el pragmatismo que les concede a varios países islámicos, los abundantes activos financieros que poseen fruto de las exportaciones petroleras<sup>137</sup>.

---

<sup>136</sup> El trabajo empírico de Easterly (2006) muestra la insuficiencia histórica de este tipo de estrategia para explicar el proceso de desarrollo en los casos exitosos, como los asiáticos.

<sup>137</sup> Sobre las finanzas islámicas pueden consultarse Zaher & Hassan (2001), Hussain et al. (2015), Kammer et al. (2015), Imam & Kpodar (2015) y el reciente informe de World Bank & Islamic Development Bank Group (2016).

Entre las opciones financieras exteriores con las que cuentan los países en desarrollo existen tres principales, ordenadas por su volumen en el mercado: las inversiones directas, las remesas de los emigrantes y la ayuda oficial al desarrollo (AOD)<sup>138</sup>.

La inversión directa extranjera es diez veces más elevada que la ayuda externa<sup>139</sup>, pero al ser empresas transnacionales seleccionan su destino bajo criterios de rentabilidad y no de solidaridad, pobreza o donde mayor necesidad de crear empleo exista. Por su parte, las remesas, de creciente importancia en volumen desde la década de los noventa y triplicando la ayuda al desarrollo<sup>140</sup>, se ven limitadas por las barreras a la entrada de los países desarrollados y por la tendencia a reducir el volumen de remesas una vez que el proyecto de regreso al país de origen se desvanece<sup>141</sup>.

La supuesta ventaja de la ayuda al desarrollo es que no tiene por qué buscar la rentabilidad como objetivo central (como la inversión directa de las empresas), ni queda limitada por el stock de emigrantes que un país haya podido colocar en el mercado mundial condicionada a su propensión a enviar remesas, sino que, bajo el modelo ideal, se presenta como una acción libre y deliberada de los países ricos para con los pobres. Aunque puede adoptar la forma de préstamos, éstos deben incorporar, al menos, un 25% de donación, con lo que la cercanía a una “lógica del don”, es potencialmente superior. Sin embargo, la AOD parte de un vicio original, ya que los incentivos de los países ricos al dar ayudas pueden “armonizarse” con su negativa al cambio de estructuras e incoherencia de políticas, que pueden perpetuar el subdesarrollo, como han señalado numerosos críticos del sistema de ayuda (Collier 1999, 2008; Alonso 2006; Easterly 2006b; Moyo 2009; Deaton 2013).

La DSI ha defendido, de forma recurrente, que la ayuda a los países en desarrollo es una *obligación* moral. Juan XXIII estableció, ya en 1963, que la solidaridad de las naciones ricas con las pobres no es opcional sino un *deber de solidaridad* y que “impone a las naciones que disfrutan de abundante riqueza económica la *obligación* de no permanecer indiferentes

---

<sup>138</sup> Las dos primeras son privadas, a las que habría que añadirse la filantropía y ayudas privadas. La AOD es, por definición, de origen público.

<sup>139</sup> De acuerdo con el FMI, en 2015 se elevó a 2.040.411 millones de dólares corrientes, mientras que la ayuda oficial al desarrollo computada por la OCDE fue de 178.345 millones en 2014 (máximo histórico) y 155.400 en 2015.

<sup>140</sup> De acuerdo al Banco Mundial, su volumen fue de 368.363 millones de dólares en 2015.

<sup>141</sup> La evidencia empírica reciente muestra que las remesas suelen tener un efecto contracíclico en el país que las recibe (se envían mayores cantidades cuando el ciclo del país de origen es peor), y promueve el crecimiento y la reducción de la pobreza, incrementa el capital humano frente a los que emigran (aunque se produzca fuga de cerebros) y reduce la pobreza extrema, pero tiende a aumentar la desigualdad interna del país de origen, sobre todo en el ámbito rural (Alonso 2004, 2011; Acosta 2008; Imai et al. 2016). Los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) incluyen diferentes metas relacionadas con el asunto migratorio que resaltan la necesidad de proteger los derechos de los trabajadores inmigrantes, en particular las mujeres (meta 8.8), de adoptar políticas migratorias bien gestionadas (meta 10.7) y de reducir los costes de las remesas (meta 10.c).



ante los países cuyos miembros, oprimidos por innumerables dificultades interiores, se ven extenuados por la miseria y el hambre” (MM 157).

El Vaticano II, en GS 69, repitió esta obligación e incluso señaló que no debe limitarse sólo a los bienes superfluos. El Concilio advirtió de la insuficiencia de una “caridad” entendida como dádiva de lo superfluo y señaló que para que ésta sea realmente efectiva y transformadora, debía cumplir siete condiciones (Flecha 2007:292): i) ver en el prójimo la imagen de Dios creador; ii) que el prójimo sea tratado como Cristo; iii) que se respete la libertad y dignidad de quien recibe el auxilio; iv) hacerlo con pureza de intención, sin que haya propio interés o deseo de dominar por parte de quien ayuda; v) que se haga desde la justicia y no desde la caridad paternalista mal entendida; vi) que eliminen las causas de la pobreza y no sólo los síntomas o efectos; vii) que la ayuda sea liberadora para que no se incurra en la dependencia. Es claro que la práctica habitual de la ayuda al desarrollo, sobre todo la oficial enviada por los gobiernos, ya sea de naturaleza bilateral o multilateral, no ha seguido estos principios, como ha reconocido el Banco Mundial (1998) <sup>142</sup>.

El Papa Pablo VI señaló, poco después del Vaticano II, la insuficiencia de las ayudas y puso la transformación de las estructuras injustas como clave de bóveda del problema del desarrollo: “no bastan la inversiones privadas y públicas ya realizadas, las ayudas y los préstamos otorgados... Se trata de construir un mundo en que cada hombre, sin exclusión alguna por raza, religión o nacionalidad pueda vivir una vida plenamente humana... un mundo en el que la libertad no sea palabra vana” (PP47). La resonancia con toda la doctrina del desarrollo humano, entendido desde el enfoque de las capacidades es muy clara <sup>143</sup>. Al mismo tiempo afirmó con rotundidad que la ayuda a los países en desarrollo es un deber: “debe considerarse como normal que un país ya desarrollado consagre una parte de su producción a satisfacer las necesidades de aquellos” (PP 48) <sup>144</sup>.

Pero Pablo VI no se limitó a señalar el compromiso de los países ricos, sino que también aludió al compromiso *personal* que cada uno elija. En PP 47 muestra un claro

---

<sup>142</sup> “Desde su origen la cooperación para el desarrollo ha tenido dos objetivos, potencialmente conflictivos entre sí. El primero es promover el crecimiento a largo plazo y la reducción de la pobreza de las economías en desarrollo (la motivación de los donantes por este objetivo es una combinación de altruismo y una preocupación más interesada de que a medio y largo plazo su seguridad y estabilidad se verán favorecidas por un contexto de crecimiento de los países más pobres). El segundo objetivo era promover los intereses políticos y estratégicos inmediatos de los donantes. La mayor parte de la ayuda se dirigía a países con regímenes aliados de las potencias occidentales. Más aún, los objetivos estratégicos y de desarrollo de la ayuda, aparecían enfrentados entre sí” (Banco Mundial 1998:7).

<sup>143</sup> Para una síntesis del proceso seguido por la DSI en la cooperación internacional, véase Oller (2014).

<sup>144</sup> Ya Capelo (1968:505), en su comentario a la noción de desarrollo surgida en la GS, se hacía eco de las insuficiencias y críticas vertidas sobre la ayuda y el dilema (falso) que se debatía entre comercio y ayuda.

ejemplo de discernimiento en conciencia en vez de una norma general para todos. Invita a que se haga una reflexión respecto a cuatro posibles niveles de implicación personal en la construcción del desarrollo: i) sostener con dinero acciones en favor de los pueblos en desarrollo; ii) estar dispuesto a pagar más impuestos para incrementar el volumen de ayudas; iii) comprar productos más caros que su precio actual en el mercado a aquellos que procedan de países en desarrollo (en una línea muy próxima a lo que en la actualidad se realiza en las prácticas de “comercio justo”); y iv) estar dispuesto a expatriarse a sí mismo para ayudar y formar a otros en los lugares donde sea conveniente. Como vemos, el discernimiento se plantea en una gradualidad que compromete lo más “externo” al sujeto (el dinero) a lo más personal: tiempo, lugar y modo de vida en el “primer mundo” por otros que suponen oportunidades de contacto personal y directo con la realidad del subdesarrollo.

Juan Pablo II recalcó la insuficiencia de ayudas sin cambios en las estructuras: “deseo recordar particularmente: la reforma del sistema internacional de comercio... la reforma del sistema monetario y financiero mundial... la cuestión de los intercambios de tecnologías... la necesidad de una revisión de la estructura de las organizaciones internacionales existentes, en el marco de un orden jurídico internacional” (SRS 43) e hizo un llamamiento a la eficacia, la solidaridad y la fraternidad: “es la hora de la nueva ‘imaginación de la caridad’, que promueva no tanto y no sólo la eficacia de las ayudas prestadas, sino la capacidad de hacerse cercanos y solidarios con quien sufre, para que el gesto de ayuda sea sentido no como limosna humillante, sino un compartir fraterno” (Novo Milenio Ineunte 50b).

Tanto Juan Pablo II en SRS y CA, como Benedicto XVI en DCE y CV han insistido en la necesidad de superar un enfoque “dependentista” hacia la ayuda y abordar las “estructuras de pecado” existentes en el sistema económico mundial para que haya un verdadero desarrollo humano (SRS 36, 38). Benedicto XVI detalla algunas de las críticas más frecuentes al sistema internacional de ayuda (CV 41, 58) como la dependencia, perseguir otros fines y no implicar a los agentes sociales y sólo a los gobiernos y recomienda que los programas de desarrollo sean flexibles, que los beneficiarios estén involucrados desde su planificación y sean protagonistas de su realización, que se observen criterios de progresión, acompañamiento y seguimiento de resultados ya que no hay recetas universalmente válidas (CV 47). Con quizá demasiado detalle para un documento de la naturaleza de una encíclica papal, afirma que la mejor ayuda es el comercio (agrícola) (CV 58); la necesidad de un diálogo cultural basado en la ley natural (CV 59); destinar las cantidades comprometidas de ayuda oficial al desarrollo. Reconoce que la AOD es un instrumento de creación de riqueza

para todos y que, revisando los sistemas propios de Seguridad Social, se pueden obtener más cantidades para los mismos fines (CV 60)<sup>145</sup>.

### 3.4. Conclusiones del capítulo.

La DSI ofrece un conjunto de principios y orientaciones morales en materia económica que pueden promover un auténtico desarrollo humano integral. Los elementos aquí destacados no deben interpretarse como la única posibilidad o modelo de desarrollo económico que es fiel a estos principios. De la DSI pueden surgir numerosas prácticas y manifestaciones diversas que convergen en el contenido de la “escuela católica de desarrollo”. Sus principios abren caminos que pueden y deben ser contextualizados en función del tiempo y lugar. Al igual que están surgiendo muchas formas nuevas de economía “no tradicional” centrada en la “lógica de la maximización de la ganancia común”, como la economía social de mercado, la economía participativa o colaborativa (Sundararajan 2017), la comunitaria o la economía basada en recursos (Varela 2016), han surgido de las orientaciones de la DSI diversos enfoques empresariales como las empresas del bien común (Felber 2012; Zamagni 2014) o las de comunión (Bruni 2001, 2008; Gold 2010) que no agotan la riqueza derivada de los principios de la DSI. En otras palabras, no debe inferirse que la selección de criterios realizada aquí es “la” escuela de desarrollo católica, sino una contribución -dentro de las posibles- que resalta elementos propios de la DSI que orientan en una dirección diferencial al resto de escuelas, el desarrollo humano integral.

El capítulo comenzó haciendo una contextualización histórica que quiere mostrar cómo, al igual que las escuelas de desarrollo identificadas por Hidalgo (2011a) responden a los problemas y tendencias económicas de su tiempo, también los documentos de la DSI están sometidas a evolución dinámica en función de los problemas y conocimientos disponibles en la época en que se escriben. Tras presentar de forma breve la dimensión económica de cada escuela, se pasó a describir una selección de los principales contenidos de la DSI que contornean la dimensión económica del desarrollo. Estos han sido: la necesaria incorporación de la Ética en la economía; el agente económico entendido como persona -imagen y semejanza de Dios- a diferencia del *homo oeconomicus*; y cómo la DSI enfoca la producción,

---

<sup>145</sup> Sobre el controvertido tema de la eficacia de la ayuda al desarrollo, no es posible aquí hacer un planteamiento general, tanto en su dimensión teórica como empírica, ya sea desde el ángulo temporal previo o de asignación de la ayuda como de sus impactos ex -post. Para una revisión de la literatura sobre los criterios de la asignación de la ayuda por los países donantes puede verse Tezanos (2008, 2015). Para los efectos que tiene una vez entregada, véase Larrú (2009), Tezanos (2010) y la síntesis elaborada por la Universidad de las Naciones Unidas UNU-WIDER (2014).

la técnica, la propiedad y la distribución económica siempre al servicio del hombre integral, centro del desarrollo.

A continuación se ha resaltado la actitud de Jesús ante la riqueza y la pobreza de su tiempo y de ahí se ha deducido una lógica del don y la de gratuidad. Esta se ha ejemplificado en la autodonación recíproca matrimonial, en el ejercicio del único y supremo sacerdocio de Jesús y en el perdón como muestra de la misericordia divina que puede encontrarse en los evangelios.

El siguiente paso ha sido aplicar esa lógica “personalista” del don a las relaciones laborales donde el trabajo prima sobre el capital, el trabajo subjetivo sobre el objetivo, incluye varios derechos laborales (como la huelga) y se manifiesta de forma culminante en el intento de practicar el salario justo. Pero además se ha tratado de mostrar que en la empresa pueden vivirse relaciones de la “lógica del don” basadas en el amor, donde se superan los resultados de la “lógica de las virtudes” en el plano extrínseco, intrínseco y trascendental.

Por último, se ha recordado 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 incluyen cierto grado de donación, como la ayuda oficial al desarrollo. Esta obligación es importante recordarla en el contexto de las finanzas internacionales, donde la falta de ética ha sido una indudable causa de la reciente crisis y en donde los compromisos internacionales expresados en los Objetivos de Desarrollo Sostenible para 2030 serán letra muerta en ausencia de un marco financiero que incluya la ayuda como catalizador de los fondos -tanto domésticos, como externos- que necesitan los países para su logro.

## CAPÍTULO 4. LA DIMENSIÓN SOCIO-CULTURAL DEL DESARROLLO.

El objetivo principal del capítulo es presentar el fundamento de la dimensión social y cultural del desarrollo. Si la persona es un ser social y es cultural, el desarrollo verdaderamente humano e integral debe incorporar esta dimensión. Si la revelación otorga el grado de filiación a cada hombre, es lógico el paso a una concepción social de fraternidad universal entre ellos. El Vaticano lo expresa de forma contundente en lenguaje teológico: “fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo” (LG 9). La Iglesia será la encarnación de ese deseo divino en la historia de la salvación. Pronto tuvo conciencia la comunidad cristiana de que un cristiano aislado como individuo, no era cristiano<sup>146</sup>. Fruto de este principio de responsabilidad por el que “todos seamos verdaderamente responsables de todos” (SRS 38), serán resaltadas tres categorías teológicas clave en la concepción católica del desarrollo: la “opción preferencial por los pobres” y las “estructuras de pecado” que reclaman la “caridad política”, sin ánimo de menospreciar otras posibles<sup>147</sup>. La opción de incluir en esta dimensión la “opción preferencial por los pobres” permite resaltar la multidimensionalidad de la pobreza y alejarla de un sentido exclusivamente económico o de falta de ingreso. El concepto de “exclusión social”, utilizado en el indicador AROPE de la Unión Europea, refleja esta realidad<sup>148</sup>. En él se incluyen, no sólo los hogares con falta de ingresos y en riesgo pobreza monetaria, sino también aquellos que sufren privaciones materiales severas y baja intensidad laboral. La exclusión y marginación afectan a toda la persona que está en paro o no puede influir en las decisiones que le afectan por carecer de voz y respaldo social.

La dimensión cultural ya apareció siendo uno de los “problemas más urgentes” en la GS en su capítulo 2 de la segunda parte. También jugó un papel importante en la III Conferencia de CELAM en Puebla siendo definida como “el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (GS 53b)” (Puebla 386). Además, el documento de la CELAM señala que la cultura “abarca la totalidad de la vida de un pueblo: el conjunto de valores que lo animan y de desvalores que lo

---

<sup>146</sup> “Unus christianus, nullus christianus”, atribuida tanto a Cipriano como a Tertuliano: cf. González de Cardedal (2014).

<sup>147</sup> Por ejemplo, “justicia social” o “inculturación” son categorías que merecen un análisis en profundidad tanto desde el ámbito teológico, ético y pastoral (como han iniciado por ejemplo Martínez 2007, Bevans 2008 o Campese 2012), como desde las disciplinas de los Estudios del Desarrollo.

<sup>148</sup> Esto mismo refleja el Índice de Pobreza Multidimensional, compuesto de diez indicadores que recogen privaciones en salud, educación y nivel de vida, y que se incluye anualmente en las estadísticas de los Informes de Desarrollo Humano de Naciones Unidas: cf. PNUD (2016).

debilitan y que al ser participados en común por sus miembros, los reúne en base a una misma «conciencia colectiva» (EN 18)”. Y, de forma más concreta, incluye “las costumbres, la lengua, las instituciones y estructuras de convivencia social” (Puebla 387)<sup>149</sup>.

Pablo VI ya incluyó la convivencia inter-humana como el segundo paso ascendente de las “condiciones más humanas” que constituían el desarrollo (PP 21).

Juan Pablo II también mencionó esta dimensión aplicada a las relaciones entre naciones: “En el orden internacional... es necesario el pleno respeto a la identidad de cada pueblo, con sus características históricas y culturales” (SRS 33g).

La dimensión cultural del desarrollo no ha sido tan tratada ni profundizada como la política o la económica tanto en los Estudios del Desarrollo como la Teología Moral, sin embargo, es esencial pues el ser humano *es* cultural (no es que “tenga” o “viva” en una cultura, sino que -como veremos- es una cuestión ontológica). En muchos países, la discriminación por la lengua, la religión, la historia, la vestimenta, las costumbres, las ceremonias o la gastronomía, conduce a un doble tipo de exclusión: exclusión por el modo de vida, que impide el ejercicio y manifestación de la identidad cultural; y la exclusión de participar en la vida pública (PNUD 2004:31). La base de datos del PNUD Minorías en Riesgo, identificó en 2004 a unos 900 millones de personas víctimas de discriminación producto de su identidad. De ellas, unos 518 millones lo fueron por exclusión de religión, lengua, ceremonias o apariencia física.

Abordar el desarrollo sociocultural nos conducirá a enfatizar dos elementos aportados por la DSI de gran riqueza: la opción preferencial por los pobres y las estructuras de pecado. Éstos serán analizados después de presentar los rasgos básicos de la dimensión cultural de cada una de las escuelas de desarrollo identificadas por Hidalgo –que se aporta en la siguiente sección- y por la descripción de otros elementos culturales de la DSI que se describen en la segunda sección. En la tercera, se presentará, con brevedad, la actitud del Jesús histórico ante la cultura de su tiempo para abordar después esos dos rasgos preferentes de la DSI: opción por los pobres y estructuras de pecado. La última sección resumirá las principales del capítulo.

---

<sup>149</sup> Más adelante, el mismo documento enumera las dimensiones que son objeto de la liberación y recoge las mismas que están sirviendo de estructura a este trabajo: “la liberación se va realizando en la historia, la de nuestros pueblos y la nuestra personal y abarca las diferentes dimensiones de la existencia: *lo social*, lo político, lo económico, y *lo cultural* y el conjunto de sus relaciones” (Puebla 483).

#### 4.1. El rol de lo sociocultural en las escuelas de desarrollo.

La sociedad occidental actual parece ser esquiva a una tipificación o caracterización muy contorneada. Este es ya un rasgo diferenciador. La postmodernidad renunció al megarelativo y las grandes verdades (Mardones 1990). Dios no es más que una “posibilidad buena” (Vattimo 2012). La metafísica debe ser deconstruida (Aubenque 2012; Contreras Guala 2010). Una “religión sin religión” (Caputo 1997) y un hombre sin “pasiones” (Derrida 2011) parecen ser rasgos sociales defendidos por algunos autores. En la sociedad occidental actual, todo es cambiante, relativo, “líquido” (Bauman 2002). Para Han (2014), la cultura actual es una “psicopolítica” del poder donde el “poder hacer” genera “incluso más coacciones que el disciplinario deber” (Han 2014:12) y donde “cada uno es un trabajador que se explota a sí mismo en su propia empresa” porque no quiere “desconectar” (Han 2014:17). La depresión y el “burn out” (síndrome del quemado) son las nuevas enfermedades auto-inducidas por la auto-esclavitud de la ambición de “querer hacer” todo lo que se “puede hacer”. Es la sociedad del big data en la que ya no hace falta ninguna teoría para predecir fenómenos y donde la pregunta moral o religiosa carece de sentido si no es para medir deseos para un fin comercial (Monleon-Getino 2015)<sup>150</sup>.

En lo religioso, la secularización sigue siendo un rasgo europeo ya con rasgos de “post-secularidad” (Berriain & Sánchez de la Yncera 2012). En América Latina, continúan problemas como “el secularismo, el hedonismo, el indiferentismo y el proselitismo de numerosas sectas”, así como las estructuras sociales injustas y “una sociedad en la que Dios está ausente y no encuentra el consenso necesario sobre los valores morales y la fuerza para vivir según la pauta de estos valores, aun contra los propios intereses” (Benedicto XVI, Discurso inaugural de la V Conferencia de la CELAM, Aparecida, 13 de mayo de 2007). El fenómeno social más novedoso es, sin duda, la globalización (Aparecida 34) que ha traído aparejada una “crisis de sentido” (Aparecida 37) y una “cultura del consumo” (Aparecida 51). América Latina es una región de enorme riqueza y diversidad cultural: “culturas indígenas, afroamericanas, mestizas, campesinas, urbanas y suburbanas” (Aparecida 56).

Es la escuela estructuralista la que más pudo influir en los análisis de la realidad de las asambleas de la CELAM, sobre todo en las de Medellín y Puebla<sup>151</sup>. La región

---

<sup>150</sup> “Adiós a toda la teoría del comportamiento humano, desde la lingüística hasta la sociología. Olvida la taxonomía, la ontología y la psicología. ¿Quién sabe por qué la gente hace lo que hace? La cuestión es que lo hace y que podemos seguirlo y medirlo con una fidelidad sin precedentes. Con suficientes datos, los números hablan por sí mismos” (Chris Anderson, *Wired Magazine*, 16 de julio de 2008; citado en Han (2014:89)).

<sup>151</sup> El artículo de Hidalgo (2011a) no desarrolla en profundidad esta dimensión sociocultural de las escuelas, con lo que aquí hay elementos de creación propia que no deben atribuirse a dicho autor. Tratamos de mantener su

latinoamericana estuvo fuertemente condicionada por la falta de libertades políticas en las múltiples dictaduras militares de los años 50 y 60 del pasado siglo, las grandes desigualdades producidas por la asimetría del poder económico y político entre las oligarquías dominantes y una marginación secular de los estratos inferiores de renta y las minorías étnicas e indígenas, dominadas. Esta realidad social, condujo a una reflexión doctrinal y una práctica pastoral que descubrió la opresión del pueblo y se involucró de diversas formas en una teología y acción liberadora, donde el desarrollo de todos los hombres y mujeres fuera una condición indispensable de la misión evangelizadora de la Iglesia. Si en lo económico se debía romper con la división “centro-periferia”, en lo social era imprescindible el “desarrollo participativo e incluyente” de todo el pueblo. Para ello será imprescindible un cambio de estructuras en todos los niveles, incluido el socio-cultural. La promoción del desarrollo rural participativo mediante proyectos locales será uno de los principales instrumentos para fomentar ese desarrollo<sup>152</sup>.

La escuela de la modernización y la neoliberal, apenas se han ocupado de esta dimensión sociocultural del desarrollo, pues asumieron una antropología individualista donde el hombre tomaba decisiones sobre un sistema de preferencias autónomas y fijas (Hoff & Stiglitz 2016). La antropología neoclásica que sigue una línea expansiva desde J.S. Mill pasando por L. Robbins, M. Friedman y G. Becker cae en el reduccionismo de sólo observar las respuestas humanas ante estímulos exteriores, bajo el supuesto de la maximización de la utilidad y la validez de los modelos, si estos predicen acertadamente los hechos futuros. Quedan completamente fuera del ámbito de estudio aspectos como la identidad, los criterios de selección y jerarquía de fines y conductas “internas” como la búsqueda del propio sentido de la vida o del sufrimiento. Menzies (2008) pone en diálogo platónico a un hombre económico-utilitarista y un cristiano y compara sus antropologías. El final del diálogo se salda con una imposibilidad de unión entre ambas concepciones culturales.

Dentro de esta orientación, pueden incluirse investigaciones en torno a las variables extra-económicas que expliquen el crecimiento económico como, por ejemplo, la fragmentación etno-lingüística (Easterly & Levine 1997) y la polarización social y religiosa como factores explicativos del subdesarrollo y origen de conflictos violentos (Esteban & Ray 2008; Montalvo & Reynal-Querol 2003, 2005, 2008, 2010), así como en el menor ritmo de

---

clasificación intentando ser fieles a la concepción sociocultural de cada escuela sobre la base de los autores y la literatura asociada a cada una de ellas.

<sup>152</sup> Una muestra de este enfoque son las técnicas de evaluación participativa conocida como el *Rapid Rural Appraisal* que incluyen un fuerte componente de la participación de la propia comunidad en todas las fases de los proyectos sociales de desarrollo: cf. Chambers (1980, 1983, 1992, 1994a,b,c).



crecimiento económico debido a políticas focalizadas en las etnias afines a los gobernantes en el poder en vez del bien común para toda la ciudadanía (Besley et al. 2011)153.

La literatura de la desigualdad horizontal (Stewart 2000, 2002 y Stewart et al. 2005) ha subrayado la exclusión social de ciertos grupos sociales como los indígenas, la mujer, o las etnias minoritarias, proponiendo índices de vulnerabilidad para la orientación de políticas públicas activas contra esta marginación.

Ya Adam Smith reflejó que la falta de desarrollo y nivel de vida tenían un componente sociocultural al identificar “la vergüenza de aparecer en público” como una manifestación de pobreza, de aquél inglés que no pudiera vestir una camisa de lino o unos zapatos<sup>154</sup>. Esta misma observación es recogida de forma empírica por Chen & Ravallion (2012) al acuñar el concepto de “pobreza relativa débil”.

La escuela neomarxista es cercana a la dimensión social del desarrollo, dado el análisis político, económico y social de su fundador. La “infraestructura” es la base material de la sociedad que determina la estructura social, el desarrollo y el cambio social. Ésta incluye las fuerzas productivas y las relaciones de producción. De ella depende la “superestructura”, es decir, el conjunto de elementos de la vida social dependientes de la base o infraestructura, como, por ejemplo: las formas jurídicas, políticas, artísticas, filosóficas y religiosas de un momento histórico concreto. La superestructura no tiene una historia propia, independiente, sino que está en función de los intereses de clase de los grupos, clases o élites dominantes que la han creado. Los cambios en la superestructura son consecuencia de los cambios en la infraestructura. En consecuencia, no pueden darse cambios en esta superestructura sin lograr cambios económicos en la infraestructura. El enfoque del desarrollo es de tipo determinista, tanto por la estructura económica como por la falta de conciencia de clase del proletariado. La lucha de clases, la dictadura del proletariado primero y la sociedad comunista después, traerán un nuevo orden social en el que nadie pase necesidad.

---

<sup>153</sup> Por reflejar un ejemplo, en Kenia el presidente Daniel Arap de la etnia moi sucedió en 1978 a Jomo Kenyatta. Diez años después, las inversiones en infraestructura en las regiones moi del país era un 100% superior mientras que en las regiones de Kenyatta se habían reducido en un tercio. El gasto en salud se concentraba en un 49% en las regiones de la etnia moi (PNUD 2004:44).

<sup>154</sup> “Por necesidades, yo entiendo no solamente los bienes que son indispensables para la vida, sino también aquello que las costumbres del lugar consideran indecente que las personas -aun las de menor nivel- no posean. Una camisa de lino, por ejemplo, no es -estrictamente hablando- necesaria para la vida. Los griegos y romanos vivían –supongo- muy confortablemente aun cuando no tenían camisas de lino. Pero en los tiempos actuales, en la mayor parte de Europa, un trabajador respetable *tendría vergüenza de aparecer en público* sin una camisa de lino, ya que ello denotaría haber caído en tal nivel de pobreza que se presume que nadie debería sufrir si no es por una extrema mala conducta. De la misma manera, la costumbre ha convertido a los zapatos de cuero en necesarios para la vida en Inglaterra. La persona más pobre de cualquier sexo, estaría avergonzada de aparecer en público sin ellos” Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* 1776, p. 769, citado por Amartya Sen (1992) "Concepto y medidas de pobreza", Comercio Exterior, 42(4), p. 314.

Un reconocido neomarxista como Dussel, se plantea que “el pobre, la clase oprimida, la nación periférica, la mujer objeto sexual, tienen realidad “más allá” del horizonte del sistema que los aliena, los reprime, los deshumaniza”, como la realidad del pueblo nicaragüense contenía “más allá” del horizonte del somocismo”. Para él, “el oprimido contiene... el resorte transistémico... que le permite descubrirse como oprimido en el sistema. Se descubre como oprimido si se experimenta escatológicamente como distinto del sistema en su exterioridad al mismo” (Dussel 1984:261). Dussel estima que se construye el desarrollo mediante el ser ético; esto es, estar obligado a liberar a la víctima de la comunidad de víctimas por medio de: a) una transformación factible de lo que causa la negatividad material (impiden la reproducción de la vida) o discurso formal (exclusión social); y b) la construcción a través de mediaciones posibles de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas donde dichas víctimas puedan vivir, siendo participantes plenos e iguales de la vida comunitaria (Dussel 1998:559).

La acción liberadora que implica el desarrollo es universal y obligada hasta acabar con este tipo histórico de víctima (reconoce que es empíricamente imposible acabar con todas las víctimas). Se lleva a cabo mediante la razón liberadora (ético-crítica práctico-material, discursiva consensual y estratégico-instrumental). Es un acto de autoliberación de un específico sujeto socio-histórico que acontece en dos momentos: i) el negativo en el que hay una deconstrucción de las causas de negatividad; ii) el positivo en el que hay que liberar, desarrollar la vida humana al exigir instituciones y un sistema que abran las posibilidades de vida (“vivir bien”) a la víctima.

La escuela neoinstitucional defiende por un lado que el valor de la participación social y su identidad religiosa estuvo en la base de la creación de las “instituciones participativas” norteamericanas frente a las “extractivas” que impusieron la cultura del país colonizador, destruyendo la autóctona. Aunque hay matizaciones históricas que hacer (Alonso 2011b), algunos autores de esta corriente pueden caer en cierto determinismo cultural. A menudo se sospecha que ciertas culturas no lograrán el desarrollo debido a su sistema de valores y rasgos culturales (África, el islam o ciertos “valores asiáticos”). Esta visión ha sido criticada por varios autores (Sen 2000; PNUD 2004) que muestran cómo el atraso de 21 de los 38 países africanos con menor nivel de desarrollo mostraban fuertes diferencias culturales mientras que compartían una geografía lejana a la costa, tamaños pequeños de población, alta carga de enfermedades contagiosas (VIH/SIDA y paludismo) y fuerte dependencia económica a la exportación de productos primarios (PNUD 2004:40).

La escuela islamista presenta una obvia carga de cultura religiosa e histórica. A menudo se afirma que, por ello, es incompatible con la democracia, pero eso es ignorar las ideas de *shura* (consulta), *ijithad* (razonamiento independiente), *ijima* (consenso) o el mandamiento coránico de que no exista coacción en materia de religión (PNUD 2004:40). De hecho, hay una tendencia a identificar lo árabe con lo islámico. Pero mientras que en 16 países árabes de mayoría musulmana no hay derechos civiles y políticos electorales durante cinco años consecutivos en el último cuarto de siglo, en 8 de los 29 países islámicos no árabes, sí hubo tales derechos (PNUD 2004:40). Este caso invita –como lo hace el PNUD (2004)- a fortalecer y favorecer identidades múltiples que combinan lengua, religión, o valores de distintas culturas, como medio para reducir los conflictos y los fanatismos de todo tipo.

Son probablemente las escuelas alternativas las que más acento han puesto en resaltar la importancia de la diversidad y la libertad cultural para el desarrollo. La escuela del desarrollo humano, la del Buen Vivir andino o las propuestas del postdesarrollo comparten la denuncia de falta de diversidad cultural en el modelo “occidentocéntrico” y hegemónico que se tiende a imponer a través de la globalización. Estas escuelas enfatizan la “multiculturalidad”<sup>155</sup>.

Esta concepción hereda el carácter heterodoxo y crítico del estructuralismo -sea dependentista o neoestructuralismo- y del neomarxismo, así como del “maldesarrollo” que se ha generado con los modos de vida, producción, reproducción y falta de valor de los bienes relacionales (Tortosa 2008, Escobar 2010). La mayoría de los autores enfatizan los siguientes rasgos dentro de una diversidad de acentos y propuestas propios de un concepto aún en construcción (Gudynas & Acosta 2011; Guillén & Phélan 2012; Endara 2014; Bretón et al. 2014; Belotti 2014):

- i. una crítica al concepto de desarrollo que ha despreciado los mundos culturales no occidentales, los pensamientos, cosmovisiones y antropologías alternativas que han resistido el imperialismo en algunas comunidades andinas y conservan una rica sabiduría ancestral;
- ii. la esencia del Buen Vivir o Vida Buena como una vida en armonía con uno mismo, con la sociedad y con la naturaleza, por lo que se distancia del individualismo

---

<sup>155</sup> En el sentido de que todas las culturas pueden dialogar en pie de igualdad. Han recogido además, las luchas políticas de los derechos de los indígenas que reconocen, por ejemplo, la Convención 169 de la OIT (1989), el informe de la UNESCO (1996) *Our creative diversity* o la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas por parte de Naciones Unidas en 2001.

occidental y el desarrollo depredador del medio ambiente y los modos de vida consumistas que no valoran lo relacional entre los seres humanos sobre todo de los miembros de la propia comunidad en la que se vive;

- iii. la naturaleza y los demás que forman parte del entorno en el que uno vive, en una línea biocéntrica que les pone en plano de igualdad, incluso algunos autores defienden que la naturaleza sea objeto de derechos<sup>156</sup>;
- iv. una plasmación de políticas públicas diversas a partir de la inclusión de este modelo en las constituciones de Ecuador en 2008 (bajo la denominación quechua de *sumak kausai*)<sup>157</sup> y de Bolivia en 2009 (bajo el término aymara *suma qamaña*)<sup>158</sup>.

No es de extrañar que la propuesta nazca de la experiencia, tantas veces fracasada, de desarrollo y erradicación de la pobreza en América Latina, dado el carácter de “laboratorio” de ideas y proyectos que caracterizan al subcontinente (Santiso 2006). No obstante, son discutidos tanto el verdadero origen del término (Uzeda 2009 y Viola 2014 critican que tenga un real arraigo en expresiones indígenas y más bien sea una apropiación de intelectuales indígenas actuales y otros pensadores latinoamericanos), como la puesta en práctica real en los dos países que lideran el movimiento a partir de los respectivos planes nacionales de desarrollo del Buen Vivir y otras prácticas que no se han separado del extractivismo minero (Domínguez & Caría 2014, 2015, 2016, Fernández et al. 2014)<sup>159</sup>.

Las corrientes y divisiones internas del Buen Vivir (Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara 2014; 2016) así como su escasa operatividad en el ámbito de las políticas públicas, dada la diversidad de necesidades y culturas que configuran hoy el mundo globalizado, han sido señaladas como algunas de sus debilidades (Unceta 2014).

---

<sup>156</sup> “El Buen Vivir... defiende una postura biocéntrica, donde distintos elementos del ambiente pueden tener valores en sí mismos independientes de la utilidad para los humanos. Son, por lo tanto, sujetos” (Gudynas 2016:7). “La idea de que la tierra pertenece a la gente, quiere sustituirse por la de que la gente pertenece a la tierra” (Altman 2013, citado en Beling & Vanhulst 2016:14). En contra de que la naturaleza sea sujeto de derechos hay autores como Sánchez Parga (2011) y Arias (2012).

<sup>157</sup> Véase por ejemplo Ayllón & Dolcetti (2014), Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara (2014), Altman (2016), Braña et al. (2016)

<sup>158</sup> A la *suma tamaña* o vivir bien, se añaden principios morales indígenas como *ama qhilla* (no seas flojo), *ama llulla* (no seas mentiroso), *ama suwa* (no seas ladrón), y los criterios de *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi mararei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble): cfr. Gudynas (2011, 2014). Para la implementación del concepto en las políticas bolivianas véase Medina (2001).

<sup>159</sup> Uno de los ejemplos que mejor ilustran este punto ha sido fracaso en 2013 de la iniciativa del gobierno de Correa en Ecuador de no extraer petróleo del parque natural del Yasuní a cambio de recibir una financiación equivalente por parte de la comunidad internacional de donantes (3.600 millones de dólares en 12 años). La falta de cooperación ha supuesto la extracción del hidrocarburo del parque natural en manifiesta contradicción con los principios constitucionales del Buen Vivir (Castellanos 2016).

La tradicional ignorancia de lo sociocultural en el diagnóstico del desarrollo puede estar cambiando. Los avances recientes en la economía del comportamiento (behavioral economics) y la incorporación del elemento cultural en los modelos económicos, están contribuyendo a ello. Ya el Banco Mundial dedicó su “Informe de Desarrollo Mundial de 2015” a la “mente, cerebro y sociedad” (World Bank 2015) y la literatura sobre economía de la conducta y la pobreza y el altruismo ha crecido recientemente (Cuesta 2004, Chetty 2015, Datta & Mullainathan 2014, Luebker 2014, Jäntti, Kanbur & Pirttilä 2014).

Un estudio de alto interés para nuestro tema es el de Hoff & Stiglitz (2016) que da continuidad a un artículo anterior (Hoff & Stiglitz 2010). La aportación se centra en reconocer que la antropología subyacente a la corriente económica principal (mainstream) es tremendamente simplificadora (preferencias autónomas fijas, elección racional y precios y reglas de juego como únicos incentivos) y no ha incluido ni dialogado con los avances en la sociología, la psicología social, la neurociencia o, en general, las ciencias de la cultura (antropología cultural). Hoff & Stiglitz (2016) reconocen que el agente económico es un sujeto influido (a veces hasta determinado) en sus preferencias, percepciones y conocimiento, por la cultura. La cultura no es “algo” que se añade al hombre al que se pretende desarrollar, sino que el hombre que se pone en el centro del desarrollo humano es cultural (Pontificio Consejo para la Cultura 1999). La cultura ejerce tres influencias sobre el hombre: epistemológica, identitaria y nómica (Tornos 2001). Percibimos y conocemos, nos autoconocemos y autocomprendemos y valoramos de forma cultural. Ese es el verdadero *homo oeconomicus* a desarrollar hasta que se eleve a su verdadera naturaleza de imagen y semejanza de Dios. No el agente estático que maximiza su utilidad y si no, no será racional. La figura 2 recoge de forma comparativa los diferentes supuestos de los paradigmas que comentamos.

La cultura moldea al hombre en sus categorías (epistemológicas y éticas), su identidad, sus narraciones y sus cosmovisiones (Hoff & Stiglitz 2016:5). Para estos autores, sin embargo, no se puede hablar de teleonomía determinista, sino de “dependencia temporal” (path dependence) ya que existen modelos u situaciones en las que se producen múltiples equilibrios en las decisiones a tomar.

Figura 2. Avances en la incorporación de lo sociocultural en la economía del desarrollo.

	ECONOMÍA ESTANDAR	ECONOMÍA DEL COMPORTAMIENTO	
Concepto de agente	Agente racional - preferencias autónomas y fijas	Agente cuasi-racional - preferencias fijas, incluyendo preferencia por la conformidad - "pensamiento rápido"	Agente inculturado: - las del cuasi-racional - preferencias endógenas - Conocimiento endógeno - percepciones que no son copia literal o inmutables respecto al medio, pero que se simplifican y transforman por constructos sociales (modelos mentales culturales)
Fundamentos	Axiomas de la elección racional	Evidencias desde la psicología (cognitiva y social)	Evidencias desde la psicología (incluyendo lo cultural), la sociología y antropología
Factores explicativos del comportamiento social	Incentivos: - precios - reglas del juego	Incentivos (precios y reglas del juego) Contexto en el momento de tomar la decisión: modo en como son presentadas las opciones y la norma que focaliza la atención del sujeto	Incentivos Contexto Experiencia y exposición pública que: - afecta a respuestas y recompensas particulares - Crea modelos mentales que incluye: categorías, conceptos, identidades sociales, cosmovisiones y narrativas

Fuente: traducido y adaptado de Hoff & Stiglitz (2016:10).

Hoff & Stiglitz (2016) diseñan un agente económico inculturado que puede actuar bajo preferencias endógenas, procesos cognitivos endógenos culturalmente mediados, pensamiento rápido<sup>160</sup> (fast thinking) percepciones de la realidad mediadas por la cultura y por constructos sociales (modelos mentales culturizados). En suma, reconocen que las elecciones y valoraciones humanas están mediadas por la experiencia, las preferencias, la exposición a la información y cómo esta se percibe y conoce, todo ello mediado por factores socioculturales, no innatos.

Los incentivos son, además de los precios y reglas de juego, el contexto cultural en el momento en que se decide (los demás influyen en cómo decidimos y escogemos) y la propia experiencia (que queda marcada por influencia cultural). Al contrario de lo que pensaba

<sup>160</sup> El *fast thinking* sostiene que los individuos toman gran parte de sus decisiones de forma casi automática, intuitiva y asociando un determinado modo de pensar culturizado, en vez de forma deliberativa o bajo largo discernimiento, reflexión y ponderación de ventajas-inconvenientes o consideraciones éticas (*slow thinking*). El *Fast thinking* defiende que valoramos seleccionando una parte pequeña de la información relevante y que esa selección queda sesgada de forma cultural a través de percepciones sobre el grupo-tribu-raza-etnia-casta de pertenencia y por las experiencias pasadas del propio individuo. Esta forma de valorar explicaría decisiones de consumo "irracionales".

Locke, la mente y la cultura no se pueden separar. El lenguaje crea las categorías que nos permiten conocer, pero lo hace influida por la cultura, pues el propio lenguaje ya es una creación y evolución cultural. La mente es retada por sus experiencias y las culturas difieren en la clase de experiencias que tenemos. Como empresa Heine (2012:9) “la cultura (experiencia) afecta a cómo las experiencias son experimentadas”.

Se trata de un campo de análisis que ha adquirido creciente interés es la moralidad ante hechos de elección “racional” y las formas de manipulación y engaño a los que el mercado puede inducir (Akerlof & Schiller 2015; Basu 2010, 2016). Mediante experimentos de laboratorio, Benabou & Tirole (2003) han mostrado que las *recompensas extrínsecas* (dinero) inducen a los individuos a ser más autosuficientes y egoístas (*homo economicus* tradicional) que si la recompensa es *intrínseca* (satisfacción moral), si bien éstas evolucionan de forma convexa bajo información incompleta, lo que Alger & Weibull (2013) denominan ser *homo moralis* frente al *homo kantiansis* que sólo actuaría por imperativo moral. Al fin y al cabo, el dinero –como el lenguaje- es un constructo social (Shampanier et al. 2007; Hoff & Stiglitz 2016).

Benabou & Tirole (2011) modelizan la identidad de los agentes en función de los valores y elecciones pasadas y muestran la influencia de las amenazas y tabúes que generan respuestas sociales tanto de “free ryders” (conductas oportunistas) como de “do-gooders” (“supercumplidores”). Actuamos de forma “un poco deshonesto” hasta no superar el límite del autoengaño en la falta de integridad (Mazar et al. 2008). Y actuar de forma no permitida es algo estimulado únicamente por el hecho de estar actuando en mercados financieros y no en otros (Cohn et al. 2014).

Otros experimentos evidencian que la raza y la casta son también constructos sociales que determinan las respuestas cognitivas. Hoff & Pandey (2006, 2014) muestran cómo cuando en la India se hacían grupos anónimos respecto a la casta a la que pertenecían los niños que jugaban a resolver laberintos, no había diferencias significativas entre ellos. Una vez que la pertenencia a la casta se hacía notar, los de las castas inferiores resolvían un 25% menos de laberintos. La pertenencia a una casta influye incluso en el modo de percibir los errores y fallos de coordinación social. En la India, tras mostrar una alta tasa de fallos de coordinación en juegos de laboratorio, el 42% de las castas superiores se negaban a seguir jugando frente al 71% de las castas inferiores, pues percibían el fallo como un insulto o transgresión a las normas del juego (Brooks, Hoff & Pandey 2015).

Lo socio-cultural afecta, incluso, a cómo percibimos la realidad de forma individualista o comunitaria. Hoff & Stiglitz (2016:48-49) y Basu (2016) comentan el caso de los cultivadores de arroz frente a los de trigo en China. Cultivar arroz exige una cooperación comunitaria intensa para construir y mantener los sistemas de irrigación, coordinar el agua, drenajes, etc. Como además plantar y cosechar arroz lleva poco tiempo, la disposición a cooperar de los cultivadores de arroz es elevada y se prestan con facilidad a ayudarse los unos a los otros. En cambio, el trigo, al ser cereal de secano y llevar cargas de trabajo menos intensas, hace que sus cultivadores tengan menos propensión a lo comunitario y cooperativo. Cuando se sometieron a pruebas de laboratorio en las que cultivadores de arroz y trigo tenían que asociar elementos de una misma categoría abstracta (por ejemplo vehículo y animal sirven para transporte) o funcional (por ejemplo, los conejos comen zanahorias), los investigadores descubrieron que los cultivadores de arroz tenían una mayor tendencia a agrupar los elementos en relación a la interacción que producía entre ellos, mientras que los de trigo, lo hacían en torno a principios abstractos e individuales.

En resumen, las diversas escuelas de desarrollo han tenido más o menos en cuenta la dimensión socio-cultural del hombre. Tradicionalmente se ha incorporado poco frente a la dimensión política o económica, pero este hecho ha generado una visión reduccionista del ser humano. La DSI, aunque puede aplicársele también esa consideración menor de lo cultural, ha reflexionado sobre este elemento. En la siguiente sección tratamos de ofrecer una breve síntesis de su contenido.

#### 4.2. La doctrina de la Iglesia sobre la dimensión sociocultural del desarrollo.

En esta sección presentamos, de forma sintética, las principales orientaciones de la DSI para la promoción de un auténtico desarrollo sociocultural. Diversos documentos magisteriales permiten identificar cierta evolución desde una concepción de la cultura como conjunto de conocimientos y saberes a una convicción de que el hombre “es” cultural.

Vidal (1984:159-160) sintetiza en las siguientes funciones el encuentro entre la fe y la cultura que bien pueden resumir la aportación de la doctrina católica a la dimensión cultural del desarrollo: i) función afirmativa: la fe cristiana estima el valor de la cultura; ii) función crítica: la fe critica planteamientos culturales; iii) función transcultural: la fe no está ligada a ninguna forma cultural; iv) función de servicio: la fe ayuda a construir la cultura; v) función encarnatoria: la fe ha de adaptarse a la cultura. Si se cambia el término “fe” por el de “desarrollo”, obtenemos una visión interesante y característica del modelo cristiano.



Por nuestra parte, resaltamos las siguientes siete ideas principales en forma de puntos neurálgicos, seleccionando los que tienen más relación con el desarrollo humano.

- i. *El hombre es un ser cultural.* Sin la dimensión cultural, el hombre no es verdadera ni plenamente humano, no hay desarrollo verdaderamente “humano” si se excluye esta dimensión. Hay una estrecha interrelación entre naturaleza y cultura (GS 53a). Son culturales los estilos de vida y las escalas de valores e incluye aspectos como “la manera de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse”, las leyes, instituciones jurídicas y formas de desarrollar las ciencias, artes y cultivar la belleza (GS 53b). Juan Pablo II lo expresó con fuerza en su discurso ante la UNESCO el 2 de junio de 1980, durante su viaje apostólico a París y Lisieux (que citaremos como UNESCO a partir de ahora). Sostuvo que “la vida humana es cultura” (UNESCO 6). Es decir, no “tiene” o “construye” una cultura, no es algo extrínseco a su propio ser, sino que es una característica *ontológica*. No hay hombre sin cultura, es el “un modo específico del existir y del ser hombre”. Por lo tanto, sin dimensión cultural, no puede existir verdadero desarrollo “humano”. “El hombre es el único sujeto óntico de la cultura” (UNESCO 7). Y el hombre es su único objeto y término. Este dato lleva a Juan Pablo II a afirmar la superioridad del ser sobre el tener, que tan directamente se relaciona con la doctrina de que el desarrollo no debe entenderse de forma economicista o reducido a la dimensión material. Además, “sólo el hombre es “autor” o “artífice” de la cultura” (UNESCO 7). Para ser humano, el hombre debe expresarse en la cultura (en sus diversos lenguajes que crean y transmiten la cultura) y en ella encuentra su propio equilibrio entre el ser y tener.
- ii. *La primera y esencial tarea de la cultura es la educación y la sana moralidad* (UNESCO 11 y 12). El desarrollo auténticamente humano permite al hombre “ser” más hombre y para “ser con los otros” es necesario que “sepa ser más”. Por tanto, la educación no es acumulación de conocimientos para la producción de bienes y servicios, sino sabiduría para vivir cada vez más humanamente. Esta sabiduría se adquiere, transmite y realiza sobre todo en la familia, “núcleo fundamentalmente creador de la cultura” pues en ella aprende a ser amado y amar por sí mismo. Debe respetarse la diversidad cultural (GS 54) y conjugar los avances con la sabiduría de los antepasados; compaginar lo científico-técnico con la espiritual; armonizar la dispersión de las disciplinas con la necesidad de síntesis, lo técnico con la contemplación, admiración y sabiduría (GS 56). Por otra parte, la Iglesia insiste en que sin moralidad no hay desarrollo humano y que sin ella las

manipulaciones ideológicas por parte de los poderes económico, político o de los medios de comunicación, conducen a una situación social de dependencia y subdesarrollo.

- iii. *No existe oposición entre fe, técnica y cultura.* Si los cristianos “deben buscar y gustar las cosas de arriba”, eso en nada disminuye el trabajo en la construcción de un mundo más humano (GS 57). Debido a su método, las ciencias y la técnica no pueden penetrar hasta la esencia íntima de las cosas, y el fenomenismo, el agnosticismo o el tecnicismo, pueden limitar la construcción de un auténtico desarrollo (GS 57). Juan Pablo II afirmó que “las sociedades con una civilización técnica más desarrollada... se encuentran ante la crisis específica del hombre que consiste en una creciente falta de confianza en su propia humanidad” (UNESCO 13). El papa critica las sociedades desarrolladas por querer imponer al hombre “imperativos aparentes” que conducen a una “subcultura”: la de la anti-vida, la del máximo placer sexual sin responsabilidad y la de la moda, lo subjetivo y el éxito inmediato. “Es necesario convencerse de la prioridad de la ética sobre la técnica, de la primacía de la persona sobre las cosas, de la superioridad del espíritu sobre la materia. La causa del hombre será servida si la ciencia se alía con la conciencia” (UNESCO 22). En este punto hay fuerte coincidencia con los autores críticos y las teorías del postdesarrollo. Frente a esa “subcultura”, el cristianismo propone el respeto a la vida, el amor y la verdad. El Vaticano II reconoció valores culturales positivos, directamente relacionados con el desarrollo humano: fidelidad a la verdad en los estudios científicos; trabajo multidisciplinar; sentido de la solidaridad internacional; conciencia de responsabilidad para la ayuda y protección de los hombres; voluntad de lograr condiciones de vida más aceptables para todos, “singularmente para los que padecen privación de responsabilidad o indigencia cultural” (GS 57f).
- iv. *La diversidad cultural es una riqueza querida por Dios.* Dios, al revelarse, “habló según los tipos de cultura de cada época”. Así la Iglesia, “puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura” en una relación de mutuo enriquecimiento (GS 58). Es decir, no hay lugar para un “imperialismo cultural” donde la Iglesia imponga alguna cultura determinada considerándola superior y despreciando otras<sup>161</sup>. Ahora bien, “la cultura debe estar subordinada a la perfección integral de la persona humana, al bien de la comunidad y

---

<sup>161</sup> Además de en GS, el Vaticano II contiene alusiones a la cultura en LG 13 y 17 (“algo bueno está sembrado en todas las culturas”, con lo que se supera un etnocentrismo occidentalista, aludiendo a los *semina verbi* de Clemente de Alejandría); NA 2; AG 21 y 22. Diversos documentos magisteriales han abordado el aspecto de la necesidad de que la evangelización esté inculturada: cf. *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI en 1975; *Catechesi Tradendae* de Juan Pablo II en 1979; “Fe y cultura a la luz de la Biblia” de la Pontificia Comisión Bíblica en 1981; “La fe y la inculturación” de la Comisión Teológica Internacional en 1987; el Sínodo Extraordinario de 1985; “Para una pastoral de la cultura” del Pontificio Consejo para la Cultura en 1999, entre otros.

de la sociedad humana entera” y debe incluirse el sentido religioso, moral y social (GS 59). Debe respetarse la “justa libertad” y “legítima autonomía” del obrar en el hombre. Existiendo dos órdenes de conocimiento distintos (fe y razón), “la Iglesia afirma la autonomía legítima de la cultura humana y especialmente de las ciencias” (GS 59 b,c).

- v. *Al Estado le compete “fomentar las condiciones y los medios para promover la vida cultural entre todos aun dentro de las minorías de alguna nación”* (GS 59e). Es obligación de todos, pero especialmente de los cristianos exigir el derecho humano a la cultura, derivado de su propia dignidad y “procurar a todos una cantidad suficiente de bienes culturales” (una “cultura básica”, GS 60a). Cada uno hacer todo lo posible para adquirir conciencia del derecho a la cultura y el deber de cultivarse a sí mismo (GS 60c). Juan Pablo II afirmó que “la nación existe ‘por’ y ‘para’ la cultura” (UNESCO 14). La cultura permite superar nacionalismos reaccionarios y propone una “gran comunidad de hombres unidos por diversos vínculos, pero, sobre todo, por la cultura”. Esta idea de que la cultura sea factor de unión de los pueblos, aceptando el pluralismo cultural, en vez de separarlos o enfrentarlos, es un aspecto que nos parece muy rico y que quizá no se ha profundizado todavía en las corrientes y escuelas afines del desarrollo humano o como las denomina el Santo Padre “de las perspectivas humanistas del desarrollo del hombre” (UNESCO 14).
- vi. *Los medios de comunicación social juegan un papel muy relevante.* Éstos “no pueden ser medios de dominación sobre los otros, tanto por parte de los agentes del poder político, como de las potencias financieras que imponen su programa y su modelo” (UNESCO 16). En la sociedad actual, donde los medios ya son “creadores de opinión” o de “ausencia de verdad”, donde se puede educar o destruir a todo un pueblo, Juan Pablo II renovó el espíritu del Vaticano II que en el decreto *Inter mirifica* señaló que “el recto uso de los medios comunicación exige la observancia de la ley moral” (IM 4) y que, junto al derecho a la información, existe el deber de “presentarla de modo honesto y conveniente” (IM 5). No está de más recordar el papel tan activo y provocador que tuvo la radio en el estallido de violencia inter-étnica entre hutus y tutsis en Ruanda y Burundi en 1994 (cf. Storey 1997).
- vii. *La paz y el futuro del hombre dependen de la cultura.* “El futuro del hombre depende de la cultura. La paz del mundo depende de la primacía del Espíritu. El porvenir pacífico de la humanidad depende del amor” (UNESCO 23). Es interesante este alegato final en el discurso de Juan Pablo II al Espíritu Santo y al amor, como carácter diferencial de la

escuela católica de desarrollo: trascendente y poniendo el amor como valor central. El mismo papa, en *Redemptoris missio* afirmó con rotundidad en 1990 que “el Espíritu Santo está presente en todas las culturas” (RM 29), lo que supone un gran paso frente a la concepción más común hasta entonces que concedía cierta verdad a las culturas no cristianas a modo del “*logos spermatikos*” de Justino. La presencia divina en todas las culturas a través del Espíritu Santo tiene como consecuencia que ya no puede concebirse un cierto “dualismo cristológico” por el que el Cristo preexistente se encarnaría en una cultura concreta (la judía del siglo I) a modo de “ropaje” con tinte doceta, sino que, si la encarnación de Jesús supone la asunción completa de lo humano, en ella está incluida la cultura<sup>162</sup>. Será misión de la toda Iglesia (y con especial énfasis de los que tienen el carisma de discernir lo auténtico conforme a DV 10), inspirada por el Espíritu Santo, discernir aquellos elementos culturales que pertenecen a la verdadera “imagen y semejanza de Dios”, con lo que la Teología Moral Social debe incorporar siempre este elemento cultural cuando realice sus juicios prudenciales.

En síntesis, el proceso de desarrollo humano debe entonces involucrar la dimensión cultural de todo hombre. Parafraseando a Pablo VI en EN 18, puede entenderse que el desarrollo significa “transformar desde dentro” y “renovar los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida” con que cada hombre desea vivir razonadamente en libertad, lo que nos acerca mucho a la concepción de la escuela del desarrollo humano del PNUD o al enfoque de las capacidades. El respeto a la libertad cultural en el mundo de hoy es imprescindible para construir un desarrollo realmente humano (PNUD 2004) que será semilla del cristiano.

#### 4.3. La DSI en diálogo con las otras escuelas de desarrollo en su dimensión sociocultural.

En esta sección presentamos primero el aspecto jesuánico de la cultura mostrando cómo fue “hijo de su tiempo” y de una cultura que clamaba en muchos aspectos por una liberación y generación de un desarrollo más humano y menos excluyente y marginador. A continuación, analizamos dos aportaciones centrales del modelo de desarrollo que se

---

<sup>162</sup> De la França (2002) hace esta crítica al dualismo que concibe la encarnación en dos momentos: un primer momento de descenso (acomodación o “inculturación”) con el fin de mostrar la existencia de rasgos positivos en todas las culturas, y un segundo momento de “evangelización” de la cultura, que haría aparecer una forma cultural compatible con la fe. Expuesta así la encarnación, de la França la critica porque la cultura aparece como una cosa exterior que Cristo “tomó” mientras que la fe aparece como realidad desencarnada que también puede cambiar de indumentaria cuantas veces convenga.

desprende de la DSI: la opción preferencial por los pobres y las estructuras de pecado. Termina con una comparación de semejanzas y diferencias de este modelo con el del Buen Vivir andino que está tomando cuerpo en la actualidad sobre todo en Ecuador y Bolivia.

#### 4.3.1. *Jesús y los condicionantes socioculturales de su tiempo.*

El objetivo de este epígrafe es mostrar que Jesús, aunque vivió en una cultura determinada, no asumió de forma conformista y acrítica las tradiciones culturales de su tiempo (religiosas, económicas, legales, de pureza ritual, etc.). Sin ser un revolucionario político, se enfrentó al *establishment* de su época y elevó la dimensión sociocultural del desarrollo hasta un punto tan extremo que le costó la vida. Pero su resurrección por el Padre certifica que el amor de caridad con el que vivió y sirvió al hombre, es la medida del desarrollo verdaderamente humano.

Jesús fue un hombre que vivió bajo los condicionantes socioculturales judíos de la cultura mediterránea de su tiempo, pero logró algo muy infrecuente y es que había entre sus discípulos y seguidores gente de toda condición social: pescadores, mujeres y niños, publicanos (Leví, Mateo), zelotes (Simón), fariseos (Nicodemo) “ricos e ilustres” como José de Arimatea, miembro del sanedrín. Quizá de forma sorprendente, su mensaje y forma de vida no se centró en una propuesta de cambio político, económico, ni sociocultural. Asumió las costumbres, lengua, religión y ritos de los judíos de su tiempo. Lo que pretendemos aquí no es hacer un resumen de la sociología cultural que envolvió a Jesús, sino presentar de forma breve las novedades introducidas por Jesús y que deberían inspirar la propuesta católica del desarrollo humano. Para nosotros, es de interés advertir la diversidad de interpretaciones de la Torah, las tradiciones y manifestaciones y “choques culturales” en los que se desarrolló la vida de Jesús y que continuaron durante la formación de las primeras comunidades cristianas. El dato podría ser un refuerzo a la defensa de la diversidad por parte de la DSI, frente a una “homogeneización fundamentalista moral” o el “imperialismo cultural”, como ha expuesto Meier (2003:303-398). Primero abordaremos las estructuras del contexto político y posteriormente el religioso y cultural<sup>163</sup>.

Por lo que se refiere al *contexto político*, el poder tenía una división tripartita: el imperio romano tenía el poder supremo político y militar y estaba habitualmente representado

---

<sup>163</sup> Para esta sección seguimos sobre todo a Gnilka (1993), Meier (1998), Theissen & Merz (1999), Sanders (2000), Stegemann & Stegemann (2001). Sin ser biblista, también aprovechamos las aportaciones desde la teología dogmática aportadas por Küng (2015).

por un prefecto. También ejercía poder el rey o tetrarca judío y, finalmente, el sumo sacerdote junto a su consejo.

En tiempos de Jesús, los romanos disponían de un gobernador (el más poderoso cerca de Israel residía en Siria) y de un *prefecto* que solía residir en la ciudad marítima de Cesarea, en la provincia de Samaria. El control militar era ejercido por las guarniciones romanas a mando del prefecto (unos 3.000 soldados) y algunos soldados que residían en la torre Antonia en Jerusalén. Cuando se celebraban fiestas en la capital, el prefecto acudía con refuerzos desde Cesarea, ante la posibilidad de que surgieran revueltas<sup>164</sup>. Por encima del prefecto, estaba el gobernador de Siria que tenía a su disposición una fuerza militar considerable (cuatro legiones, es decir, unos 20.000 soldados de infantería y 5.000 de caballería, según Sanders 2000:42). El prefecto durante la vida adulta de Jesús fue Poncio Pilato (26-36 d.C.).

Jesús es un profeta itinerante que se mueve entre Galilea y Judea. La primera, junto con Perea, en tiempos de Jesús, estaba gobernada por el *tetrarca* Antipas (entre los años 4-39 d.C.), que heredó esas tierras de su padre Herodes el Grande (37-4 a.C.). La región de Judea, Idumea y Samaria era gobernada por su hermano Arquelao (hasta el 6 d.C.) y después por los prefectos romanos, hasta el año 41<sup>165</sup>.

En los pueblos y aldeas judíos la vida cotidiana era gobernada por sacerdotes y laicos destacados. Pero en Jerusalén, el gobierno estaba en manos del *sumo sacerdote* judío y de su consejo (“sanedrín”). Disponía del mando de la policía y juzgaba asuntos ordinarios relacionados con la ley judía, que los romanos permitían. El cargo de sumo sacerdote era hereditario. El sumo sacerdote en tiempos de Jesús era José Caifás. También tenía el encargo

---

<sup>164</sup> El peligro de revueltas estaba siempre latente. En el siglo y medio anterior al nacimiento de Jesús hay datadas cuatro convulsiones importantes durante las fiestas. No se olvide que entre los años 142-37 a.C. (o 140-63 a.C. según Theissen & Merz 1999:155), el gobierno había sido ejercido por los asmoneos hasta la toma de Judea por Pompeyo en el 63 a.C., debido a la guerra por el poder entre los hermanos asmoneos Hircano II y Aristóbulo. Tras la división del reino y nombramiento de Hircano II como sumo sacerdote y etnarca (“gobernante de la nación” con rango algo inferior al de rey) y de Antípatro como gobernador militar, éste último designó gobernadores a sus dos hijos: Fasael de la región de Judea y Herodes (el Grande) de Galilea. Más tarde, Herodes fue declarado también gobernador de Judea por el Senado romano. Ejerció este cargo durante los años 37-4 a.C. A su muerte, se dividió su territorio entre tres de sus hijos, pero uno de ellos (Arquelao) no supo mantener el orden social de samaritanos y judíos y fue depuesto. Tanto a la muerte de Herodes el Grande, como cuando Roma depuso a Arquelao el 6 d.C., hubo estallidos de violencia: Judas de Gamala se apoderó de un arsenal de armas en Séforis, y las tropas del legado de Siria, Quintilio Varo la destruyó totalmente y los vendió como esclavos; Judas de Galilea se alzó contra el pago de impuestos en Judea, ya destituido Arquelao (Theissen & Merz 1999:202); sus hijos Simón y Jacob fueron crucificados por Tiberio Alejandro; los evangelios dan cuenta de la muerte de Juan Bautista por temor a la insurrección (“el pueblo entero lo escuchaba” Lc 7,29) y un baño de sangre causado por Pilato entre peregrinos galileos (Lc 13,1).

<sup>165</sup> Un tercer hijo de Herodes, Filipo heredó las tierras más remotas del reino de su padre (Gaulanítide, Traconítide y Batanea: cf. Theissen & Merz (1999:201)). Herodes llegó a eliminar a su primera esposa (Mariamme) y sus dos hijos, además de a otros tres hijos más de los que tuvo con sus diez esposas, bajo sospecha de traición (Sanders 2000:37-38).

de organizar los cobros de los tributos y hacerlos llegar a los destinatarios adecuados. Al ser judío y guardián de la ley judía, el pueblo lo respetaba y era considerado el “enlace” entre ellos y el prefecto romano. Pilato y Caifás coincidieron en sus cargos durante diez años (26-36 d.C.).

Si en Jerusalén y Judea era más visible la presencia romana, no lo era en Galilea. Al estar rodeada de ciudades gentiles, la vida cotidiana era más pacífica y el cumplimiento de las tradiciones de la ley judía era la norma de vida habitual (Sanders 2000:46).

En suma, Roma no gobernaba Palestina en el día a día, sino un rey o etnarca (tetrarca en el caso de Antipas) semi-independiente. En Galilea, Antipas disponía de tropas, decidía impuestos (además de los suyos, recolectaba los debidos a Roma), acuñaba su propia moneda, nombraba gobernadores de distrito y a los magistrados locales. En opinión de Sanders (2000:40) fue un buen rey al no mofarse de la ley judía, no grabar con impuestos desorbitantes y crear empleo a través de numerosas obras públicas. En Judea, el poder romano quedaba representado por el prefecto, pero en Jerusalén el control cotidiano del orden público y todo lo relacionado con el culto y la ley judía era ejercido por el sumo sacerdote y su consejo. El pueblo judío estaba sometido al imperio romano, pero disponía de un gran margen de libertad cultural para regirse por sus normas religiosas que pasamos a describir con brevedad.

El *contexto religioso* era el *contexto cultural* de Jesús. No había separación entre lo uno y lo otro, y todo intento de cambio o “helenización” como la creación de “*gymnasion*” o escuelas helenistas era motivo de fuertes protestas sociales<sup>166</sup>.

Si en el capítulo 1 se mencionó la importancia de las creencias y valores religiosos como condicionantes del modelo de desarrollo, en el caso judío esta asociación es determinante. Las principales *creencias* judías pueden sintetizarse en tres: i) el monoteísmo (un solo Dios verdadero creador de todo, ante el cual todos los demás poderes cederían, cf. 1Cor 15,24-26; Flp 2,10s) de carácter exclusivista y ético (Theissen & Merz 1999:152); ii) una experiencia de salvación que surge de la Alianza de Yahvé con Israel desde Abraham (Gn 17), continúa con la liberación de Egipto por Moisés (Ex 14) y se concreta la entrega de su ley en el Sinaí (Ex 19,16 y de alguna manera, toda la Torah)<sup>167</sup>; iii) la experiencia de que las transgresiones perjudicaban a otros y ofendían a Dios que siempre era fiel, y estaba dispuesto

---

<sup>166</sup> Ni siquiera Herodes el Grande los creó dentro del territorio judío de Judea, aunque sí en la gentil Samaria (Sanders 2000:35).

<sup>167</sup> “El judaísmo no equiparó los preceptos culturales y rituales a los preceptos éticos, sino que más bien a la inversa: consideró los preceptos éticos tan “sagrados” como todo lo que facilita la aproximación a Dios” (Theissen & Merz 1999:153).

al perdón permanente cuando el pecador se arrepentía, reparaba y ofrecía un sacrificio. Las dos mayores motivaciones del culto judío eran la expiación de los errores y la memoria de la acción favorable de Dios en la historia de Israel.

Frente a la situación de opresión que tantas se veces vivió Israel y que en tiempos de Jesús se materializaba en la dominación romana, los judíos esperaban una “redención” en varios sentidos: i) algunos la concebían como liberación socio-política mundana; ii) otros la concebían de forma más espiritual, individual y en la hora de la muerte; iii) otros esperaban un gran acontecimiento transformador del orden presente, que llevaría a Israel a una hegemonía y una conversión masiva de los gentiles a su religión. Es claro que estas mentalidades influyeron en la concepción del “mesianismo” de Jesús, casi como siguen condicionando los debates sobre el desarrollo en la actualidad: si es sólo económico o debe darse un cambio político (reformista o revolucionario); si es individual o debe afectar también a lo comunitario; si debe propiciarse ya mismo o sus efectos sólo se perciben a medio plazo. Algunos imaginan el desarrollo como la alteración del poder hegemónico y liberación de la opresión a los que les somete el poder del “hegemón” (estadounidense); otros confían en que lleguen tiempos mejores, quizá a través de una hiperglobalización más “justa y humana”; otros (los menos en la actualidad, pero aun identificables) esperan la restauración de un orden pasado que fue mejor (califato, cristiandad, etc.).

Las creencias judías conducían a numerosas prácticas religiosas que casi constituían el centro de la vida ordinaria. La ley marcaba acciones a realizar a lo largo del día (oraciones al levantarse y acostarse, Dt 6,4-6), de la semana (el descanso sabático del cuarto mandamiento, Ex 20,8-11; Dt 5,12-15 que incluía al ganado y no cultivar la tierra cada siete años), del año (las celebraciones de las diversas fiestas religiosas en torno al Templo de Jerusalén o, si se estaba demasiado alejado, en la sinagoga). Los judíos varones debían acudir al Templo tres veces al año para adorar o servir a Dios como indica el segundo mandamiento en Ex 20,4 y Dt 5,8 (aunque ese mandato quedaba sujeto a la distancia y medios económicos para poder realizarlo, pero acudieran o no era obligado el pago del impuesto para mantener a los sacerdotes y los sacrificios que éstos ofrecían). Las fiestas litúrgicas más importantes eran las siguientes: primero, la de año nuevo. A continuación, 10 días después, la del día de la reconciliación (*yom kipur*), única vez que el sumo sacerdote entraba en la cámara más santa del templo. Posteriormente, la fiesta de los tabernáculos (o tiendas o cabañas) al sexto día del *yom kipur* que duraba siete días y estuvo originalmente asociada a la vendimia. Seguidamente, las de la dedicación del templo el 25 del mes de kisleu (noviembre-diciembre),



la de la pascua (el 15 de nisán) y, finalmente, a los 50 días, la de las semanas (pentecostés) de acción de gracias por la cosecha (Gnilka 1993:66-67).

Otras de las leyes que mantenía al pueblo judío especialmente unido e identificado en las épocas de menor libertad político-social era la *circuncisión* (Gn 17). Además, los judíos evitaban ciertos *alimentos* por impuros y “abominables” (Lv 11; Dt 14) como el cerdo, los mariscos, las aves de presa, los roedores y la carroña (Sanders 2000:58). Por último, la ley disponía de numerosas ocasiones en las que *purificarse*. Fuentes de impureza eran el semen, la sangre menstrual, otras emisiones de la zona genital, el parto y los cadáveres (Lv 11; 15; Nm 19: cf. Malina 1995:185-186).

Otras prácticas, de interés para nuestro tema, eran la “*rebusca*” y el *año sabático o jubilar*. La “rebusca” (Lv 19,9-10) impedía segar hasta la misma orilla del campo o recoger las espigas o frutos caídos, que debían dejarse como limosna para el pobre y el emigrante. En la misma línea de legislar para laicos campesinos (los sacerdotes no podían dedicarse a esas labores al haber sido herederos sin parte de la tierra prometida para poderse dedicar al culto como Aarón), cada 50 años se perdonarán todas las deudas y las tierras expropiadas y “cada uno recobrará su propiedad, y cada cual regresará a su familia” (Lv 25,10).

En suma, como recapitula Sanders (2000:59), “lo más sorprendente de la ley judía es que pone la totalidad de la vida, incluidas las prácticas civiles y domésticas, bajo la autoridad de Dios”. A este modo de vida y gobierno Flavio Josefo lo denominó “teocracia” (Sanders 2000:65). Hoy puede llamar la atención la resistencia del pueblo judío a todo intercambio intercultural. Condicionados por la extensión de la ley y el convencimiento de su origen divino, los judíos no se integraban en la cultura común.

La sociedad del tiempo de Jesús estaba fuertemente integrada en torno a la ley, pero eso no implica que no hubiera diferencias sociales. Además de las económicas (ya expuestas en el capítulo 3), pueden identificarse grupos sociales peculiares: los sacerdotes, los fariseos, los saduceos, los esenios, los zelotas, los publicanos. Además existían grupos fuertemente marginados: las mujeres, los huérfanos, los extranjeros y los impuros (por enfermedad o pecado).

Los *sacerdotes* eran una clase o grupo social especial. Su linaje se remontaba hasta Aarón, hermano de Moisés (Ex 28,1) y durante las dominaciones persas y helenista, los sumos sacerdotes ejercieron de gobernadores de la nación. El cargo era hereditario y de la descendencia de Sadoq (que ungió a Salomón, 1Re 1,28-45). Más tarde fueron los asmoneos quienes ejercieron el sacerdocio hereditario (1Mac 14,41-49). Esto produjo un rechazo en una

parte de la población que se organizó en un movimiento, “los piadosos” o *jasidim* (también conocidos como “asideos”), de los cuales surgirán posteriormente los fariseos y esenios (Gnilka 1993:74-75; Theissen & Merz 1999:159)<sup>168</sup>. Con la llegada de Herodes el Grande al poder, éste nombró a los sumos sacerdotes, costumbre que mantuvieron los prefectos romanos tras la deposición de Arquelao. En la época de Jesús (entre el 6-66 d.C.), fueron elegidos de entre cuatro familias aristocráticas (Sanders 2000:45). Ya hemos mencionado sus funciones “civiles” de recaudación de impuestos y mantenimiento del orden.

Es de interés notar que la propia (re)construcción y disposición del Templo de Jerusalén erigido por Herodes el Grande, estaba concebida por “separaciones sucesivas”<sup>169</sup>. Nadie que no fuera judío podía traspasar el primer portón (conocido como el de Nicanor, por ser el mecenas egipcio que lo donó). A los pies del portón, quince escalones era el lugar donde los levitas se paraban a cantar salmos. Traspasado el primer portón se accedía al atrio de las mujeres. Bajando cinco escalones se accedía al atrio de Israel, reservado a los varones y al rey (único que podía sentarse). Más interior se situaba el atrio de los sacerdotes y en él la cámara (“*debir*”) de exclusivo acceso a los sacerdotes que entraban en ella una vez por la mañana y otra por la tarde, para su limpieza y mantenimiento con incienso y lámparas, y los sábados para cambiar los panes de la proposición. En su centro, reservado al sumo sacerdote y separado por una cortina, el “*hekal*” o *sancta sanctorum*, donde sólo entraba el sumo sacerdote una vez al año.

Lo que interesa aquí es la concepción social de “separaciones sucesivas” en torno a Dios, lo que predisponía a una diferenciación social fuerte basada en la liturgia. Sacerdotes y levitas no eran ocupaciones a tiempo completo, sino que realizaban sus funciones sagradas algunas semanas al año, por turnos. En las tres fiestas mayores, estaban todos de servicio en el Templo. Los sacerdotes no podían casarse con prostitutas ni divorciadas (Lv 21,7), ni podían entrar en contacto con los cadáveres, salvo de parientes cercanos (Lv 21,1-3). Finalmente, cabe mencionar que fueron los sacerdotes los instigadores y declarantes de la guerra contra

---

<sup>168</sup> Con los *jasidim* nacerá la literatura apocalíptica, de gran importancia para entender el complejo tema del Reino de los cielos y el título dado a Jesús y aceptado por Él de “Hijo del hombre”. Dan y el no canónico 1 Henoc son de este tipo de literatura: cf. Küng (2015:61-71)

<sup>169</sup> Comenzado en torno al año 19 a.C. participaron en su construcción unos 9.000 hombres durante 9 años y medio (Gnilka 1993:89 menciona 18.000 trabajadores durante “varios decenios”, sobre la base de Josefo en sus *Antigüedades* que menciona una cifra como esa quienes se quedaron sin trabajo entre los años 62-64 d.C.). El propio Herodes mandó formar como constructores a algunos sacerdotes para mantener las leyes de pureza. Para esta descripción me he servido de Vanhoye (2016) y los comentarios e imágenes disponibles en [http://ec.aciprensa.com/wiki/Templo\\_de\\_Jerusal%C3%A9n#Templo\\_de\\_Herodes](http://ec.aciprensa.com/wiki/Templo_de_Jerusal%C3%A9n#Templo_de_Herodes) y [http://www.editoriallapaz.org/templo\\_Jerusalen\\_Herodes\\_PP.htm](http://www.editoriallapaz.org/templo_Jerusalen_Herodes_PP.htm) (Consultadas el 9.03.2017).

Roma en el 66 d.C. que supuso la toma de Jerusalén por Tito, la destrucción del Templo, y ejecución de miles de judíos y la dispersión de muchos más en el año 70 d.C.

Los *fariseos* fueron un “partido” que, al parecer, surgió en el periodo asmoneo (antes del 135 a.C.) y eran laicos en su mayoría, aunque no todos<sup>170</sup>. En tiempos de Herodes, se estima que había unos 6.000. Su rasgo más propio era el estudio y la observancia ortodoxa de la ley. Creían en alguna forma de existencia tras la muerte, a pesar de casi ninguna referencia en la Biblia hebrea a este hecho (la excepción parece ser Dn 12,2). Mantenían una posición reservada y escéptica respecto al mesianismo y la apocalíptica, pero creían en un juicio escatológico con retribución individual por las obras (Gnilka 1993:77). Elaboraron un cuerpo de tradiciones y normas no bíblicas de observancia de la ley, más pensadas para sí mismos y sin tratar de imponerlas al resto (Sanders 2000:67). Muchos laicos se fiaban de los fariseos a la hora de interpretar la casuística concreta de la ley. Su “zona de poder” no era, por tanto, política como la de los sacerdotes en Judea tras la deposición de Arquelao, sino sólo religiosa. Varios fariseos eran *escribas* (doctores de la Ley, *nomikoi* o expertos en ella, *grammateis*, Gnilka 1993:78) y solían combinar esa profesión con alguna otra.

Los *esenios* eran un grupo minoritario (unos 4.000, según Sanders 2000:69), formado tanto por laicos como sacerdotes, a los que se identifica bien por los escritos hallados en mar Muerto en 1947, aunque no todos los esenios vivían en la comunidad monástica de Qumrán (Gnilka 1993:71; Meier 2003:495-542; Küng 2015:51-60). Eran mucho más estrictos que los fariseos en la observancia extrema de la ley. Vivían en comunidad, apartados del resto y estudiando la Biblia hebrea, realizando frecuentes abluciones, compartiendo una comida a base de pan y mosto y su fundación se atribuye al “Maestro de justicia”, probablemente un sacerdote del templo de Jerusalén, descontento con las prácticas litúrgicas de los asmoneos<sup>171</sup>. Tenían una fe orientada sobre todo hacia un final inminente de este mundo, en el que vendrá un mesías a la vez rey y sacerdote (Gnilka 1993:71-75).

Los *saduceos* eran el tercer “partido” en los tiempos de Jesús. En su mayoría, eran aristócratas y destacaba su increencia en cualquier tipo de vida después de la muerte, ni en los

---

<sup>170</sup> Su nombre procede de *perušim*, “los segregados” (Gnilka 1993:76) o *pārošim*, “los que distinguen con precisión”; los esenios los calificaron como “comunidad del impostor” y “maestros de lo fácil”. En la época de Jesús, fariseos y saduceos están representados en el sanedrín (Theissen & Merz 1999:162). Para la compleja génesis histórica de los tres partidos y sus diferencias teológicas, puede consultarse el cuadro resumen de Theissen & Merz (1999:163-164).

<sup>171</sup> Según Theissen & Merz (1999:160) sólo puede ser un macabeo y lo más probable es que fuera Jonatán.

ángeles<sup>172</sup>. Algunos estudiosos suponen que la mayoría de los sumos sacerdotes eran saduceos al haber sido partidarios de los asmoneos (Gnilka 1993:81-82; Meier 2003:399-494), y está confirmado por Josefo que el saduceo Anán (62 a.C.) fue quien mandó ejecutar a Santiago (Sanders 2000).

También son identificados por la Biblia y fuentes externas los *publicanos* o judíos colaboracionistas encargados de recaudar los impuestos<sup>173</sup> (Gnilka 1993:90), así como los *zelotas*, un grupo nacionalista fundado por Judas el Galileo en el siglo I, caracterizados por su fanatismo violento y enfrentados a los fariseos y saduceos, a los que acusaban de exclusiva ambición (“celo”) de riqueza y dinero (Meier 2003:577-580). Sus acciones y reivindicaciones tenían el carácter de revolución social pues prometían a los excluidos y oprimidos que, con la llegada del reino de Dios, se establecería un nuevo orden en el que volverían a alcanzar sus derechos. Fueron los principales instigadores de la declaración de guerra a Roma (Gnilka 1993:79-80)<sup>174</sup>.

Los *laicos* en general, podían formarse sus propias opiniones en torno a la ley y las costumbres. De vez en cuando aparecían individuos (carismáticos itinerantes) que pretendían ser los representantes genuinos de Dios. Es entre éstos donde se puede considerar a Jesús y su grupo. Pero entre los laicos, existían grupos fuertemente marginados y excluidos. Ya hicimos mención de ese 28% de la población que, según Freisen 2008:20), vivía por debajo del nivel de subsistencia: familias sin tierra, viudas, huérfanos, miserables, discapacitados, prisioneros, y todos los considerados impuros (especialmente los enfermos de lepra)<sup>175</sup>. La enfermedad era considerada como castigo divino por algún pecado personal o familiar, incluso cometido por los antepasados (Jn 9,2).

También existían esclavos (*doulos*) tanto judíos como paganos. Los primeros gozaban de la protección de la Ley y eran liberados en el año sabático o jubilar. Debían ser tratados

---

<sup>172</sup> Theissen & Merz (1999:161) exponen las razones de política interior y exterior que tuvo Juan Hircano para favorecer a los sacerdotes sadóquicas sobre los oníades. Los fariseos fueron la oposición a estas decisiones de Juan Hircano sobre todo por unificar los cargos de rey político y sacerdote.

<sup>173</sup> Küng (2015:122) les retrata así: “eran los recaudadores de impuestos, pecadores por antonomasia, los fastidiosos pecadores por excelencia: profesionales de un negocio proscrito, odiados, estafadores y tramposos, enriquecidos al servicio de las fuerzas de ocupación, colaboracionistas y traidores a la causa nacional, afectados de impureza permanente, incapaces de penitencia por no poder saber a quién ni cuánto habían defraudado”. Según Mc 2,13, Leví, el hijo de Alfeo, era publicano y fue llamado por Jesús a seguirlo. En Mc 2,15 y paralelos, se narra que Jesús comía en casa de Leví con “un buen grupo de recaudadores y descreídos”.

<sup>174</sup> En Lc 6,15 y Hch 1,13 se menciona al apóstol Simón “el zelota”.

<sup>175</sup> Gnilka (1993:85) afirma que el jornal de un día de trabajo solía ser de un denario y Stegemann & Stegemann (2001) refieren que ese el precio de un huevo en torno al año 150 d.C., lo que nos da una idea de la escasa capacidad de consumo vital de esa gran mayoría de excluidos.

como jornaleros, con derecho a sustento y vestido, aunque este último debían pagarlo con su trabajo (Gnilka 1993:85).

En una sociedad estructurada patriarcalmente, la *mujer* era posesión del marido. Solía ser analfabeta pues sólo a los varones se les enseñaba la Torah. Divorciarse era relativamente sencillo para el varón pero ilícito para la mujer<sup>176</sup>. Su vida diaria consistía en el trabajo doméstico y, si era el caso, en la tierra y producción de manufacturas. La ley aconsejaba al varón hablar poco hasta con la propia mujer y absolutamente nada con la extraña (Küng 2015:117). Si mantenía relaciones con un soltero, se la consideraba adúltera, pero no al varón. Casar a las hijas, era asunto del padre. No podían heredar ni ser aceptadas como testigos en un juicio. No tenía acceso a los festines con invitados (Mc 14,3; Lc 7,36-50) y sólo podía hacer acto de presencia en la cena del sábado y en la de la pascua (Gnilka 1993:91-92).

En suma, el laico Jesús es un predicador itinerante como otros en su tiempo, pero en su grupo parece no estar nadie excluido por su condición política o social. Jesús no se retira del entorno sociocultural en el que conviven sus amigos y seguidores. Entabla amistad con algún fariseo, aunque critique la forma en se creen superiores a los demás. Acepta en su compañía a “profesionales” muy despreciados como los publicanos. Se dirige y se hace acompañar por mujeres, algo radicalmente contracultural. Pone en el centro a un niño y lo muestra como ejemplo de conducta, en una sociedad en que la infancia no contaba en absoluto. Ese no hacer acepción de personas, es un gesto normativo que identifica a la escuela católica de desarrollo.

Un aspecto muy debatido entre los especialistas es si la creencia en un mesianismo futuro, entendido como un acto extraordinario de Dios, estuviera en la base de que Jesús aceptara las costumbres y opresiones de su tiempo y no optara por un cambio social más político-económico. La cuestión se relaciona mucho con el desarrollo, pues una interpretación posible –aunque errónea- es que el modelo cristiano de desarrollo podría consistir en una aceptación abnegada de la situación de subdesarrollo actual, en la espera, o bien de una salvación futura, o bien de un “espiritualismo” desencarnado que desalentara el cambio social que exige la promoción del desarrollo humano.

No es posible conocer las verdaderas razones y motivaciones de las acciones de Jesús. Primero porque nos es vedada la comprensión completa de su naturaleza divina. Segundo, porque ni siquiera desde el estudio sociológico y teológico de las ideas mesiánicas de su tiempo, encontramos unanimidad de cómo y cuándo llegaría el mesías. Tercero, porque en la

---

<sup>176</sup> Los fariseos eran más partidarios del divorcio que los esenios. Los discípulos del fariseo Hilel, sostenían que si la mujer había dejado quemarse la sopa era motivo de posible divorcio (Gnilka 1993:91).

hermenéutica de los escritos neotestamentarios, debemos tener muy presente su carácter postpascual y la distancia en el tiempo respecto a la vida a Jesús en que fueron escritos.

Lo que sí puede hacerse es estudiar los textos y gestos de Jesús tal cual nos han llegado en el Nuevo Testamento y analizarlos en torno al concepto del Reino de Dios (o de los cielos en Mt) central en la vida, predicación y signos de Jesús (Meier 1999:353-540).

Sanders (2000:193-197) llega a identificar hasta seis posibles categorías del Reino que resumimos a continuación:

- i) El Reino de Dios está en el cielo, como esfera trascendente donde llegan los que han muerto (por ejemplo, “más vale entrar tuerto en el Reino que ser arrojado con los dos ojos al infierno” Mc 9,47; Mt 18,9). El acento queda puesto en el *allí*, y el *futuro*.
- ii) El Reino de Dios es *ahora* una esfera trascendente en el cielo, pero en el *futuro* vendrá a la tierra. Exalta la esperanza futura de la acción de Dios. Por ejemplo, en el padrenuestro se dice “venga a nosotros tu Reino y hágase tu voluntad”, Mt 6,10. El presente queda ilustrado en las peticiones de Santiago y Juan (Mt 20, 20-23) por sentarse a los lados de Jesús en su Reino.
- iii) El Reino de Dios consiste en añadir que la llegada *futura* del Reino será precedida por algún acontecimiento *cósmico* espectacular (Mt 13, 24-27).
- iv) El Reino es *futuro* y, aunque está *cerca*, no se especifica nada más. Por ejemplo, en Mc 1,15 y paralelos Jesús dice “el plazo se ha cumplido y el Reino está cerca”. Que “está cerca” es el encargo de Jesús a sus discípulos en la predicación de Mt 10,7 y Lc 10,9.
- v) El Reino de Dios puede ser una “esfera” especial en la tierra, constituida por las personas que viven según la voluntad de Dios, y por tanto dentro y al lado de la sociedad humana. Los pasajes de la levadura (Mt 13,13) y de que el Reino no vendrá de forma espectacular, apoyan esta línea.
- vi) El Reino de Dios podría ser considerado por Jesús de algún modo presente *ya* en sus palabras y obras, *aquí* y *ahora*, pero sólo en su propio ministerio (“si expulso demonios con el dedo de Dios, ha llegado a vosotros el Reino de Dios” Mt 12,28 y Lc 11,20).

Ahora no interesa el análisis exegético en profundidad de una cuestión tan abierta y controvertida. Lo que interesa es abrir posibilidades<sup>177</sup>. No podemos llegar a saber la verdadera comprensión que tenía Jesús, o la que tenían sus discípulos, del Reino de Dios<sup>178</sup>. Además, identificar el desarrollo humano integral con el Reino de Dios, sería hacer un salto epistemológico indebido. Lo único que se quiere mostrar aquí, es que, si bien es mayoritaria la interpretación de que el Jesús histórico aceptó y practicó el marco cultural de su tiempo, aunque lo elevó en muchos aspectos, no debe deducirse por ello que la propuesta cristiana de desarrollo sea la de un conformismo social acrítico e “impasible”, a modo de un espiritualismo desencarnado.

Podemos afirmar dos cosas compatibles simultáneamente. Primero, que Jesús no centró su mensaje en el cambio de la ley, costumbres y poderes fácticos de su tiempo para hacerlos más “humanos”, ni intentó una “revolución social” que mejorara únicamente la condición material de sus seguidores o su pueblo, Israel<sup>179</sup>. En palabras de Küng (2015:44): “Jesús, así como no fue un hombre del sistema, tampoco fue un revolucionario sociopolítico”. Segundo, que la predicación, signos, curaciones y muerte de Jesús, tuvieron componentes sociales de fuertes transgresiones en los elementos fundantes del judaísmo: el Templo y los lugares de oración; el propio nombre de Dios; el sábado; que los alimentos impuros lo sean porque salen del corazón del hombre Mc 7,14-23); tocar a leprosos; hablar, atender y dejarse atender por mujeres<sup>180</sup>; comer con publicanos y pecadores...Desde luego, Jesús mostró una

---

<sup>177</sup> Küng (2015:76) ofrece este resumen sobre el reinado de Dios: es del tiempo final, ya inminente; establecido por Dios pacíficamente; alegre noticia de la infinita bondad y la incondicionada gracia de Dios en favor, sobre todo, de los pobres; establecido por la libre acción de Dios. Respecto a la par presente-futuro, defiende que “el futuro absoluto de Dios remite al hombre al presente” y “el presente remite al hombre al futuro absoluto de Dios” (Küng 2015:78-79).

<sup>178</sup> Jesús “no fue un hombre del *establishment*...no fue un conformista, un apologeta...defensor de la calma y el orden... sino que estimuló y exigió una decisión” (Küng 2015:47). En esto se diferencia de intérpretes como Reimarus, Kautsky, Eisler o Brandon que le consideraron un revolucionario político-social (Küng 2015:40).

<sup>179</sup> En este sentido, Jesús fue “un judío marginal” (Meier 1998) y además “galileo” frente a la provincia dominante de Judea, con Jerusalén y su templo. Jesús formó parte de una larga cadena de movimientos de renovación judía, pero, a diferencia de muchas de ellas, se abrió a los paganos, insistió en las normas generales de la Torah, atenuó las normas segregadoras (sábado, pureza ritual), y tuvo un acercamiento expreso a los que no observaban las normas culturales y vivían marginados (Theissen y Merz 1999:172). Conviene no olvidar la conclusión hermenéutica de estos dos últimos autores: que el Jesús histórico depende de la imagen que se tenga del judaísmo del segundo templo, y que el conocimiento del judaísmo y el de Jesús se condicionan recíprocamente, sin que el mostrar la condición judía de Jesús suponga alguna mengua en su estima (Theissen & Merz 1999:173).

<sup>180</sup> Un análisis detallado de las relaciones de Jesús con las mujeres pueden consultarse en Theissen & Merz (1999:250-256). Las ideas básicas son que, en un entorno sociocultural androcéntrico y patriarcal, las mujeres fueron destinatarias del mensaje de Jesús, que a su vez utilizó ejemplos de su vida cotidiana en sus dichos y parábolas, hubo discípulas suyas (tanto itinerantes como sedentarias), sanó a mujeres incluidas extranjeras e impuras y en muchos dichos y vivencias, el mensaje y lenguaje de Jesús es incluyente tanto de varones como de mujeres, aunque en otros casos, Jesús mantiene las diferencias culturales hacia la mujer propias del entorno judío.

libertad ante la ley (sin menospreciarla o ignorarla) que captó la atención de muchos que, al menos en parte por ello, se hicieron sus seguidores. Esta libertad, pero dentro de las normas y costumbres judías, siguió siendo la norma de las primeras comunidades cristianas, que seguían guardando el sábado, yendo a la sinagoga y al Templo y comenzando a predicar en las sinagogas. La extensión de la predicación a los gentiles por Pablo, Bernabé y otros, y el retraso de la *parusía* del Señor, daría origen a modificaciones culturales complejas (y sólo parcialmente resueltas como la de comer alimentos impuros o la obligatoriedad de la circuncisión tan defendida por los “judaizantes”). Con el paso del tiempo, la diversidad geográfica y cultural de Asia Menor, Grecia, Roma, y el Norte de África daría lugar a una amplia convivencia de culturas que “el primado” de Roma trató de mantener en unidad, junto a la diversidad del resto de los otros cuatro patriarcados.

Hoy en día, la organización eclesial en diócesis y parroquias, la recuperación teológica del colegio de Obispos en el Vaticano II junto al establecimiento de los sínodos, o estructuras como las Conferencias Episcopales (nacionales o regionales), permiten seguir intentando conjugar esa unidad en la diversidad cultural que se ha hecho global.

En cualquier caso, es un error pensar que la DSI promueva un enfoque de desarrollo “acultural” y “espiritualista”. Debe evitarse una “historización inactual tanto como una actualización ahistórica”, o dicho de forma propositiva, desde el entorno sociocultural de Jesús, debe tenerse en cuenta la “distancia en la historia y la relevancia para la historia” (Küng 2015:72).

#### *4.3.2. La opción preferencial por los pobres.*

Tanto en el contexto judío de Jesús como en globalizado actual, la pobreza supera la mera dimensión económica. La pobreza es multidimensional y tiene efectos de marginación y exclusión social, no únicamente de falta de ingreso para acceder a ciertos bienes y servicios básicos. Es por eso que introducimos en esta dimensión la categoría de “opción preferencial por los pobres” y no lo hemos hecho en la dimensión económica. Esta opción es central en el modelo católico de desarrollo. No se rechaza a nadie, pero los más necesitados, excluidos y oprimidos son la preferencia del Dios cristiano y por ello, el centro de atención y reflexión del modelo de desarrollo. El desarrollo auténtico es el que se piensa desde los pobres, para elevar su condición, garantizar sus derechos y su dignidad como personas. Es el que se construye con ellos, junto a ellos y para ellos, siendo ellos los que deben protagonizar su desarrollo, con



la ayuda de los demás y los cambios estructurales que deben llevarse a cabo por ser opresores, insolidarios, inequitativos e injustos.

La “escuela católica de desarrollo” debe seguir las pautas de vida, modelo de relaciones y mensajes que practicó Jesús de Nazaret. Por eso, mostramos aquí cómo Jesús optó por los pobres, cómo lo hizo la mejor tradición cristiana y cómo lo orienta el magisterio.

Es bastante evidente la opción preferencial de Jesús por los pobres, “que prolonga y hace visible la opción preferencial de Dios por los pobres en el Antiguo Testamento” y uno de los modos más elocuentes que tiene, por ejemplo, el evangelista Lucas, de mostrar el misterio de la naturaleza divina de Cristo (Cabello 2016:20).

Para ofrecer una pequeña muestra de esta verdad, seguiremos la estructura habitual de analizar la categoría teológica en el Antiguo Testamento (AT), en el Nuevo Testamento (NT), en la Tradición y en el Magisterio, enfatizando el más actual.

En el AT Yahvé aparece como un Dios preocupado y ocupado por los pobres. Es un Dios que “levanta del polvo al desvalido y alza de la basura al pobre” (1 Sam 2,8; Sal 113,7). Son pobres todos aquellos indefensos, oprimidos como esclavos en Egipto, despreciados por los “poderes fácticos de su tiempo”, sean políticos o religiosos. Los que ponen su confianza en Dios porque no tienen otro apoyo vital, lo esperan todo de Él, de su intervención liberadora. Son los “pobres del Señor” o *anawîm*. Sin duda, la experiencia del éxodo refleja de forma nítida la preocupación de Yahvé (“he visto la opresión de mi pueblo, conozco sus sufrimientos” Ex 3,7) y su “ocupación” liberadora en un triple movimiento: “escucha” el clamor del pueblo (Ex 3,7); “baja” para librarle de la mano de los egipcios y para “subirle” a una tierra buena y espaciosa (Ex 3,8); y “envía” a un mediador (Moisés): “ahora pues, ve, yo te envío” (Ex 3,10) a quien no le faltará nunca su presencia (“yo estaré contigo” Ex 3,12).

Realizada la “liberación pascual”, se fueron formando diversos códigos legislativos, conteniendo normas de tutela y protección especial para los marginados e indefensos (Ex 22,20-23; Dt 24, 10-22) que se centran en la tríada viuda-huérfano-extranjero. Ante los necesitados, Yahvé se define como “compasivo” (Ex 22,27) y se presenta a sí mismo en la conocida como “la fórmula de gracia” (*Gnadenformel*): “Dios compasivo y misericordioso, lento a la cólera y rico en clemencia y fidelidad” (Ex 34,6; Jon 4,2)<sup>181</sup>. A lo largo del AT, puede verse cómo la pobreza es contraria a la Alianza. Primero porque supone un olvido del acontecimiento liberador (“Te acordarás de que fuiste esclavo en Egipto y que te liberó el Señor, tu Dios, por eso te mando estas cosas” Dt 24,18). Segundo, porque la desatención al

---

<sup>181</sup> Cf. Sanz Giménez-Rico (2008, 2014).

pobre, tan denunciada por los profetas como exigencia de justicia y solidaridad (Jer 21, 11-12; 22, 1-3; Is 3, 14-15; 5, 20-24; Ez 16,49; Am 3,13-4,3; Miq 2,1-5) trae como consecuencia el destierro, el “anti-éxodo” (Barbero 2016:16). En este contexto histórico, aparecerán los mensajes salvadores del mesías futuro, defensor de los pobres, que “juzgará con justicia a los débiles y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra” (Is 11,4). El pueblo rezará que “él defienda a los humildes del pueblo y socorra a os hijos del pobre” (Sal 72,1-2.4).

En el NT, el Dios revelado por Jesús sigue manteniendo la preferencia por los *anawim*. Los evangelios de la infancia presentan personajes que, bajo las condiciones materiales y sociopolíticas de marginación de su tiempo, alaban a Dios y esperan y se apoyan en un redentor. Así, Zacarías, Isabel, los pastores, Simeón, Ana y, de un modo especialmente relevante, María, cantan a Dios que “derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes (*tapeinous*), a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide vacíos” (Lc 1,52-53).

Jesús comienza su vida pública leyendo en la sinagoga de Nazaret el pasaje de “me ha enviado a anunciar la buena noticia a los pobres (*ptōchois*)” (Is 61,1-2 pero omitiendo “el día de venganza de nuestro Dios”; Lc 4,18) y con este mismo dato envía a los mensajeros de Juan Bautista confirmarle que realmente Él es el Mesías (Lc 7,22).

La actividad de Jesús, en sus gestos, curaciones y palabras, expande el concepto de pobreza. Jesús denomina bienaventurados a los pobres (Lc 6,20 sin añadir el “de espíritu” de Mt 5,3)<sup>182</sup>; acoge a los niños (Lc 9,46-48), a las viudas (Lc 8,1-3), a los endemoniados (Lc 4,33-35), a los enfermos y discapacitados (Lc 4,38-40; 5,17-26; 6,6-11; 7,1-10; 8,40-56; 13,10-13; 14,2-4; 18,35-43), a los leprosos (Lc 5,12-14; 17,11-19), a los extranjeros (Lc 7,1-10; 10, 29-37; 17, 11-19). La mayor parte de ellos, además de pobreza material, sufrían marginación y exclusión social<sup>183</sup>.

---

<sup>182</sup> Es además la única bienaventuranza que utiliza el presente: “de ellos *es* el Reino de los cielos” frente al futuro utilizado en las demás bienaventuranzas. Poner el verbo en presente (“*estin*”) tiene un triple sentido: a) futuro y colectivo: los pobres aguardan el Reino que vendrá con poder; b) presente y eclesiológico: los cristianos empiezan ya a compartir sus bienes, como atestiguan los sumarios de Hch; c) futuro e individual: los pobres pueden esperar un consuelo inmediato después de su muerte (según la escatología individual de Lucas): cf. Bovón 1995:427). Hay consenso entre los exegetas en considerar la primera, segunda y cuarta bienaventuranza (pobres, los que lloran, hambre y sed de justicia) procedentes de Q 6,20bs y todas comenzando por π– (Luz 2010:329). La historia de la exégesis ha interpretado las bienaventuranzas en tres claves: promesa de gracia (las cuatro primeras); exhortación ética (virtudes); y normas de vida de la comunidad (de la 5ª a la 8ª; Luz 2010:334-335).

<sup>183</sup> Al contrario que Jesús, la “Regla de la comunidad” de los esenios de Qumrán excluía de ella a todos “los necios, dementes, simples, idiotas, ciegos, tullidos, cojos, sordos y menores” (4Q28a II,5-8), citado en Cabello (2016:18).

Jesús acoge a publicanos y pecadores (Lc 5,29; 15,2; 19,1-10) que, sin ser pobres materiales, sienten el malestar del pecado, buscan verlo (como Zaqueo en Lc 19,3) y se arrepienten. Los pecadores pasan, así, a ser también una categoría social, al ser mal vistos, despreciados y excluidos de la comunidad.

Cuando Jesús ve a personas en necesidad, “se llena de compasión”, “se le conmueven las entrañas” (Lc 7,13) al igual que el samaritano que socorre al apaleado y olvidado al borde del camino (Lc 10,33), o al hijo que pide adelantada la herencia y la malgasta en tierras paganas (Lc 15,20).

Las parábolas de la misericordia muestran la preferencia de Dios por el necesitado y angustiado, sea por haber perdido una oveja (Lc 15,4-7), una moneda (Lc 15,8-9), o un hijo pecador (Lc 15,12-13). Jesús se indigna ante la falta de misericordia y el atesorar de un rico, cuando tiene a un pobre a los pies de su mesa (Lc 16,19-30). Y, sin embargo, elogia la generosidad de una viuda que cede al templo la única moneda que tenía para vivir (Lc 21,1-4).

En suma, Jesús se acerca a los pobres, los cura, sana y restaura su dignidad incluyéndolos de nuevo en la vida social. Al optar por los pobres y ser éstos quienes más sensibles se hacen a sus gestos y palabras, Jesús muestra el distintivo propio del Dios-*Abbá* descubierto de forma tan íntima y personal: la misericordia (cf. *Misericordie vultus* 8).

Las primeras comunidades cristianas mantienen la preferencia por los pobres. La elección de diáconos para atender a las viudas (Hch 6,1-5), la entrega de bienes personales a los apóstoles, hacía que no hubiera entre ellos ningún necesitado pues lo tenían todo en común (Hch 4,32-37)<sup>184</sup>. Es conocido que Pablo se encargó personalmente y con gran empeño y celo en llevar una colecta desde Corinto a Jerusalén cuando en esta ciudad había una gran necesidad (2Cor 8,13-15). Pablo deja por escrito que junto a la bendición para evangelizar a los gentiles, Pedro, Santiago y Juan le instaron a “tener presentes a los pobres” (Gal 2,10).

No solamente la vida de Jesús y las prácticas de las primeras comunidades nos muestran la opción preferencial por los pobres, sino casi toda la Tradición cristiana. González Faus (2005) ha compilado una antología de textos desde los Padres Griego y Latinos hasta casi la actualidad en que evidencia que los pobres han sido atendidos con predilección y considerados como los “vicarios de Cristo”. Algunos breves ejemplos bastarán aquí para mostrar el argumento:

---

<sup>184</sup> Aunque en Hch 5,1-11 se narra también el intento de engaño de Bernabé y Safira, con lo que la situación anterior puede interpretarse como un resumen algo idealizado.

- “A todo el que te pida dale y no se lo reclames...que tu limosna sude en tus manos, hasta que sepas a quién das” (Didaje, 5, s.II);
- “Que no sea todo nuestro afán acumular riquezas a toda costa y más que nadie. Pensemos también en administrarlas bien, remediando la miseria de los necesitados, para no perder esos otros bienes que no cambian y duran para siempre” (S Juan Crisóstomo, Homilía 50 sobre el Génesis, s.IV)
- “El que es bueno, es comunicador de bienes. Cuanto más abundas en riquezas, tanto menor es tu caridad. La riqueza repartida, suele durar; retenida, pasa a manos de otro. El rico convierte en necesario lo superfluo. Pobre es el que necesita muchas cosas” (Basilio, Carta a los ricos, s.IV);
- “Cuando damos a los pobres las cosas indispensables no les hacemos liberalidades personales, sino que les devolvemos lo que es suyo. Más que realizar un acto de caridad, lo que hacemos es cumplir un deber de justicia” (S. Gregorio Magno, *Regula pastoralis* 3,21);
- “Sólo una razón tiene el pobre para que le hagas el bien: que está en pobreza y necesidad; no le pidas otra cuenta, aunque sea en costumbres hombre pésimo; si tiene hambre le has de dar que coma” (Domingo de Soto, 1495-1560).

Los testimonios podrían continuar y recorrer todas las épocas históricas como ofrece González Faus (2005). Las vidas de tantos santos como Francisco de Asís (1182-1226) y Domingo de Guzmán (1170-1221) en el siglo XII-XIII fundando las “órdenes mendicantes”, las de Juan de Dios (1495-1550) y Camilo de Lelis (1550-1614) con las órdenes hospitalarias en el siglo XVI, la de Vicente de Paul (1581-1660) en el XVII , Charles de Foucault (1858-1916) en el XIX o Teresa de Calcuta (1910-1997) en el XX dan ya testimonio de que la opción por los pobres ha sido una constante en la Iglesia.

El propio papa Francisco insiste en la actualidad en que la Iglesia debe ser pobre, humilde y confiada en el Señor: “Nuestro diácono, el diácono de esta diócesis, Lorenzo, cuando el emperador – era el ecónomo de la diócesis – le dice que lleve las riquezas de la diócesis, así, pagar algo y no ser asesinado, vuelve con los pobres. Los pobres son las riquezas de la Iglesia. Si tú tienes un banco tuyo, eres el dueño de un banco, pero tu corazón es pobre, no estás apegado al dinero, esto está al servicio, siempre. La pobreza es este desapego, para

servir a los necesitados, para servir a los demás” (Francisco, Homilía en la Misa 15.12.2015)<sup>185</sup>.

El Magisterio ordinario también presenta la opción preferencial por los pobres como un rasgo constitutivo de la acción de la Iglesia y consecuencia natural de la dignidad de todo ser humano. Sin pretensión de exhaustividad, baste recordar la importancia que tiene la pobreza en los documentos de las Asambleas Generales del episcopado latinoamericano<sup>186</sup>. En Medellín, la Iglesia de aquella región descubrió la imposibilidad de aplicar las enseñanzas del Vaticano II sin una cercanía a los pobres y un compromiso activo por la justicia social. Frente a las dictaduras en muchos de sus países, la violencia institucionalizada en nombre de la “seguridad nacional” y el empobrecimiento de la población, sobre todo en el medio rural, la respuesta a la nueva toma de conciencia de la realidad, fue el acompañamiento y escucha a los pobres en las comunidades eclesiales de base y la reflexión teológica de la liberación por parte de varios teólogos.

Es en Puebla (1979) cuando se utiliza por primera vez el término “opción preferencial por los pobres” en un documento magisterial (Lois 1988:70). Éste es el título del capítulo 1 de la cuarta parte que se hace eco de lo ya tratado en Medellín: “Volvemos a tomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres, no obstante las desviaciones e interpretaciones con que algunos desvirtuaron el espíritu de Medellín, el desconocimiento y aun la hostilidad de otros. Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral” (Puebla 1134)<sup>187</sup>.

Más adelante, tras mostrar como reflexión doctrinal que Jesús evangeliza a los pobres, se ofrece el siguiente objetivo como primera línea pastoral: “La opción preferencial por los pobres tiene como objetivo el anuncio de Cristo Salvador que los iluminará sobre su dignidad, los ayudará en sus esfuerzos de liberación de todas sus carencias y los llevará a la comunión con el Padre y los hermanos, mediante la vivencia de la pobreza evangélica” (Puebla 1153).

El documento continúa exponiendo cómo ésta opción es exigencia de “la realidad escandalosa de los desequilibrios económicos en América Latina” y que “debe llevar a

---

<sup>185</sup> Obtenido en

[http://es.radiovaticana.va/news/2015/12/15/papa\\_la\\_verdadera\\_riqueza\\_de\\_la\\_iglesia\\_son\\_los\\_pobres/1194556](http://es.radiovaticana.va/news/2015/12/15/papa_la_verdadera_riqueza_de_la_iglesia_son_los_pobres/1194556) (Acceso 17.03,2017).

<sup>186</sup> En Medellín (1968) hay 33 alusiones a la pobreza, 54 en Puebla (1979), 12 en Santo Domingo (1992) y 32 en Aparecida (2007).

<sup>187</sup> La primera referencia en realidad es en el número 733 cuando menciona la opción preferencial por los pobres como una de las tendencias de entonces de la vida consagrada.

establecer una convivencia humana digna y fraterna y a construir una sociedad justa y libre” (Puebla 1154). Si ponemos como sujeto al desarrollo humano integral, los siguientes números de Puebla ilustran de forma concreta cómo proceder cuando se quiere contribuir al desarrollo desde esta escuela. Así podríamos afirmar que el desarrollo (en vez de “El cambio necesario de las estructuras sociales, políticas y económicas injustas”) “no será verdadero y pleno si no va acompañado por el cambio de mentalidad personal y colectiva respecto al ideal de una vida humana digna y feliz que a su vez dispone a la conversión” (Puebla 1155).

Además, debemos alejarnos de los modelos de “anti-desarrollo” que promueven el individualismo y se dejan seducir por los falsos dioses de “la sociedad de consumo” (1156). Para promover el desarrollo, Puebla dispone que hay que emplear los siguientes medios: la conversión (1157), la austeridad (1158), conocer y denunciar la realidad de injusticia en que viven los pobres (1160), hacerlo junto con otras Iglesias y organizaciones que luchan por un mundo más justo y fraterno (1161), apoyar a las asociaciones de obreros y campesinos a que participen en la vida social y en las decisiones que les afectan (1162-1163) y valorar las culturas indígenas (1164)<sup>188</sup>.

Interesa resaltar que Puebla no entendió la opción preferencial por los pobres de forma excluyente (1165). Esta misma idea es recogida años más tarde por Juan Pablo II, que en SRS reconoce y utiliza esta categoría teológica. Tras señalar que la DSI debe abrirse a una perspectiva internacional y que es necesario “examinar de nuevo y profundizar” los temas tratados por el magisterio social en los últimos, años, el primero que escoge es el de la opción preferencial por los pobres, y afirma que “ésta es una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana ... que se aplica igualmente a nuestras *responsabilidades sociales* y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes” (SRS 42b).

A continuación, recorre los ámbitos en los que la opción preferencial por los pobres debe implicar cambios: la vida cotidiana, los responsables de las naciones, los organismos internacionales (SRS 42d). Más adelante enumera cuatro reformas necesarias en las que la coincidencia con la literatura académica de los Estudios del Desarrollo y con las propuestas de muchos autores de las escuelas alternativas de desarrollo de Hidalgo (2011a) es casi perfecta: i) el sistema internacional de comercio; ii) el sistema monetario y financiero

---

<sup>188</sup> En Puebla 1164 se sostiene que: “Las culturas indígenas tienen valores indudables, son la riqueza de los pueblos. Nos comprometemos a mirárlas con respeto y simpatía y a promoverlas, sabiendo «cuán importante es la cultura como vehículo para transmitir la fe, para que los hombres progresen en el conocimiento de Dios. En esto no puede haber distinciones de razas y culturas» (Juan Pablo II, Alocución Oaxaca 2: AAS 71 p. 208).

mundial; iii) los intercambios de tecnologías; iv) la estructura de las organizaciones internacionales existentes (SRS 43b).

La expresión “opción preferencial por los pobres” vuelve a ser utilizada por Juan Pablo II en CA en dos ocasiones. En la primera, recuerda el uso realizado en SRS y sostiene que es “una “forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana” (CA 11). En la segunda, afirma con rotundidad que el mensaje social debe hacerse “creíble por el testimonio de las obras, antes que por su coherencia y lógica interna” y que “de esta conciencia deriva también su opción preferencial por los pobres, la cual nunca es exclusiva ni discriminatoria de otros grupos” (CA 57). Recuerda que las formas de pobreza son múltiples y no sólo económica, sino también *cultural* y religiosa; que el amor por los pobres es una cuestión “determinante” y de “constante tradición en la vida de la Iglesia” y que no es algo exclusivo de los países en desarrollo, sino que también se produce lo que se conoce como “cuarto mundo”: “En los países occidentales existe la pobreza múltiple de los grupos marginados, de los ancianos y enfermos, de las víctimas del consumismo y, más aún, la de tantos prófugos y emigrados” (CA 57b).

En este sentido, Boff (1980) menciona cinco sentidos dentro del campo semántico de la pobreza por la que optar: i) como carencia de medios; ii) como virtud (ascesis) y austeridad (Puebla 1148, 1152); iii) como injusticia y empobrecimiento; iv) como modo de ser humilde, desprendimiento o “pobreza de espíritu”; v) como solidaridad con los pobres. En su artículo pueden identificarse también algunos de los “excesos” o afirmaciones que necesitarían mayor precisión. Podemos señalar los tres siguientes como muestra de las reticencias que la opción por los pobres tuvo en los años ochenta hasta que fuera adoptada formalmente por Juan Pablo II.

El autor afirma que la opción [de la Iglesia] por los pobres “implica una opción de clase” (Boff 1980:255), lo que parece ir en contra de la identidad eclesial como “sacramento *universal* de salvación” de LG y de lo sostenido por Puebla y CV 57 ya citado más arriba en que no es una opción “exclusiva ni discriminatoria”.

En segundo lugar, sostiene que la opción por los pobres “implica optar por el valor de la cultura de los pobres, de la cultura del silencio, por la religiosidad popular y por la forma como el pueblo vive su fe” ya que “se trata de una Iglesia que nace de la fe del pueblo por el Espíritu de Dios” (Boff 1980:256)<sup>189</sup>.

---

<sup>189</sup> Quizá el autor quiere decir que las manifestaciones de la religiosidad son respetables y medios aprovechables para la evangelización, pero no creemos que pueda sostenerse que la Iglesia (toda) deba “optar” por esa cultura.

En tercer lugar, y de menor importancia, sostiene que la “conversión de san Francisco fue una conversión a los pobres” (Boff 1980:257)<sup>190</sup>.

La “opción preferencial por los pobres” no aparece en las encíclicas sociales de Benedicto XVI, pero sí en EG donde se afirma que “debe traducirse principalmente en una atención religiosa privilegiada y prioritaria” (EG 200). La expresión es muy frecuente y, de alguna manera, transversal en el documento de Aparecida de la CELAM como muestra Gutiérrez (2007)<sup>191</sup>.

Tras el recorrido efectuado, el “saldo teológico” que aparece puede sintetizarse en que en una moral centrada en el seguimiento de Cristo, la opción preferencial por los pobres no puede quedar en el ámbito de lo “devocional”, sino que su defensa ante las causas injustas que provocan la pobreza es una dimensión esencial. La pobreza optada por Jesús y la acogida que tuvo su primera bienaventuranza, obligan a que la fe implique la lucha por la justicia en las dimensiones económica y política, pero también sociales y culturales. La construcción del desarrollo humano integral no es un elemento “discrecional” sino nuclear en la moral católica. Si el seguimiento de Cristo no tiene consecuencias sobre *la cultura* en la que se realiza ese seguimiento, no es verdadero ni completo.

Ahora bien, para actuar *culturalmente* para el desarrollo y optar por los pobres, es necesario conocer las causas del subdesarrollo. Una de las aportaciones más novedosas e interesantes de la DSI en este aspecto, es sostener la existencia de “estructuras de pecado” que pasamos a analizar.

---

Además, la fe (ni los sacramentos) no nace del pueblo, sino de la voluntad salvífica de Cristo que envía a todos a reconocerse como imagen y semejanza divina.

<sup>190</sup> Quizá de forma más matizada habría que afirmar que la conversión cristiana se hacia Dios, hacia su Amor, siendo cierto que algunos pueden experimentarlo de forma privilegiada en el servicio a los pobres. Imprecisiones parecidas encontramos en Herrera & Toledo (2015) cuando utilizan metáforas como que la economía de mercado es el Apocalipsis: “La tierra entera siguió maravillada a la Bestia (*el mercado*). Y se postraron ante el Dragón (*el capitalismo*, porque había dado el poderío a la Bestia (*el mercado*), y se postraron ante la Bestia (*el mercado*) diciendo: ¿Quién como la Bestia, quién puede luchar contra ella? (Herrera & Toledo 2015:216). O cuando sostienen que “la liberación del pobre tampoco viene del no pobre que siente el deber de liberarlo, sino del propio acto del pobre” excluyendo entonces toda acción divina en esa liberación (Herrera & Toledo 2015:226). Quizá ejemplos como estos muestren el uso ideológico que puede realizarse con la opción preferencial por los pobres.

<sup>191</sup> El documento fundamenta esta opción en la cristología y la califica como “tarea esencial de la evangelización” (Aparecida 146). La consecuencia no es nada “espiritualista” sino muy concreta: “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).



#### 4.3.3. Las estructuras de pecado y la caridad política.

Cuando Juan Pablo II quiso resumir las causas radicales del subdesarrollo apeló a dos: el “exclusivo afán de ganancia” y “la sed de poder” (SRS 36a). El poder y el lucro “a cualquier precio” (SRS 37) fueron la antítesis dialéctica a la interdependencia y la solidaridad. Se da la circunstancia de que la globalización ha sido capaz de ocultar la responsabilidad personal de estas actitudes y que muchos autores hagan referencia al “sistema” socioeconómico global como una estructura casi determinista del subdesarrollo de unos y del desarrollo de otros (cf. Menéndez Ureña 1983). Las interrelaciones entre países y “mercados” ocultan responsables y se habla, por ejemplo, de que la crisis fue resultado de “dinámicas del mercado financiero” como si hubiera automatismos (algoritmos) ante los que nadie pudo hacer nada, ni prever sus consecuencias. Es un ejemplo claro de lo que la DSI ha denominado “estructuras de pecado”<sup>192</sup>. Otro ejemplo histórico puede ser la esclavitud y otro más moderno el cambio climático. Son “estructuras” sobre las que se discute académicamente pero con una sensación de que su cambio es tremendamente difícil y complejo porque la acción individual no supone su modificación ni superación. El resultado es una “globalización de la indiferencia” (EG 53) ante la impotencia del subdesarrollo.

En el pecado personal, hay posibilidad de un proceso: entrar en uno mismo (como el hijo pródigo) o pararse a pensar (como hizo S. Ignacio en su casa de Loyola); identificar el mal, reconocerlo; aceptar la responsabilidad tenida; arrepentirse, restablecer relaciones por el diálogo penitencial y la reparación; y comprometerse por una perseverante conversión o cambio (al menos intentarlo). Pero eso no basta con las “estructuras de pecado”. Es lo que identificaron pronto los autores de la escuela estructuralista. Había mecanismos comerciales (intercambio desigual entre centro y periferia), financieros (deterioro de los términos de intercambio y devaluaciones competitivas) y políticos (defensa constante de los privilegios de las oligarquías en el poder) que impedían la superación de la pobreza y del subdesarrollo. El estructuralismo se extendió al campo de la antropología (Levi-Strauss), la filosofía (Althusser), la sociología (Weber) o la lingüística (de Saussure).

---

<sup>192</sup> Guitián (2013b) sostiene que los instrumentos derivados y los *hedge funds* no son “en sí mismos estructuras de pecado. No son instrumentos intrínsecamente perversos, pero llevan fácilmente a comportamientos imprudentes debido a los niveles de opacidad y riesgo sistémico que implican”. Pero termina concluyendo que dado que -como él los denomina- “los instrumentos de alto potencial de imprudencia” se entremezclan con un marco legal liberalizado, un conjunto de estrategias y de control y gestión del riesgo, se produce una situación que conduce fácilmente a actuar de manera *institucional* y personalmente imprudente, lesionando gravemente el bien común a escala global. Esta interacción crea una *estructura de alto potencial de imprudencia*, tanto porque es difícil conocer la dirección que toma y el estado en que se encuentra el sistema financiero en su conjunto... termina sosteniendo que es “una estructura de pecado” (Guitián 2013b:328).

En la Teología Moral Social, el análisis de las estructuras puede remontarse a la *Diuturnum illud* de León XIII (1880) en el caso de la influencia de las estructuras políticas y Pío X que en 1905 escribió *Il fermo proposito* para orientar a la Acción Católica italiana y la alentó al cambio de las estructuras<sup>193</sup>. Pío XI menciona la necesidad del cambio de las estructuras económicas (QA 100, 111) y Pío XII en DR 20, 38 se refiere a “estructuras sociales” que han sido engañosas (liberalismo y laicismo). También hace referencia a las estructuras de poder la crítica al comunismo (*Non abbiamo bisogno*) y al nazismo (*Mit brennender sorge*). El análisis de la estructura económica aparece en nueve ocasiones en MM de Juan XXIII y el de la estructura política en PT (tres menciones). La GS, Medellín y Puebla identifican de forma embrionaria que existen estructuras sociales y económicas que explican el subdesarrollo. GS 65b hace referencia a “proceso casi mecánico de la acción económica de los individuos”. Medellín (con 45 menciones al término) recoge la mención de Pablo VI sobre las estructuras opresoras del abuso del tener y del poder que había identificado en PP 21 como “causas menos humanas” del subdesarrollo. Puebla (con 51 instancias) hace un llamamiento a “rehacer las estructuras sociales, económicas y políticas de acuerdo con el plan de Dios (Puebla 154) sino que también la transformación de las estructuras eclesiales (Puebla 152).

Quizá la primera definición de lo que son las “estructuras sociales” la encontramos en la instrucción *Libertatis conscientia* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1986): “son el conjunto de instituciones y de realizaciones prácticas que los hombres encuentran ya existentes o que crean, en el plano nacional e internacional, y que orientan u organizan la vida económica, social y política. Aunque son necesarias, tienden con frecuencia a estabilizarse y cristalizar como mecanismos relativamente independientes de la voluntad humana, paralizando con ello o alterando el desarrollo social y generando la injusticia. Sin embargo, dependen siempre de la responsabilidad del hombre, que puede modificarlas, y no de un pretendido determinismo de la historia” (*Libertatis Conscientia* 74c).

La definición deja claros varios aspectos: i) el hombre crea o se encuentra ya existentes las estructuras que orientan su vida; ii) son necesarias; iii) tienden a independizarse de la acción humana individual; iv) algunas generan injusticia y paralizan el desarrollo; v) el hombre puede modificarlas y es responsable de ellas.

Estos elementos abrirán una pugna teológica entre 1979-1987 entre considerar la existencia de un “pecado estructural” que pone el acento en la responsabilidad personal (solo

---

<sup>193</sup> Para este recorrido histórico nos hemos apoyado en Ardanaz (2014) y González-Carvajal (2009).

peca el ser humano libre) o unas “estructuras de pecado” que acentúa lo impersonal pero fija la mirada en el conjunto (estructura), no en el acto<sup>194</sup>.

En SRS parece claro que Juan Pablo II ha optado por “estructuras de pecado” al hacer nueve referencias a ellas (SRS 36(4veces), 37 (2), 38, 39, 40).

En apretada síntesis, el contenido es el siguiente:

- i) Las estructuras de pecado son lo contrario a la interdependencia y solidaridad (36a);
- ii) Las estructuras de pecado se fundan en pecados personales y actos concretos (36b citando a *Reconciliatio et Penitentia* 16);
- iii) Las estructuras de pecado son la raíz de los males (36b);
- iv) Las estructuras de pecado pueden nombrarse como “egoísmo” y de “estrechez de miras”, “cálculos políticos errados” y de “decisiones económicas imprudentes” (36c);
- v) Las estructuras de pecado son el incumplimiento de los mandamientos y suponen una ofensa a Dios y perjuicio al prójimo, “introduciendo en el mundo condicionamientos y obstáculos que van mucho más allá de las acciones y de la breve vida del individuo, afectando asimismo al desarrollo de los pueblos, cuya aparente dilación o lenta marcha debe ser juzgada también bajo esta luz” (36e);
- vi) Las estructuras de pecado o “actitudes de pecado” del exclusivo afán de ganancia y la sed de poder, favorecen su introducción en las naciones y los bloques (37c);
- vii) Las estructuras de pecado muestran la “naturaleza real” y “el camino a seguir” en la cuestión del desarrollo de los pueblos, cuya ausencia es un “mal moral, fruto de muchos pecados” (37d);
- viii) Las estructuras de pecado se vencen por una actitud diametralmente opuesta: “la entrega por el bien del prójimo, que está dispuesto a “perderse”, en sentido evangélico, por el otro en lugar de explotarlo, y a “servirlo” en lugar de oprimirlo para el propio provecho” (38e);
- ix) Las estructuras de pecado, y los pecados que conducen a ellas, se oponen con igual radicalidad a la paz y al desarrollo, pues el desarrollo es el nuevo nombre de la paz (39f);
- x) Las estructuras de pecado y los “mecanismos perversos”... sólo podrán ser vencidos mediante el ejercicio de la solidaridad humana y cristiana (40d).

---

<sup>194</sup> Para una clarificación más detallada de las discusiones terminológicas que se extienden a “pecado social”, “pecado colectivo”, “situación de pecado” o “pecado estructural”: cf. Ardanaz (2014:21-23).

Tras la SRS, Juan Pablo II siguió haciendo referencia a las estructuras de pecado en CA: “el hombre está condicionado por la estructura social... que le puede dificultar vivir según la verdad. Las decisiones... pueden crear estructuras concretas de pecado, impidiendo la plena realización de quienes son oprimidos de diversas maneras por las mismas” (CA 38b). Frente a ellas, deben crearse “estructuras de participación y de corresponsabilidad” (CA 46a).

Ni Benedicto XVI ni Francisco han empleado la expresión en CV, EG o LS.

Ardanaz (2014) combina el análisis del contenido de la SRS con la reflexión teológica posterior. De su contribución rescatamos los siguientes aspectos que nos parecen influyen de forma más directa sobre el problema del subdesarrollo como una “estructura de pecado” (EdP a partir de ahora).

Las EdP tiene su origen en decisiones libres de las personas y aportan mal a quien las hace, a los demás y ofenden a Dios (son pecado). Parten de dos idolatrías (algo tan denunciado en el Antiguo Testamento): el ansia de poder para dominar en vez de servir (como hemos expuesto en el capítulo 2), y la obsesión por el tener, la codicia (tratada en el capítulo 3). Los actos personales de estas dos idolatrías influyen en todo el pueblo y forman algo cualitativamente distinto, unas “estructuras sociales” que quedan ya “des-personalizadas”. A partir de entonces, funcionan de forma similar a las ideologías: ocultan la realidad y tratan de perpetuarse en beneficio de algunos y no del bien común. Adquieren la apariencia de inevitables, con reproducción automática, incontrolables y por tanto invitan a la inacción, a su asunción como un determinismo “mágico” o “celestial” que se imponen sobre la voluntad del hombre, aunque él quiera cambiarlas. La injusticia se hace así “circular”, compleja, objetivada, fetichizada, insalvable, impersonal y se retroalimenta: genera más pecados individuales y más estructuras injustas. En palabras de González-Carvajal (2005:343), primero el pecado se socializa (tiene consecuencias sociales); después se organiza (se hace colectivo); y por último se automatiza (pecado estructural).

Frente a las EdP, ¿qué podemos hacer? La reflexión teológica y el Magisterio parecen proponer la práctica de la “caridad social” o “caridad política”.

Juan Pablo II ofreció un primer paso al sostener que “la solución a los graves problemas nacionales e internacionales no es sólo cuestión de producción económica o de organización jurídica o social, sino que requiere precisos valores ético-religiosos, así como un cambio de mentalidad, de comportamiento y *de estructuras*” (CA 60b). Apunta, entonces, a que sean los valores (incluso “de personas que no profesan una religión”) el fundamento ético de la cuestión de las EdP que están en la raíz del subdesarrollo.

Es Benedicto XVI quien en DCE aborda el posible remedio de la “caridad social”<sup>195</sup>. Primero, considera errónea la postura de que la creación de estructuras justas hagan superfluas las obras de caridad, pues ésta es una concepción materialista del hombre y del desarrollo (DCE 28g). Segundo, el establecimiento de las “estructuras justas” no es cometido inmediato de la Iglesia, sino del Estado, de la política, “de la razón auto-responsable” y un deber propio de los laicos llamados a participar en la vida pública (DCE 29a). Tercero, “aunque las manifestaciones de la caridad eclesial nunca pueden confundirse con la actividad del Estado, sigue siendo verdad que la caridad debe animar toda la existencia de los fieles laicos y, por tanto, su actividad política, vivida como ‘caridad social’” (DCE 29b)<sup>196</sup>. Cuarto, por “caridad social”, Benedicto XVI está entendiendo “estructuras de acogida, hospitalidad y asistencia” y las obras de los santos (DCE 40).

En CV trata de nuevo la cuestión: “todo cristiano está llamado a la caridad, según su vocación y sus posibilidades de incidir en la polis” (CV 7). Y continúa afirmando que “ésta es la vía institucional -también política, podríamos decir- de la caridad, no menos cualificada e incisiva de lo que la caridad que encuentra directamente al prójimo fuera de las mediaciones institucionales de la polis” (CV 7). El documento continúa afirmando que “ninguna estructura puede garantizar el desarrollo desde fuera y por encima de la responsabilidad humana” (CV 17), de la importancia de la libertad para el desarrollo (CV 34) o que el hambre tiene como causa profunda un problema institucional (CV 27).

El remedio frente a las EdP parece estar en este tipo de caridad, que además orienta al bien y la responsabilidad común (CV 18). La dinámica de la gratuidad y la lógica del don parecen estar en disposición de crear nuevas estructuras anti-pecado (CV 34-36).

En resumen, podemos sostener que la “caridad política” involucra a todas las personas según sus posibilidades y vocación (CDE 40, Compendio 581, CV 7); debe actuar sobre las estructuras en todos sus niveles, bajo los principios de subsidiariedad y participación (CA 49, 58; CV 34), de solidaridad y de bien común (CA 58, DCE 29); quiere ir más allá de la justicia y generar caridad estructural, en la línea del respeto a los derechos humanos (CV7, CL 42) y de la dinámica del don (CA 58); debe influir en los valores y estilos de vida de cada uno (CA 48); tiene dimensiones verticales (valores, virtudes, interioridad, espiritualidad; CV 39) y

---

<sup>195</sup> Aunque ya QA 88e hizo referencia a que la “caridad social” debía ser como el alma de un orden social y jurídico justo que informe toda la economía, y reclamaba para la Iglesia la acción social asistencial. Otros antecedentes de “caridad social” incluyendo el tratamiento dado en el Compendio de la DSI, pueden encontrarse en Ardanaz (2014:74-78).

<sup>196</sup> Esta idea ya había aparecido en *Christifideles Laici* 42, donde se afirma que amor y justicia deben ordenar las estructuras e instituciones sociales.

horizontales (familia, relaciones humanas, participación social (Compendio 103); requiere paciencia, estar en camino, valentía (Compendio 581); y su ejercicio es testimonio evangelizador tan importante como el de la caridad interpersonal (CA 38b; CV 7).

Ardanaz (2014) aclara que pueden confundirse tres tipos de caridad: i) las “obras de caridad” o de misericordia que exigen atención personal y acompañamiento a los necesitados (es el sentido usado la mayoría de las veces en DCE); la “caridad social” que sería el impacto indirecto que las obras de caridad tienen sobre la dimensión política e institucional del subdesarrollo; y iii) la “caridad política”, consistente en las acciones y actitudes que ejercen las personas y la sociedad civil organizada, con impactos directos en las estructuras generadoras de opresión y subdesarrollo (las estructuras de pecado), que las transforman en “estructuras de amor” impulsoras del desarrollo auténtico y que “visibilizan el amor” a través de la nueva estructura social y cultural.

La reflexión teológica ha organizado este material magisterial y, por ejemplo, González-Carvajal (2004, 2005, 2009) concluye que la “caridad política” conduce a la reconsideración del prójimo, que puede ser alguien cercano o lejano, que conduce a acciones como la presión política sobre los gobernantes para que hagan suya la “causa de los pobres” (González-Carvajal 2004:148), o a intervenciones directas de política, sobre todo por parte de los laicos (González-Carvajal 2009:151-176, 237-247). La Iglesia, sin dar soluciones técnicas concretas, debe ponerse del lado de las víctimas pues, no hacer nada, es como ponerse del lado de los opresores (González-Carvajal 2005:357-359).

Podemos resumir todo lo expuesto hasta ahora de la siguiente forma: frente a las EdP, la Iglesia propone la “caridad política” como ejercicio concreto del amor (en don y gratuidad) y de la esperanza cristiana que exige la opción preferencial por los pobres, dirigido a transformar las estructuras e interdependencias que configuran los distintos niveles de la sociedad (familia, cuerpos intermedios, relaciones internacionales, mercados globales), sobre la base de la solidaridad, la subsidiariedad y la participación política y social, para transformar las estructuras injustas que engendran subdesarrollo en otras que engendran la civilización de la vida y el amor.

Dos ejemplos de “caridad política” pueden ser la remisión cada siete años (Dt 15,1-5) y el año jubilar cada cincuenta (Lv 25,8-16). También lo son los movimientos para la abolición de la esclavitud en el siglo XVIII, por los derechos civiles y políticos de la minoría negra, de la mujer o el movimiento anti-apartheid sudafricano. De innegables dimensiones políticas, lucharon contra estructuras de pecado, con participación y corresponsabilidad,

formando, denunciando y proponiendo alternativas, confiados en que la verdad de la caridad podría cambiar las cosas y hacer realidad una sociedad más centrada en el bien común.

#### 4.4. Conclusiones del capítulo.

En este capítulo hemos visto cómo las escuelas de desarrollo identificadas por Hidalgo (2011a) han profundizado mucho menos la dimensión sociocultural del desarrollo que la dimensión económica o política. No obstante, la escuela del desarrollo humano trabajó este aspecto en el Informe del Desarrollo Humano 2004 y otras “subescuelas” dentro de la corriente alternativa están profundizando sobre el tema de la diversidad cultural como puede ser la corriente del Buen Vivir andino. Si la escuela de la modernización y la neoliberal ha tendido a ignorar esta dimensión por su concepción limitada del hombre como agente económico de preferencias estáticas, esto se está paliando en la actualidad a través de las investigaciones de la “economía del comportamiento” (*behavioural economics*). Por su parte, las escuelas estructuralistas y neomarxistas integraron la “estructura social” en sus análisis y fueron capaces de denunciar efectos negativos de algunas de ellas como causas de subdesarrollo y de exclusión social.

La DSI, sobre todo a través del mensaje de Juan Pablo II a la UNESCO en 1980 ha afirmado que la dimensión cultural del hombre es una cuestión ontológica. No se puede ser humano ignorando esa verdad, como no se puede evitar ser social. El hombre que crea y transforma la cultura es él mismo cultural. Ésta aporta tres funciones al hombre: epistemológica, identitaria y nómica (Tornos 2001). El hombre conoce, se reconoce y valora de forma cultural<sup>197</sup>. Es por eso que no puede haber desarrollo humano integral y auténtico si no se contempla esta verdad y sin abordar las discriminaciones que pueden sufrir las personas debido a las diferencias culturales. La Iglesia postconciliar reconoce el pluralismo cultural como obra del Espíritu Santo (“presente en todas las culturas” (RM 29).

Jesús mismo nació, creció y se humanizó como hombre cultural. Vivió en la cultura de su tiempo y, sin realizar una revolución cultural violenta, generó con su predicación y sus gestos, una liberación de costumbres y estructuras que oprimían a numerosos colectivos marginados de su tiempo, fruto del legalismo o del sistema de poder imperante (Küng 2015:40-49). El grupo conocido como los “*am-ha-arez*” o “gente del campo”, era

---

<sup>197</sup> Como acertadamente expresa Küng: “ni la persona más crítica y autónoma se guía sólo por unas normas creadas y justificadas por ella misma. Nadie parte de cero, no solo porque estamos condicionados por el ambiente, preprogramados y guiados por el instinto, sino porque nos hallamos en el seno de una comunidad, dentro de una tradición” (Küng 2015:190).

sistemáticamente despreciado por no conocer la Ley y ser incapaces de cumplirla, al no poder compatibilizar su trabajo con la pureza cultural (Küng 2015:65). El contexto cultural jesuánico condicionó incluso su mensaje central de que el Reino de los cielos y el mesías estaban ya en medio de los hombres y también era una realidad que se colmará en un futuro. Los distintos grupos sociales o partidos (fariseos, saduceos, esenios, publicanos, zelotas) ejercieron influencia en la persona, discursos y enseñanzas de Jesús.

Parece claro que Jesús no asumió de forma conformista las tradiciones culturales de su tiempo (religiosas, económicas, legales, de pureza, etc.) y que 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 Jesús no hizo acepción de personas y entre sus seguidores había personas de toda condición social y cultural. La “libertad cultural” fue norma de conducta que mantuvieron las primeras comunidades cristianas, no sin diferencias o desencuentros entre ellas.

En cualquier caso, hubo una constante “opción preferencial por los pobres” desde la vida terrena del Jesús histórico a la reflexión teológica posterior que recorre la historia del cristianismo. La práctica de la “caridad individual” como gesto concreto imitador del samaritano pone en conexión directa al cristiano con su Fundador (Mt 25).

La reflexión teológica y el magisterio han analizado asimismo, las “estructuras de pecado”. Aquellas formas de participar en el mal, que se ocultan tras actos humanos, pero que engendran sin duda subdesarrollo y exclusión social. 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” conducen a su transformación, superando el individualismo y un sentido pervertido de la “caridad” como “limosnas asistencialistas” que no suponen la humanización de esas estructuras de pecado y que desligan indebidamente la fe de la lucha por la justicia. La “escuela católica de desarrollo” exige a todos el compromiso activo con la “caridad política”, cada uno según su vocación y sus posibilidades de incidir en la polis” (CV 7). Las acciones y actitudes personales y de la sociedad civil organizada realizadas con “caridad política” transforman las “estructuras de pecado” que oprimen sobre todo a los más pobres, en “estructuras de amor” que visibilizan el tipo de desarrollo –social y cultural- que la Iglesia quiere construir para ser fiel a su misión evangelizadora: construir la civilización del amor-caritas.



## CAPÍTULO 5. LA DIMENSIÓN ECOLÓGICA.

El objetivo de este último capítulo es analizar la dimensión ecológica del desarrollo. En coherencia con la menor tradición eclesial y magisterial sobre la cuestión ecológica, será algo más breve que los anteriores.

Las crecientes interdependencias que ha generado la globalización, acompañadas del aumento demográfico en el conjunto del planeta y el modelo productivo de alto consumo de energía han generado varios males públicos globales. Rockstrom (2009) ha sintetizado nueve “límites planetarios” que causan graves problemas: i) cambios en el uso de la tierra; ii) cambio climático; iii) uso del agua limpia; iv) pérdida de biodiversidad; v) deterioro de la capa de ozono; vi) emisión de aerosoles; vii) contaminación del aire; viii) emisiones de nitrógeno y fósforo; y ix) acidificación de los océanos<sup>198</sup>. La intensidad energética se ha concentrado en el uso de combustibles fósiles contaminantes del aire; el agua sana y “limpia” escasea en muchos países en desarrollo; la tierra pierde biodiversidad y sufre deforestación, el clima parece cambiar debido a la acción humana y esto conduce a externalidades negativas globales que exigen cambios colectivos coordinados<sup>199</sup>. En palabras de Francisco, es necesario un renovado “cuidado de la casa común”. Si el desarrollo no es medioambientalmente sostenible, no es desarrollo, ni puede calificarse de humano. Además, “la sostenibilidad afecta a la solidaridad intergeneracional” (LS 159). “El desarrollo sostenible es una cuestión de justicia social. Está relacionado con la equidad intergeneracional y la intrageneracional: las libertades de las generaciones futuras y de las presentes. Así, el enfoque de desarrollo humano considera que la sostenibilidad es una cuestión de equidad distributiva, tanto dentro de cada generación, como entre ellas” (PNUD 2016b:9)<sup>200</sup>.

Un buen encuadre de la dimensión ecológica del desarrollo lo ofreció Benedicto XVI: “La naturaleza es expresión de un proyecto de amor y de verdad. Ella nos precede y nos ha sido dada por Dios como ámbito de vida. Nos habla del Creador (cf. Rm 1,20) y de su amor a

---

<sup>198</sup> Francisco menciona en LS cuatro de ellos: contaminación y cambio climático (LS 20-26); agua (LS 27-31) y biodiversidad (LS 32-42).

<sup>199</sup> No obstante, también hay logros que señalar. Según PNUD (2016b:3), entre 1990 y 2015, más de 2.600 millones de personas tuvieron acceso a una fuente mejorada de agua potable y la pérdida de zonas boscosas disminuyó de 7,3 millones de hectáreas en la década de los noventa, a 3,3 millones entre 2010-2015. El diagnóstico medioambiental en su dimensión más técnica –que aquí no analizamos- puede consultarse en el “V Informe sobre el Cambio Climático” del Panel Internacional sobre Cambio Climático (IPCC, 2014), <http://www.ipcc.ch/report/ar5/> (Acceso el 23.03.2017) y la “Convención Marco sobre Cambio Climático” celebrada en París: cf. Naciones Unidas (2015c). Linares y Romero (2015) ofrecen pautas para un diálogo interdisciplinar entre la ciencia y la encíclica LS. Para una visión crítica opuesta a la existencia del cambio climático: cf. Ferrándis (2017) y Humlum (2017).

<sup>200</sup> A los efectos del cambio climático sobre el desarrollo dedicó el Banco Mundial su Informe sobre el Desarrollo Mundial de 2010. El PNUD lo hizo en 2011 uniéndolo con la equidad: cf. World Bank (2010) y PNUD (2011).

la humanidad. Está destinada a encontrar la «plenitud» en Cristo al final de los tiempos (cf. Ef 1,9-10; Col 1,19-20). También ella, por tanto, es una «vocación». La naturaleza está a nuestra disposición no como un «montón de desechos esparcidos al azar», sino como un don del Creador que ha diseñado sus estructuras intrínsecas para que el hombre descubra las orientaciones que se deben seguir para «guardarla y cultivarla» (cf. Gn 2,15). Pero se ha de subrayar que es contrario al verdadero desarrollo considerar la naturaleza como más importante que la persona humana misma. Esta postura conduce a actitudes neopaganas o de nuevo panteísmo: la salvación del hombre no puede venir únicamente de la naturaleza, entendida en sentido puramente naturalista. Por otra parte, también es necesario refutar la posición contraria, que mira a su completa tecnificación, porque el ambiente natural no es sólo materia disponible a nuestro gusto, sino obra admirable del Creador y que lleva en sí una «gramática» que indica finalidad y criterios para un uso inteligente no instrumental y arbitrario” (CV 48).

Tras presentar el origen del concepto de desarrollo sostenible y la dimensión ecológica en las escuelas de desarrollo identificadas por Hidalgo (2011a), el capítulo prosigue exponiendo el contenido básico de la DSI en materia ecológica, para continuar con el examen de las actitudes y vivencias de Jesús ante la naturaleza y la profundización de dos categorías teológico morales clave en esta dimensión: la "ecología integral" y la "conversión ecológica".

### 5.1. El rol de lo medioambiental en las escuelas de desarrollo: el origen del concepto “desarrollo sostenible”.

Aunque pueden rastrearse indicios de la importancia de la ecología desde mediados de los años cuarenta del siglo XX, algunos autores señalan al libro de Rachel Carson *Primavera silenciosa* de 1962, denunciando los efectos colaterales del abuso de los pesticidas, como uno de los primeros cuestionamientos del modelo de desarrollo, desde la dimensión ambiental (Cáceres et al. 2012:570). La década de los '60 fue muy rica en establecer las bases del desarrollo sostenible: Pablo VI publica la PP en 1967 y en ese mismo año Lynn White Jr. denuncia en “Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica” que fue la tradición judeo-cristiana la que impulsó dicho fenómeno, al desacralizar el mundo con la exaltación del hombre por encima de la naturaleza (cf. Caamaño 2015, 2016a,b); la UNESCO organizó la Conferencia de la Biosfera en París en 1968; en ese mismo año, Paul Ehrlich reavivó el malthusianismo con su obra *La bomba poblacional*, mientras se hacía pública la *Humanae vitae*, y se celebraba la Conferencia del CELAM en Medellín. A partir de 1972, las

Conferencias de Naciones Unidas sobre la dimensión ambiental del desarrollo constituirán un flujo de doctrina y llamadas a la acción en la materia (Estocolmo 1972, Río 1992, Johannesburgo 2002, Río 2012).

En las escuelas de desarrollo identificadas por Hidalgo (2011a), la dimensión ecológica no es la preferente –en parte por abordar el análisis desde la Economía Política- y son las subescuelas “alternativas” más recientes, las que progresivamente van incorporando esta problemática, hasta poder afirmarse que, en la actualidad, casi nadie niega que el desarrollo debe ser sostenible. El nacimiento de este concepto es de interés ya que revela una variedad de motivaciones ideológicas que no siempre son advertidas.

Como ha expuesto Domínguez (2016b) el término “desarrollo sostenible” tiene unos antecedentes remotos en la concepción de los economistas clásicos sobre el arte de vivir con Malthus y J.S. Mill, al que siguieron las propuestas de Keynes y Polanyi como principales autores, otros próximos a través de la economía ecológica y una fuerte ligazón con el eco-desarrollo, dentro del gran debate en torno a los límites físicos del crecimiento económico.

John Stuart Mill convirtió el concepto de “estado estacionario” ya elaborado por Smith y Ricardo, no para argumentar el pesimismo alarmista de Malthus sobre la escasez de alimentos dado el ritmo de crecimiento demográfico, sino para darle la vuelta y ver en él un futuro esperanzador donde la población de los países más ricos y prósperos se podrían dedicar con más fruición y realización al “perfeccionamiento del arte de vivir” en vez de estar absorbidos por la preocupante constante del “arte de prosperar”. Mill (1909) argumentó que, para llegar a dicho estado estacionario, era necesario el uso de la restricción voluntaria de la natalidad (anticonceptivos) que permitirá elevar los salarios reales y reducir la desigualdad ya que la tecnología evitaría los rendimientos decrecientes de la tierra y la “ley de hierro” de los salarios preconizada por Malthus (1798).

Keynes (1931) retomó el concepto “optimista” de estado estacionario de Mill y lo defendió, pero cuando se llegara a cierto umbral de nivel de vida, ya que gracias al progreso técnico permitiría reducir el tiempo de trabajo (a diferencia de lo sostenido por Marx y los luditas). En dicho estado, la gente podrá dedicar sus “energías morales y materiales” a su autorrealización en lugar de a la acumulación de dinero, “una enfermedad ligeramente desagradable, semicriminal y semipatológica”<sup>201</sup>. La autorrealización es concebida como “el

---

<sup>201</sup> “The love of money as a possession -as distinguished from the love of money as a means to the enjoyments and realities of life -will be recognised for what it is, a somewhat disgusting morbidity, one of those semicriminal, semi-pathological propensities which one hands over with a shudder to the specialists in mental disease” (Keynes 1931:5-6).

arte de la vida”, “vivir sabia y agradablemente y bien” donde no se confunden los medios con los fines y se prefiere lo bueno sobre lo útil (“*We shall once more value ends above means and prefer the good to the useful*”, Keynes 1931:7).

Un último antecesor remoto es K. Polanyi quien en su obra de 1944, en vez de ver la amenaza mundial en la demografía o la falta de alimentos, la pone en la extensión de la economía de mercado que traerá “el entorno natural y los paisajes saqueados, los ríos contaminados, la seguridad militar comprometida, el poder de producir alimentos y materias primas destruido” (Polanyi 1989:129). Sólo la intervención del Estado y el apoyo de la sociedad civil podrán revertir la situación, aventurando, así, la acción de futuros movimientos ecologistas.

A éstos antecesores remotos, les siguen varios antecesores próximos, como la concepción de la tierra como un sistema cerrado de reservas finitas (econosfera), a modo de una nave espacial cuyo mantenimiento exige un flujo renovable de energía y el cierre continuo de los ciclos de materiales propuesta por Boulding (2012). Este autor propone una tecnología que esté destinada a proporcionar menos producción y consumo para generar menos residuos sobre la base de energía solar y manufacturas durables frente a la obsolescencia programada.

Schumacher (1966, 1973) es otro antecesor que propuso una “economía budista” al tender a maximizar el bienestar con el mínimo consumo, considerando la propiedad y el consumo como medios y no como fines, en lo que se asemeja a lo ya reseñado por Keynes y Sen (1999). También fue promotor de la reducción del comercio mediante el acercamiento de la producción a los lugares de consumo, es decir, favoreciendo la producción local, la belleza de lo pequeño en una economía en la que realmente importe la gente más que el producto, idea que hoy siguen defendiendo autores del decrecimiento como Mosangini (2007) y Latouche (2008).

Mishan (1967) desarrolló la idea de considerar el medioambiente como un bien superior (con elasticidad renta de su demanda mayor que cero, o que su consumo aumenta a medida que aumenta el ingreso real) y proclamó que la precondition del crecimiento sostenido debe ser el descontento sostenido, en una corriente que perdura hoy en forma del llamado maldesarrollo (Tortosa 2008).

Pero quizá el mayor exponente de los antecesores del desarrollo sostenible sea el economista rumano Georgescu-Roegen (1974, 1996) quien desarrolló una “economía ecológica” basada en la vida (bioeconomía) y en las leyes de la termodinámica. La tierra es un

sistema cerrado en materiales pero abierto en energía, que obliga a la obtención de recursos extraídos de la naturaleza que son finitos. Según la segunda ley de la termodinámica, el sistema tiende a la entropía o desorden y cada vez que se utiliza energía en el subsistema económico se generan residuos térmicos inutilizables (desechos y calor). La “bioeconomía” deberá, entonces, procurar la producción utilizando materiales de baja entropía para crear otros de alta entropía. Para evitar desigualdades e injusticias que lleven a conflictos sociales (minimizar arrepentimientos futuros), la propuesta de Georgescu-Roegen es un decrecimiento a base de agricultura orgánica, ahorro de energía derivado de no sobrecalentar, no sobrerrefrigerar, no sobreiluminar y no sobreacelerar, y la generalización del reciclado. En su artículo de 1974 titulado “Hacia una economía humana” ya denunció, ante la Asociación Americana de Economía, que el crecimiento de los países ricos era responsable del deterioro ambiental y reclamaba una economía equitativa que incluyera tanto a las generaciones presentes como futuras, dando así inicio al sentido más generalizado de sostenibilidad que ya se utiliza como complemento del desarrollo de forma generalizada en Naciones Unidas.

En la década de los setenta, el *ecodesarrollo* fue el primer candidato conceptual destinado a “limpiar” los defectos contenidos en el crecimiento ilimitado. Dos documentos serán claves en este origen: el *Founex Report on Environment and Development*, coordinado por Mahub ul Haq (economista pakistaní defensor del enfoque de necesidades básicas y futuro elaborador del Índice de Desarrollo Humano) y Gamani Corea (secretario general de la UNCTAD por entonces); y el *Only One Earth: The Care and Maintenance of a Small Planet* de 1972 elaborado por el nobel de química René Dubos y por Barbara Ward<sup>202</sup>, entonces asesora de Maurice Strong, director del Programa de Naciones Unidas de Medio Ambiente (PNUMA), en el que se señalaba que el planeta debía ser concebido “como un lugar para la vida humana no sólo ahora, sino para las futuras generaciones” (citado en Domínguez 2016:33). En 1973, Maurice Strong utilizará, por primera vez, el término “ecodesarrollo” que lo toma del economista polaco-francés Ignacy Sachs que había escrito que el término “agrega una dimensión ambiental al concepto de desarrollo” y “expresa la solidaridad diacrónica con las generaciones futuras” (Sachs 1974a,b y Domínguez 2016:33).

---

<sup>202</sup> Barbara Ward (1914-1981), católica convencida, formada en La Sorbona y Harvard en filosofía, política y economía, editora internacional del *The Economist* en 1940 y gobernadora de la BBC desde 1946, fue miembro del Pontificio Consejo Justicia y Paz y asesora de primeros ministros en Reino Unido (Wilson), Canadá (Pearson y Trudeau) y Estados Unidos (Kennedy y Johnson), así como del Presidente del Banco Mundial (McNamara), publicando en 1966 el libro *Spaceship Earth* que ejerció una decisiva influencia en las posteriores Declaración de Cocoyoc (1974) y en la Comisión Brandt (*North-South Report*) en 1980. Fue defensora de las transferencias de ayuda al desarrollo entre países ricos y pobres así como del *ecodesarrollo*, antecedente del desarrollo sostenible.

El siguiente paso relevante en la construcción del concepto de desarrollo sostenible fue la *Declaración de Cocoyoc* en México, 1974. Bajo los auspicios del PNUMA y la UNCTAD y la presidencia de Barbara Ward, la Declaración denunció las consecuencias del intercambio dependentista y desigual entre centro y periferia (corriente principal heterodoxa en aquella época y en América Latina) y reclamó un Nuevo Orden Económico Internacional que no violara los límites internos de las personas (el excesivo consumo de los ricos impide satisfacer las necesidades básicas del 40% más pobre), ni los límites externos de la biosfera causando efectos irreversibles<sup>203</sup>. El argumento del “doble límite” (interno y externo) había sido defendido por la propia Ward en su obra *Spaceship Earth* (Domínguez 2016:33) y la Declaración reclamaba que fuera el hombre el centro del desarrollo y no “los objetos” en clara referencia al PIB y el crecimiento económico por él medido, y a basar el desarrollo en el “aseguramiento de una calidad de vida para todos, con una base productiva compatible con las necesidades de las generaciones futuras” (PNUMA y UNCTAD 1974:22). A esta doble reclamación, añadió la calificación de “ilusoria” la esperanza del “efecto *trickle down*”<sup>204</sup> fuertemente criticado por Francisco en EG 54. Se sumó, además, la reclamación de un sistema impositivo internacional que complementara a corto plazo el destino del 0,7% del PNB de los donantes en forma de ayuda oficial al desarrollo, pero en el ideal de que lo llegara a sustituir<sup>205</sup>. Al poco de aprobarse el texto de la Declaración, el Secretario de Estado norteamericano Henry Kissinger, manifestó su oposición al contenido y amenazó con retirar la financiación a los organismos de Naciones Unidas que la habían auspiciado. Era el final del “ecodesarrollo”.

Su sustituto será el “desarrollo sostenible”, pero ya “desinfectado” de las reclamaciones dependentistas, redistribuidoras y limitadoras del crecimiento económico o, en términos de Domínguez (2016b), “vaciado de su potencial transformador”. El nuevo marco de desarrollo lo conformarán las dos *Estrategias mundiales para la conservación* (IUCN 1980 y 1991) elaboradas por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza, la extensa

---

<sup>203</sup> Los límites internos o *mínimos* son los necesarios para satisfacer las necesidades humanas básicas, mientras que los límites externos o *máximos* de explotación son los que causarían efectos irreversibles y pondrían en peligro la existencia humana sobre la tierra.

<sup>204</sup> “La experiencia de 30 años demuestra que es ilusoria la esperanza de que un rápido crecimiento económico en favor de la minoría beneficiará después, gradualmente, a la masa de la población” (PNUMA y UNCTAD 1975:22).

<sup>205</sup> Sorprende que en octubre de 2016, a los 42 años de la Declaración, 11 países de la UE (entre ellos España) estén a punto de aprobar una tasa mínima del 0,1% de cada acción y del 0,01% en los derivados, como mecanismo internacional sobre las transacciones internacionales especulativas de capital, con las que se esperan recaudar 35.000 millones de euros (De Miguel 2016). Aún no está claro si el destino de dicha recaudación será el desarrollo de los países pobres, la lucha contra el cambio climático o la reducción de la deuda pública doméstica de estos países.

red de organizaciones conservacionistas de la década de los ochenta, que incluye al PNUMA y el World Wild Fund (WWF). El concepto de desarrollo sostenible une ahora (de forma interesada) la satisfacción de las necesidades básicas (el modelo dominante de los setenta) con los otros factores “sociales, ecológicos además de los económicos”. La segunda Estrategia expresó que “se trataba de mejorar la calidad de la vida humana sin rebasar la capacidad de carga de los sistemas que la sustentan” y señaló la imposibilidad del crecimiento sostenible: “nada físico puede crecer indefinidamente” (IUCN 1991).

A partir de la década de los noventa y, sobre todo tras la publicación del Informe Bruntland en 1987, el concepto de desarrollo sostenible quedará marcado por dos ejes: la dimensión intergeneracional (“desarrollo sostenible es el que permite satisfacer las necesidades presentes sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las suyas”) y la dimensión internacional (“en particular las necesidades esenciales de los pobres del mundo, a los que se debe dar prioridad absoluta”, pero sin aclarar ni detallar si lo que hay que “sostener” son los recursos naturales o los niveles de producción y consumo. En el fondo, se logra salvar el crecimiento económico (al que se añadirán calificativos como sostenible, verde, inclusivo...) y no se le opone la sostenibilidad medioambiental, si bien, en el colmo de la ironía, se liga el deterioro ambiental a la pobreza: “la pobreza es la *mayor causa* y el efecto de los problemas ambientales globales” y engendra elevadas tasas de crecimiento de la población (Bruntland 1987:127). La complementariedad del crecimiento económico con la conservación medioambiental y el alivio de la pobreza, ya fuera de los presupuestos de sistema cerrado y finito del ecodesarrollo, fue reafirmado por el informe conjunto del Banco Mundial y el FMI *Economic Instruments for Environmental Protection* en 1987, por la Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo de 1992, la Cumbre de Río+10 de Johannesburgo en 2002. La Cumbre de Río+20 de Bogotá en 2012 no logró separar la agenda del clima de la del desarrollo y lucha contra la pobreza, lo que ha dado lugar a la conjunta Agenda 2030 sobre Desarrollo Sostenible y los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible, con el primero tratando de erradicar la pobreza extrema, el 12 “producción y consumo responsables” y los tres medioambientales (el 13 sobre clima, el 14 sobre vida submarina y el 15 sobre ecosistemas terrestres), y el 8º sobre trabajo decente y crecimiento económico. La forma de aunar todos ellos, con las múltiples interrelaciones que existen entre los 16 (el 17 o de Alianza para logara los objetivos, es la expresión de algunos de los medios)

tal como se muestra en el estudio de Le Blanc (2015)<sup>206</sup>. Existen además denuncias de que las grandes agendas multinacionales han logrado “capturar” la Agenda 2030 bajo la capa de la aportación del sector privado a la sostenibilidad ambiental (Pingeot 2014): “reconocemos que un sector privado dinámico, inclusivo, que funcione bien y sea social y medioambientalmente responsable, es un instrumento valioso que puede contribuir de manera decisiva al crecimiento económico y a reducir la pobreza y promover el desarrollo sostenible” (Naciones Unidas 2012). El grado de “buenismo” e idealismo puede rivalizar como crítica a lo que se aplica a veces a los textos de la DSI.

En suma, si algo caracteriza al concepto de desarrollo sostenible y los 17 ODS es una ausencia de prioridades, una falta de coherencia en poner la persona pobre en el centro de un sistema biológico finito (el planeta) y una renuncia a abordar las difíciles selecciones que se imponen en las políticas y formas de vida, consumo y producción de los países hoy desarrollados (mal desarrollados como matiza Unceta 2014); y la renuncia a que sean el crecimiento económico y el progreso tecnológico los que traigan la solución. Es quizá la “subescuela” del *decrecimiento* identificada por Hidalgo, la que ejerce una oposición más frontal al modelo “economicista y tecnocrático”.

Según Gisbert (2007), el término “decrecimiento” no es nuevo ya que empezó a tomar fuerza como movimiento en Francia en los años 90, donde diversos autores trabajan en su desarrollo teórico: Latouche, Cheynet, Schneider o Aryés. La revista del colectivo ecologista *Silence* le dedica ya un monográfico en 1993 y otro más reciente en 2002. En Francia toma forma incluso un partido político, el PPLD (Partido por el Decrecimiento). En París en 2002 la asociación *Ligne d’Horizon* organiza el encuentro: “Deshacer el Desarrollo, Rehacer el Mundo”. El periódico semanal *La Décroissance* alcanza una tirada de 50.000 ejemplares, y en el año 2003 el libro *Objectif décroissance* del colectivo *Silence* marca un hito. Ese mismo año se crea el *Institut d’Études Économiques pour la Décroissance Soutenable*, del que es presidente Sergio Latouche, quien sea probablemente la cara más visible del decrecimiento.

También se desarrolla en Italia, con la publicación *La decrescita* y se producen variadas iniciativas por parte de la sociedad civil: organizaciones de trueque, cooperativas agroecológicas... En España el movimiento está muy vinculado al ecologismo en organizaciones como el colectivo ConsumeHastaMorir, de Ecologistas en Acción que nace en 2002, así como grupos más organizados en torno al decrecimiento, como la *Entesa pel*

---

<sup>206</sup> Conforme a este estudio, el Objetivo que más interrelaciones tiene con todos los demás es el de la desigualdad (nº 10).



*Decreixement* en Catalunya, que en marzo de 2007 organizó las jornadas Desfer el Creixement, Refer el Món.

Los autores defensores del decrecimiento como Latouche (2008), Taibo (2009), Latouche & Harpagés (2010), enlazan con el modelo del desarrollo a escala humana de MaxNeef (1994) y MaxNeef & Smith (2014) en la denuncia de lo insostenible que es para las generaciones futuras un modelo de consumo y producción contaminante e intensivo en energías fósiles para las generaciones futuras y para los países económicamente atrasados. Es por ello que critican el sistema capitalista, promotor de este modelo que se basa en el consumo, cada vez más alentado por el marketing y alejado de las necesidades verdaderamente humanas universales, como son: subsistencia, protección, afecto, comprensión, participación, ociosidad, creación, identidad y libertad (MaxNeef 1994). Junto a las dimensiones propias de ser (cualidades), tener (cosas), hacer (acciones) e interactuar (escenarios), MaxNeef desarrolla toda una matriz de posibles satisfactores de esas necesidades que son dinámicas y muy diferentes en cada cultura. La limitación principal a esta concepción es su escasa operatividad en el ámbito de las políticas públicas dada la diversidad de necesidades y culturas que configuran hoy el mundo globalizado (Unceta 2014).

No obstante, frente al decrecimiento conviene no posicionarse de forma ingenua como si sus autores propusieran que el verdadero desarrollo se produce cuando hay periodos recesivos del PIB o/y del PIB per capita. La “Gran Recesión” de 2007-2014, ha enseñado a Europa que menor PIB trae consigo mayor pobreza relativa, mayores niveles de exclusión social, mayor desempleo, menos felicidad y autorrealización, con lo que -aun en el caso de que se hubiera contaminado menos- no parece este el camino que quieren señalar. No se trata de una vuelta a lo rural, de un obligado patrón de consumo de alimentos orgánicos por ley, aunque algunos autores lo aconsejen para aquellos que quieran hacerlo de cara valorar más otro tipo de bienes no materiales como los relacionales, en la familia y la amistad, optar por trabajar menos horas si se está “viviendo para trabajar” en lugar de trabajar para vivir conforme a un proyecto satisfactorio de vida. Se trata de “salir de la economía” -como suele repetir Latouche- que encierra toda la vida y atreverse a pensar en un mundo diferente. El propio término “decrecimiento”, busca tener un impacto provocador, dentro de su propia contradicción al hacer referencia -en negativo- al término económico por antonomasia. Pero el trasfondo es una reivindicación hacia formas de vida más humanas, más biocéntricas, ecológicas, espirituales, diría que más integrales y en eso se asemejan a la propuesta católica.

Son conocidas y sugerentes las ocho “R” del decrecimiento de Latouche (2008): *Reevaluar* (revisar nuestros valores: cooperación vs competencia, altruismo vs egoísmo, etc.); *Recontextualizar* (modificar nuestras formas de conceptualizar la realidad, evidenciando la construcción social de la pobreza, de la escasez, etc.); *Reestructurar* (adaptar las estructuras económicas y productivas al cambio de valores); *Relocalizar* (sustentar la producción y el consumo esencialmente a escala local); *Redistribuir* (el acceso a recursos naturales y las riquezas); *Reducir* (limitar el consumo a la capacidad de carga de la biosfera); *Reutilizar* (contra el consumismo, tender hacia bienes durables y a su reparación y conservación); *Reciclar* (en todas nuestras actividades). Algunas de las propuestas concretas que realiza Francisco para el cambio de vida y mentalidad que requiere la ecología integral van en la misma línea: “evitar el uso de material plástico y de papel, reducir el consumo de agua, separar los residuos, cocinar solo lo que razonablemente se podrá comer, tratar con cuidado a los demás seres vivos, utilizar transporte público o compartir un mismo vehículo entre varias personas, plantar árboles, apagar las luces innecesarias” (LS 211).

En lo que el decrecimiento -al menos en su versión radical- y la DSI no concuerdan, es en que el concepto de desarrollo deba ser eliminado. Según Ernest García (1999) llega un punto en que el desarrollo ya no aporta más beneficios y se vuelve perjudicial. El “concepto de desarrollo sostenible es científicamente inconstruible, culturalmente desorientador y políticamente engañoso”. No es esa la opción de la Iglesia que sigue apostando por un desarrollo humano integral y sostenible.

En suma, hay puntos de conexión entre la corriente del decrecimiento y la DSI, al menos en cuanto a un diagnóstico compartido sobre la importancia de la ecología y la necesidad de vivir de forma menos materialista y consumista (OA 9), de cuidar el medio ambiente y reducir el consumo de energías fósiles (OA 21). El propio Francisco emplea el término: “es la hora de aceptar cierto *decrecimiento* en algunas partes del mundo aportando recursos para que se pueda crecer sanamente en otras partes” (LS 193). Y a continuación recuerda que Benedicto XVI sostuvo que “es necesario que las sociedades tecnológicamente avanzadas estén dispuestas a favorecer comportamientos caracterizados por la sobriedad, *disminuyendo* el propio consumo de energía y mejorando las condiciones de su uso”<sup>207</sup>.

También hay coincidencia en la oposición al paradigma “economicista” y “tecnocrático” del desarrollo, pero -lógicamente- hay también diferencias. Para exponer las

---

<sup>207</sup> Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2010, 9: AAS 102 (2010), 46.

principales es necesario profundizar un poco más en la postura las enseñanzas sociales de la Iglesia en torno a la “cuestión ecológica”.

## 5.2. La doctrina de la Iglesia sobre la dimensión ecológica del desarrollo.

En esta sección comenzaremos haciendo un repaso rápido a las orientaciones generales previas a *Laudato si'* para, posteriormente, presentar de forma sucinta los principales aspectos doctrinales de la dimensión ecológica del desarrollo ofrecidos por Francisco.

Dejando de lado alguna posible alusión a la sostenibilidad en MM y el Vaticano II, en el sentido de “*prever el futuro y establecer un justo equilibrio entre las necesidades actuales del consumo individual y colectivo y las exigencias de inversión para las generaciones futuras*” (GS 70), el tema de la sostenibilidad medioambiental o ecología no aparece con fuerza en el magisterio hasta la CA de Juan Pablo II, aunque ya había abordado la cuestión el Mensaje para Jornada Mundial de la Paz de 1990 (véase Sols Lucía 2014b para una revisión)<sup>208</sup>.

Juan Pablo II utiliza tres sentidos de la ecología. Habla de “*la cuestión ecológica*” (CV 37) al referirse a que “el hombre, impulsado por el deseo de tener y gozar, más que de ser y de crecer, consume de manera excesiva y desordenada los recursos de la tierra y su misma vida”. También utiliza “*ecología humana*” para denunciar la falta de sentido moral de un hombre que se recibe a sí mismo como don de Dios (CV 37)<sup>209</sup>. En tercer lugar, emplea “*ecología social*” ligada al urbanismo y al trabajo (CA 38)<sup>210</sup>.

Benedicto XVI dedica el capítulo IV de la CV al “*Desarrollo de los pueblos, derechos y deberes y ambiente*”. Sostiene que hay un deber de cuidar y señorear la tierra (CV 48) derivado de la teología de la creación. No es coherente considerar la Tierra como fruto del azar o como un tabú intocable, ya que el hombre tiene una dignidad intrínseca superior, como se refleja en el relato del Génesis (uso del plural en el día sexto cuando el hombre –varón y

---

<sup>208</sup> No obstante, hay referencias en OA 21 (que lo denomina “problema social de envergadura”) y el Sínodo de Obispos de 1971 sobre “La justicia en el mundo”, que incorporó en su documento final referencias ecológicas directas: “[los hombres] se dan cuenta de que los recursos -como el preciosísimo tesoro del aire y del agua, de los que la vida no puede prescindir, como también la ilimitada y frágil biosfera de todo el complejo de los seres vivientes, no son infinitos, sino que, por el contrario, deben ser custodiados y protegidos como un único patrimonio de toda la humanidad”. Benedicto XVI también dedicó el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2010 a la cuestión ecológica, en homenaje al décimo aniversario del Mensaje de Juan Pablo II.

<sup>209</sup> “No sólo la tierra ha sido dada por Dios al hombre, el cual debe usarla respetando la intención originaria de que es un bien, según la cual le ha sido dada; incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado” (CA 37).

<sup>210</sup> En el siguiente número, quizá en un salto lógico algo amplio, sostiene que la “primera estructura social de la ecología humana es la familia” (CA 39).

mujer- es creado a imagen y semejanza de Dios, Gn 1,26). El hombre recibe el doble mandato de cuidar o señorear la tierra (es puesto en el jardín o huerto de la creación) y de hacerla crecer y él mismo multiplicarse. Hay entonces todo un proyecto antropológico y relacional entre el hombre y la materia creada: tiene un pasado, un presente y un futuro. En CV 48 y 49 se unen ecología y solidaridad, y se afirma el “*deber de planificar el futuro*” que tiene la comunidad internacional de ordenar el aprovechamiento de los recursos no renovables, con la participación también de los países pobres” (CV 49). También se recoge la idea de “ecología humana” de Juan Pablo II, afirmando que “*el modo en que el hombre trata el ambiente influye en la manera en que se trata a sí mismo*” (CV 51).

Francisco es el pontífice que ha dedicado monográficamente una encíclica a la ecología: *Laudato si'* en 2015<sup>211</sup>. Resumimos a continuación los aspectos que nos parecen más relevantes de su mensaje relacionados con el desarrollo, dejando para más adelante dos de ellos: la “ecología integral” y la “conversión ecológica”.

- i. *La cuestión ecológica exige un abordaje multidisciplinar.* Uno de los aportes más significativos del documento es que pone a la Teología a dialogar con las ciencias naturales, en la línea de Ecclesiam suam de Pablo VI y de la GS. La cuestión ecológica no va a ser sólo materia de las ciencias ecológicas en su realidad autónoma, sino que el pontífice se pronuncia desde la Teología sobre los aspectos morales que quedan relacionados con el medioambiente humano. Ciencia y Teología, razón y fe, ya están en diálogo en una epistemología de “hermenéutica circular” entre lo inductivo que aporta la autonomía de la realidad y lo deductivo de la revelación sobre la persona y sociedad humana. Partiendo de la realidad de hechos materiales en la naturaleza, su contaminación, degradación, cambios y evoluciones, se lleva a cabo el proceso teológico habitual de ver-juzgar-actuar a partir de la inducción aportada por los diagnósticos científicos aun controvertidos sobre el clima, a propósito de la Cumbre sobre el Cambio Climático celebrada en París entre el 30 noviembre y 11 de diciembre de 2016, la COP21 en continuidad con la celebrada en Bogotá y que dio lugar al tratamiento conjunto con la agenda del desarrollo social que han terminado de forma conjunta en la Agenda 2030 de Desarrollo Sostenible (Caamaño 2016).

---

<sup>211</sup> Cf. los comentarios en Sanz Giménez-Rico (2015); Boff et al. (2015); Galindo (2016); Figueroa (2016) o Trigo (2016).

- ii. *El adecuado lugar del hombre en la creación: ser su custodio.* Algunos autores ven en LS un cambio de paradigma antropológico<sup>212</sup> basado en la categoría de “interrelación” (Villagrán 2016a). Ser persona es ser-en-relación no solo inter-personal sino también entre lo creado por Dios para ser señoreado por el hombre, su custodio. Recogiendo las citas de LS del propio Villagrán: “Existe una interrelación entre todas las criaturas del universo y esa relación es una expresión del orden del proyecto de Dios (LS 86); esto implica una “relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza” (LS 67). Al ser todas las criaturas creadas por Dios “estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal” (LS 89). Esta interrelación se da también en el tiempo a través de la evolución (LS 83). Esto no niega la preeminencia del ser humano como ser creado a imagen y semejanza de Dios (LS 81–90), simplemente nos lleva a valorar la creación no humana porque descubrimos en ella el reflejo de Dios (LS 87), y la presencia del Espíritu en toda la creación (LS 88)”.
- iii. *Una teología de la creación que invita al hombre a “señorearla”.* Un aspecto teológico del mayor interés para el desarrollo sostenible es la relación hombre-naturaleza e incluso hombre-cosmos, es decir, una teología de la creación ajustada al efecto que tiene la acción del hombre sobre la naturaleza. Sintéticamente se pueden plantear tres escenarios:
- a) El dualismo en el que la naturaleza es parte de la naturaleza humana. Es decir el hombre es un ser vivo más del entorno natural amplio. En este escenario se anula la dignidad diferencial del ser humano que se debería “adaptar” al medio y dejarse guiar por la evolución y selección “natural” como parece subyacer en algunos planteamientos ecologistas y del decrecimiento radical;
  - b) La naturaleza como algo exterior a la condición humana. Se produce así una “reificación” de la naturaleza convirtiéndola en “cosa” en “dato” para el hombre sobre la que ejercer su dominio. Se produce entonces un “desplazamiento de los derechos desde la subjetividad de la persona humana a la objetividad de la naturaleza” como ha incluido la Constitución de Ecuador de 2008 dotando a la naturaleza de derechos, en línea con la concepción del desarrollo del Buen Vivir andino (Sánchez Parga 2011:44);
  - c) La tercera opción consiste en una relación “frontal” en el hombre y la naturaleza. El hombre está “opuesto” a ella y ejerce sobre ella una relación externa, puramente

---

<sup>212</sup> Villagrán (2016a:185) hace referencia a la “dicotomía entre una ecología humana y una ecología natural que presenta Juan Pablo II en CA 37–38. Francisco supera esta dicotomía hablando de una ecología integral que incluya ambas dimensiones (LS 137)”.

instrumental y depredadora, fruto de la ruptura del animismo que trajo el jueodocristianismo, como ha criticado Lynn White (1967)<sup>213</sup>.

Ninguna de las tres parece acertada, sino que el hombre está *dentro* de la naturaleza pero *sobre* ella. El ser humano “es” naturaleza pero no sólo ella, sino que es más; es naturaleza “elevada” dice la teología, señoreada y para señorear al resto del universo material<sup>214</sup>. No es una relación de dominio depredador irrespetuoso con sus leyes, ritmos y procesos. Pero no se somete a ella, sino que es capaz de transformarla al disponer de inteligencia y razón. No es correcto poner al mismo nivel naturaleza y persona. “Obviamente, el valor del ser humano está por encima de toda la creación. Respetar el medio ambiente no quiere decir que la naturaleza material o animal sea más importante que el hombre” (Benedicto XVI, Jornada Mundial de la Paz 2008, 7). La persona es imagen y semejanza de Dios y los relatos de creación de Gn 1,28 y Gn 2,15 se cuidan mucho de poner diferencias entre el proceso de la creación del ser humano (hombre y mujer) del resto. A las cosas y naturaleza no humana se le debe respeto, pero sólo las personas tienen dignidad y por tanto pueden ser sujetos de DDHH. En otras palabras, el ser humano es “creador de mundos”, generador de realidad porque no vive simplemente en el universo, sino porque lo habita (Castelao 2013:144). Hombre y mundo no son realidades extrañas e independientes como no lo es mundanidad y cristianismo (Montserrat 1974). La interpretación del mandato de dominio-cuidado-señorío de la creación de Gn debe hacerse a la luz de Sab 9,1-3 donde el autor recalca que Dios formó al hombre para que “governase el mundo con santidad y justicia y juzgase con rectitud de espíritu”. Como señala Castelao (2013) el verbo hebreo del relato sacerdotal de la creación (Gn 1,28) es *kābaš*, literalmente “poner el pie sobre algo”, o ese “governar con santidad y justicia” tan alejado de un uso instrumental, irresponsable o extractivista del entorno<sup>215</sup>.

Como expone Sanz Giménez-Rico (2015), la encíclica *Laudato si'* exige una adecuada hermenéutica de los relatos del Génesis para interpretar acertadamente términos como el

---

<sup>213</sup> Véase la respuesta de Castelao (2013) que extiende la relación hombre-naturaleza a la de hombre-cosmos. El autor apunta la necesidad de una escatología cósmica que refleje bien la doble inhabitación recíproca del mundo en el hombre y el hombre en el mundo y la necesidad de una profundización ética de la teología de la creación en línea de Prov 14,31: “quien ultraja a la criatura, ultraja al Creador” y que ponga de manifiesto la intrínseca relación entre degradación del medio ambiente y pobreza humana como ha hecho *Laudato si'*.

<sup>214</sup> En palabras de Benedicto XVI en el Bundestag alemán: “el hombre no es solamente una libertad que él se crea por sí solo. El hombre no se crea a sí mismo. Es espíritu y voluntad, pero también es *naturaleza*” (citado en Romero 2015:15).

<sup>215</sup> Conviene advertir que este mandato se transforma en el de “trabajad la tierra” en Gn 3,23 y que el polémico “dominad” de Gn 1,28 desaparece con Noé cuando Yahvé le bendice a él y a sus hijos y les encarga “creced y multiplicaos y llenad la tierra” Gn 9,1.

“dominad” de Gn 1,28 que está en un campo semántico del término académico *redu*, con lo que habría que traducirlo por dirigir, regir sin violencia, ser responsable delante de Dios, o -como hace Beauchamp- “pastor de su propia animalidad”, evitando comportarse como un guerrero violento. Personalmente nos gusta la opción de “señorear” porque me evoca la conducta que tuvo el propio Señor Jesús en su vida en la tierra. Un señorío de servicio y fraternidad con lo creado por el Padre.

- iv. *Una ética ecológica basada en valores.* En LS encontramos referencias a un modelo de desarrollo sostenible basado en valores (cf. Carrera i Carrera & Puig 2017). En otros, podemos destacar los siguientes: la diversidad cultural (la torre de Babel en Gn 11, 1-9) y la biodiversidad (LS 145); “la convivencia, el sacrificio y la bondad” (LS 200); la paciencia, ascesis y generosidad (LS 201); la capacidad de vivir sabia y trascendentemente y rompiendo la autorreferencialidad (LS 208); el estilo de vida “profético y contemplativo capaz de gozar profundamente sin obsesionarse por el consumo” (LS 222); la sobriedad y simplicidad liberadoras (LS 223); el agradecimiento y la alabanza (LS 227); el amor fraterno (LS 228); la gratuidad (LS 228); el cuidado (LS 231); el descanso (LS 237). Sin los dones de la naturaleza del pan y el vino, no habría eucaristía y el domingo dejaría de ser “día festivo” para quedarse en “día no laboral”. Un corolario del desarrollo centrado en valores es que “la realidad es más importante que la idea” (EG 231) y por tanto “no es una cuestión de teorías económicas, que quizás nadie se atreve a defender hoy, sino de su instalación en el desarrollo fáctico de la economía” (LS 109). Una economía que esté al servicio de la política (LS 198) buscadora del bien común y garante de los derechos humanos y que pone a los pobres en el centro de interés y de las políticas.
- v. *Dos desviaciones que han provocado la crisis ecológica: el “paradigma tecnocrático” y el “antropocentrismo moderno”.* La primera de ellas cae en el reduccionismo de creer que todo lo que se puede hacer es un progreso (LS 105) y ha olvidado, para el modelo de desarrollo, el lugar de la “responsabilidad, los valores y la conciencia” (LS 105). Este exceso ha conducido al extractivismo depredador, a la idea del crecimiento ilimitado, a la ilusión de que la tecnología –junto a la expansión del mercado- será la panacea que resuelva los problemas del hambre y la miseria. Se ignora el cuidado responsable y maximizar los beneficios se convierte en obsesión, ignorando que “el mercado por sí mismo no garantiza el desarrollo humano integral y la inclusión social (CV 35), sino que conduce a un “superdesarrollo derrochador y consumista” (CV 22; LS 109). “La técnica separada de la ética, difícilmente será capaz de autolimitar su poder” (LS 136). Con todo,

“es posible volver a limitar la técnica, orientarla y colocarla al servicio de otro tipo de progreso más sano” (LS 112).

Junto a la tecnocracia, el “antropocentrismo desviado” (LS 118) o “despótico” (LS 68) – que no debe dar lugar a un ‘biocentrismo’- acarrea “la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad” que da lugar a un “estilo de vida desviado” (LS 122). El desvío consiste en que todo lo que no sirve a los propios intereses, se vuelve irrelevante; se entra en la cultura del “usar y tirar” y se consume más de lo que se necesita (LS 123). En definitiva, se afirma la inexistencia de alguna verdad objetiva o unos principios universalmente válidos.

### 5.3. La DSI en diálogo con las otras escuelas de desarrollo en su dimensión económica.

La Teología Ecológica de la Creación (o “eco-teología”) es la disciplina teológica que pretende descubrir de forma alternativa a la tradicional, la revelación de Dios en el mundo y reflexionar acerca de las relaciones entre Dios creador, la criatura “ser humano” y la creación, con el interés de cuidar de ella y potenciar la comunión de amor recíproco entre esos tres polos (Cáceres et al. 2012:577). Además, comparte con los Estudios del Desarrollo la importancia del estudio del “territorio” natural y pretende superar los excesos del antropocentrismo radical, el biocentrismo que iguala al ser humano con el resto de la creación, “a menudo bucólico y panteísta” (Cáceres et al. 2012:580) y desea promover una ética del cuidado y la responsabilidad. La propuesta eco-teológica puede calificarse de “pan-ente-ista” en el sentido de ser una sabiduría “para aprender a religar todo lo existe y co-existe, proporcionando material para una nueva política, ética y espiritualidad” (Cáceres et al. 2012:581)<sup>216</sup>. El desarrollo humano no puede ser ajeno al reconocimiento del *territorio* al que pertenecen las personas que lo habitan y al *entorno* que crean sobre él. El territorio incluye los datos biofísicos, mientras que el entorno aporta los imaginarios, simbolismos y valores de las personas que, habitándolo, la transforman, lo enriquecen o lo degradan.

La enseñanza social de la Iglesia ha reflexionado con mayor profundidad en dos categorías clave: la “ecología integral” desde la teología más sistemática y la “conversión ecológica” desde la teología moral. En esta sección profundizamos algo más en cada una de ellas, tras presentar de forma sucinta –en simetría a lo realizado en los anteriores capítulos- los datos de la cristología (en su dimensión del Jesús histórico) de cómo Jesús se relacionó con la naturaleza.

---

<sup>216</sup> Para un análisis de la espiritualidad que se desprende de la *Laudato si'* y que aquí no podemos desarrollar por espacio: cf. Aparicio (2015c); Boff (1996, 2000, 2016). Para una propuesta ético-normativa universal del cuidado ecológico, cf. Boff y D'Escoto (2010).



### *5.3.1. Jesús y su relación de señorío con la naturaleza.*

Jesús fue un hombre en contacto con la naturaleza: se admiró de los lirios del campo (Mt 6,28), de los pájaros (Mt 6,26), extrajo lecciones de la naturaleza para sus parábolas como la de la de viña (Mc 12, 1-12) o la de los viñadores perversos (Mt 21,33-42), maldijo a una higuera seca (Mc 11,13). Realizó milagros como propiciar una pesca milagrosa (Lc 5,1-11), caminar sobre las aguas (Mc 6,45-52), calmar una tempestad (Mc 6,35-41) o convertir agua en vino (Jn 2,1-11)<sup>217</sup>. A los fariseos y saduceos les echa en cara no saber interpretar los signos de la naturaleza: “Al atardecer, decís: ‘Va a hacer buen tiempo, porque el cielo está rojo’. Y de madrugada, decís: ‘Hoy habrá tormenta, porque el cielo está rojo oscuro’. ¡Necios! Sabéis interpretar el aspecto del cielo, pero no sabéis discernir los signos de los tiempos?” (Mt 16 2-4). Conoce el efecto de la levadura (Mt 16,6) y de la sal (Mt 5, 13).

Aunque los evangelios muestran a Jesús como profeta itinerante, hay bastante consenso en considerar que los itinerarios descritos son intereses teológicos de los evangelistas y no historiográficos (Theissen & Merz 1999:195). Sí pueden considerarse muy probables en la actividad de Jesús, entornos de contacto directo con la naturaleza como el lago de Genesaret o la llanura de Jezrael (Naín). Pero la actividad de Jesús en Galilea y alrededores, se produce sobre todo en aldeas y pequeñas ciudades: Nazaret, Caná, Magdala, Corozain, Betsaida, Tiro y Sidón (ya en la “extranjera” Samaria), Cesarea de Filipo (Mc 8,27) y la Decápolis (Mc 5,1ss). Las capitales, Séforis y Tiberíades, no aparecen en los sinópticos. En suma, Jesús se movió en un medio natural semi-urbano, sobre todo en pequeñas aldeas y ciudades donde la irradiación helenística cuestionaba la identidad judía, y guardando una relación distante con las capitales y grandes ciudades (Theissen & Merz 1999:199).

Otra nota de interés para nuestro tema es que la tierra, para los judíos, es una tierra sagrada, es una ofrenda divina, es un signo de predilección y elección por el Dios de la Alianza. Además, el resto de la creación, está al servicio y “dominio” del hombre como describen los relatos de la creación de Gn 1-2.

En suma, como afirma Francisco, “Jesús vivía en armonía plena con la creación y los demás se asombraban... no aparecía como un asceta separado del mundo o enemigo de las cosas agradables de la vida... estaba lejos de las filosofías que despreciaban el cuerpo, la materia y las cosas de este mundo... trabajaba con sus manos, tomando contacto cotidiano con la materia creada por Dios para darle forma con su habilidad de artesano” (LS 98).

---

<sup>217</sup> Para su estudio desde la perspectiva del Jesús histórico: cf. Meier (2000:999-1182).

Si nos adentramos en la reflexión cristológica, es importante recordar que toda la creación fue constituida por Cristo y para Cristo (1 Cor 8,5-6; Col 1,15-20). Ef 1,3-14 desarrolla el destino crístico de todo lo creado, repitiendo que todo fue hecho “en Cristo”. Cristo es a la vez, el mediador de la salvación y de la creación (Ruiz de la Peña 1993:259). “Cristo es la mediación universal y exclusiva de toda la actividad *ad extra*, tanto en su comienzo como en su ejecución histórica y en su término” (Ruiz de la Peña 1993:260).

Juan Pablo II, realiza en el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 1990 (que cito como Mensaje a partir de ahora), el siguiente recorrido teológico. Comienza recordando que toda la creación divina fue un acto de bondad del Padre, que vio cómo todo lo creado era muy (Gn 1,31). Adán y Eva fueron creados a imagen y semejanza divinas y llamados a mantener una relación ordenada con la naturaleza creada, pero su pecado supuso que “toda la creación se vio sometida a la caducidad y, desde entonces espera, de modo misterioso, ser liberada para entrar en la libertad gloriosa con todos los hijos de Dios (Rom 8,20-21” (Mensaje 3). La resurrección de Cristo por el Padre, supuso una reconciliación universal que también afectó a la creación, pues ella logró “reconciliar por Él y para Él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos” (Col 1,20). La resurrección es una nueva creación, una re-creación de cuanto existe, en Cristo. En Él, la creación entera ha sido renovada (Ap 21,5)<sup>218</sup> y por Él tenemos noticia revelada del designio salvífico propuesto desde la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza (Ef 1,9-10). Así, pues, con Cristo la creación ha entrado en su última fase; “el *éschaton* irrumpe en la historia y el mundo comienza a ser ‘nueva creación’ (2 Cor 5,17; Gal 6,15)” (Ruiz de la Peña 1993:260). Por su parte, el cristiano, al hacerse partícipe por la fe del señorío de Cristo “sobre todo”, participa también de la dinámica creación-encarnación-salvación y recibe todo de Cristo como don: “todo es vuestro..., el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro; y vosotros de Cristo y Cristo de Dios (1Cor 3,21-23).

El mensaje revelado muestra que cuando el hombre se aleja de Dios, provoca un desorden que repercute inevitablemente en la creación: “si el hombre no está en paz con Dios, la tierra misma tampoco está en paz” (Mensaje 5). La crisis ambiental es, así, una muestra de una crisis más amplia: una crisis moral. La quintaesencia de esa crisis puede resumirse en que no todo lo que puede hacerse, debe hacerse y que Francisco expresa como el “paradigma

---

<sup>218</sup> El prólogo del evangelio de Juan también transmite esta misma idea al comenzar con las mismas palabras que el inicio del Gn: “en el principio” era el Verbo, el Verbo “estaba vuelto hacia Dios”, y el Verbo era Dios (Jn 1,1). Y en Jn 1,3 se afirma precisamente que “todas las cosas fueron hechas por medio de la Palabra, y sin ella no fue hecho nada de lo que ha sido hecho”. Con la encarnación del Verbo, todo ha llegado a su plenitud (Jn 1,16).

tecnocrático”. Para un adecuado enfoque católico del desarrollo humano sostenible, son esenciales las categorías teológicas de “orden del universo” y “herencia común” (Mensaje 9). Ambas son insostenibles sin Cristo.

### 5.3.2. La “ecología integral”.

Una de las aportaciones más importantes para el desarrollo humano de la encíclica LS es la unión de la justicia con la ecología y de ésta con la pobreza, en una “sola y compleja crisis socio-ambiental” (Tatay 2015:170). La concepción de Francisco es claramente de un desarrollo integral que por primera vez incluye a la “cuestión ecológica” inserta en la nueva “cuestión social” globalizada<sup>219</sup>. La “cuestión social” que da inicio a la DSI en RN, se convierte en una “cuestión internacional” con PP y ahora en una “cuestión medioambiental”.

La *unión de la justicia y la ecología* conduce a la *responsabilidad* como virtud clave. La justicia social de QA 58 incluyó a la conmutativa (individuo-individuo) y la distributiva (individuo-Estado), la legal y la internacional (Estado-Estado) y del Sínodo de 1971<sup>220</sup>, ahora se expande a justicia ecológica en la línea de los imperativos kantianos de Jonas: i) “obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”; ii) “obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida”; iii) “no pongas en peligro las condiciones de continuidad indefinida de la humanidad en la tierra”; y iv) “incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre” (Jonas 1995:40)<sup>221</sup>. “No puede haber justicia social sin justicia ambiental” (Zanotelli 2015:26). “El planteo [planteamiento] ecológico se convierte siempre en planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente” (LS 49) porque “el todo es superior a la parte” (EG 234-237; LS 198)<sup>222</sup>.

---

<sup>219</sup> Albareda (2010:205) alude a la unión armónica de tres ecologías: ecología natural, ecología humana y ecología social.

<sup>220</sup> “Animados por el mismo espíritu recomendamos igualmente la colaboración con todos aquellos que creen en Dios, para promover la *justicia social*, la paz y la libertad” en el contexto de la colaboración ecuménica.

<sup>221</sup> Probablemente el primer autor en hablar de imperativo bioético fue Frit Jahr en 1926 al introducir el neologismo “bioética” y afirmar “¡Respetar a cada ser viviente en principio como un fin en sí mismo, y tratarlo, de ser posible, como tal” (citado en Varela Alvaríño 2016:95-96). A Jahr le siguió V.R. Potter al acuñar el término “bioética global” en el que se incluye la “bioética ecológica” y la “bioética médica” (Potter 1988:71-94).

<sup>222</sup> Galindo (2016) invita a abandonar la imagen de la esfera (equidistancia al centro) en acción pastoral y política y pensar en términos de poliedro (las partes conservan su originalidad) en la construcción de la justicia social mediante la caridad política.

La *unión entre ecología y pobreza*, que ya había sido puesta de relieve por Juan Pablo II en el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 1990<sup>223</sup>, es afirmada de forma contundente por Francisco: “no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza” (LS 139); “El ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos... el deterioro del ambiente y el de la sociedad afectan de modo especial a los más débiles del planeta” (LS 48); debemos “escuchar tanto el clamor de la tierra como de los pobres” (LS 49). Las consecuencias de esta intersección son importantes, porque los pobres son los que menos contribuyen a la crisis ecológica, son los que más sufren sus consecuencias y no habrá solución a esta crisis global sin contar con ellos. La responsabilidad es compartida (Crespo 2016), pero debe ser diferenciada, cayendo en los países desarrollados mayor peso, costes de reparación y generosidad (LS 52). Frente a las “fuerzas centrífugas” de la pobreza y el subdesarrollo, aparecen tres “fuerzas centrípetas”. En primer lugar la ayuda a los pobres. Una ayuda monetaria que “debe ser siempre provisoria para resolver urgencias” (LS 128). En segundo lugar, el trabajo, que permite una vida digna y que debe posibilitar el aumento del capital social (CV 32). En tercer lugar, la actividad empresarial fruto de la iniciativa y creatividad humanas, que “!es una noble vocación orientada a producir riqueza y a mejorar el mundo para todos” (LS 129).

Otra forma de abordar la integralidad de ecología es la intersección que comparte de la Teología de la creación (LS 65-69), la Teología del pecado (LS 70-71) y la Teología de la redención (LS 96-100)<sup>224</sup>. De cara al modelo de desarrollo humano, nos interesa resaltar la trascendencia que supone la Teología de la creación.

La naturaleza es obra y reflejo de Dios (“pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor”, Sab 13,5; y “porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo” Rom 1,20; cf. LS 12). La creación del mundo biofísico por Dios supone un proyecto de amor (Sab 11,24), un “telos” divino que niega la existencia por azar y afirma que lo creado ha sido querido por Dios (LS 77). En la creación puede rastrearse su presencia (LS 87-88) y

---

<sup>223</sup> En el número 11, se afirma: “No se logrará el justo equilibrio ecológico si no se afrontan directamente las formas estructurales de pobreza existentes en el mundo” y más adelante ya se sostiene que hay una dimensión estructural en la solución: “Es necesario más bien ayudar a los pobres —a quienes la tierra ha sido confiada como a todos los demás— a superar su pobreza, y esto exige una decidida reforma de las *estructuras* y nuevos esquemas en las relaciones entre los Estados y los pueblos” (la cursiva es nuestra).

<sup>224</sup> Para esta triple relación: cf. Rubio (2016).

ella conduce al compromiso de practicar las “virtudes ecológicas” (LS 88): la paz, la justicia, la conservación (LS 92), entre otras posibles. En la creación, el hombre tiene la misión de cuidarla, transformarla con su inteligencia, hacerla crecer y multiplicarse.

Esta misión puede llevarse a cabo de forma responsable o desordenada. La Teología del pecado nos pone en evidencia el “pecado ecológico” como narra el relato bíblico de Caín y Abel (Gn 4,9-11). No debe ignorarse su potencia (“la maldad se extendía sobre la faz de la tierra” Gn, 6,5) y debe contemplarse en un triple nivel relacional: del hombre contra sí mismo, contra Dios y contra la tierra (LS 66). La pobreza y el subdesarrollo no son más que el fruto de la ruptura –tan constante y libre- de la armonía originaria entre esos tres actores.

Por último, la Teología de la redención es la afirmación esperanzada y escatológica de que el hombre es un ser salvado. Pese a la ambivalencia de su libertad (LS 79), el hombre es “la única criatura a la que Dios ha amado por sí misma” (GS 24c), posee una “dignidad infinita” (LS 65) y en Jesús, nuevo Adán, ha sido redimido (Rom 5,19)<sup>225</sup>. Esta dignidad implica el reconocimiento de la dimensión social de la persona, la verdad que encierra el destino universal de los bienes (LS 93) y la responsabilidad intergeneracional (LS 159). En definitiva, “no hay ecología sin una adecuada antropología” (LS 118)<sup>226</sup>.

Si se acepta un modelo de desarrollo de “ecología integral” como éste, la dimensión ética no puede estar ausente. Frente al “pecado ecológico”, el ser humano debe practicar un estilo de vida de “conversión ecológica”.

### *5.3.3. La conversión ecológica.*

Las principales orientaciones para poner en práctica la conversión ecológica, las encontramos en el capítulo 5 de LS y primera sección del 6<sup>227</sup>. La clave de bóveda es practicar el diálogo en varios niveles (LS 164-201) y un nuevo “estilo de vida” (LS 203-208). Las denuncias por el pecado ecológico tienen resonancias proféticas, como en Amos y Jonás. Las fuertes denuncias contra la desigualdad y la riqueza de Amos (por ejemplo Am 8,4-14), resuenan en LS 48, 49, 90<sup>228</sup>.

---

<sup>225</sup> Citando una homilía de Benedicto XVI, Francisco afirma que “cada uno de nosotros es el fruto de un pensamiento de Dios. Cada uno de nosotros es querido, cada uno es amado, cada uno es necesario” (LS 65).

<sup>226</sup> Para un desarrollo de la antropología que considera al hombre un custodio y no un tirano de la creación, cf. Piola (2016) desde el catolicismo y, desde la teología evangélica, Körtner (2016).

<sup>227</sup> El resto del capítulo sexto está dedicado a la educación y espiritualidad ecológicas que aquí no tratamos por espacio y menor pertinencia para nuestro objetivo de investigación.

<sup>228</sup> Especialmente esta última: “algunos se arrastran en una degradante miseria, sin posibilidades reales de superación, mientras que otros, ni siquiera saben qué hacer con lo que poseen ostentan vanidosamente una supuesta superioridad y dejan tras de sí un nivel de desperdicio que sería imposible generalizar”. Según la FAO,

Los niveles de diálogo para un desarrollo sostenible son cuatro: la política internacional, las nacionales, las locales y el diálogo religiones-ciencias (cf. García Jiménez 2015 y Sánchez-Romero 2016). Las propuestas de LS son concretas.

En el nivel de las políticas internacionales, dado que las Cumbres mundiales no han respondido a las expectativas (LS 166), propone acuerdos que incluyan mecanismos periódicos de control con capacidad de sanción de sus incumplimientos (LS 167), marcos regulatorios globales que impongan obligaciones e impidan acciones intolerables, como la expulsión de residuos contaminantes en los países en desarrollo (LS 173). Para ello será necesaria una “verdadera autoridad política mundial” (LS 175) que garantice los bienes comunes globales, como ya comentamos en el capítulo dos de esta investigación. También propone instituciones internacionales fuertes y eficientes con autoridades designadas equitativamente por acuerdos nacionales y dotadas con capacidad de sancionar incumplimientos (LS 175).

En el nivel nacional, además del control de la corrupción<sup>229</sup>, propone cooperativas de energías renovables (LS 179), dotar de regulaciones con principios legales que estimulen las buenas prácticas de desarrollo sostenible (LS 177) y el control político por parte de la sociedad civil (“si los ciudadanos no controlan al poder político,... tampoco es posible un control de los daños ambientales” LS 179).

En el ámbito local, el ahorro de energía, buena gestión del transporte, construcciones eficientes en energía, gestión acertada de residuos y reciclaje, agricultura diversificada, técnicas agrícolas sostenibles o formas de organización comunitaria que defiendan a los pequeños productores de la depredación (LS 180).

Invitando al diálogo entre las religiones y las ciencias, Francisco sostiene que “es ingenuo pensar que los principios éticos puedan presentarse de un modo puramente abstracto, desligados de todo contexto, y el hecho de que aparezcan con un lenguaje religioso no les quita valor alguno en el debate público” (LS 199). Apelando a que la mayoría de los habitantes del planeta se declaren creyentes, Francisco defiende el papel de las religiones en el desarrollo humano sostenible: “esto debería provocar a las religiones a entrar en un diálogo

---

un tercio de la comida del planeta se desperdicia. En España, unos 7,7 millones de Tm. Al año, el 42% en los hogares y el 39% en la propia industria alimentaria. La huella de carbono del despilfarro de alimentos se estima en 3.300 millones de toneladas de equivalente de CO<sub>2</sub> de gases de efecto invernadero liberados a la atmósfera por año. Fuentes: FAO <http://www.fao.org/news/story/es/item/196450/icode/> y FAO (2013).

<sup>229</sup> Este problema es denunciado de forma constante en la encíclica con seis referencias: LS 55, 172, 177, 179, 182 y 197.

entre ellas orientado al cuidado de la naturaleza, a la defensa de los pobres, a la construcción de redes de respeto y de fraternidad” (LS 201).

Por lo que respecta a los cambios en el *estilo de vida*, las palabras de Francisco pueden interpretarse como una invitación a actuar en forma de “caridad política”<sup>230</sup> frente a las “estructuras de pecado” que configuran la degradación ecológica. Así, en línea con lo descrito en el capítulo cuatro de este trabajo, los cambios individuales pueden llegar a “ejercer una sana presión sobre los que tienen poder político, económico y social” (LS 206). El pontífice exhorta a la responsabilidad social de los consumidores, porque “comprar es siempre un acto moral y no sólo económico” (CV 66). Frente a la “estructura” del individualismo consumista y contaminante, “siempre es posible...desarrollar la capacidad de salir de sí hacia el otro” (LS 208). Es necesario recuperar un equilibrio ecológico en la relación con uno mismo, con los demás, con todos los seres vivos y con Dios” (LS 210). Por supuesto, la educación ambiental es clave, tanto por parte de la familia como de la escuela (LS 213) y en la Iglesia (LS 214). En el fondo, se trata del cambio de vida que minimiza la “huella ecológica” y maximiza la “huella civilizadora” (Albareda 2010:209).

Los miembros del Equipo de Investigación Ecoteología, proponen que toda comunidad eclesial se convierta en una unidad de gestión ambiental responsable y en un “aula ambiental” mediante el manejo consciente del agua, la energía, los residuos, las emisiones y el aprovechamiento del suelo de forma que la praxis cotidiana impregne de sensibilidad y conductas éticas la reflexión ecoteológica (Cáceres et al. 2015:585)<sup>231</sup>.

García Maestro (2016) extiende las obras de conversión ecológica a todos los niveles de la pastoral: en la *formación* catequética de todos los agentes deben incluirse los temas ecológicos; en la *koinonía*, favoreciendo la comunión con todos, especialmente con los pobres y con “las pobres criaturas maltratadas, que esperan ser también redimidas al final, pero ya aquí en la historia” (García Maestro 2016:151); en la *diakonía*, haciendo que el servicio a los necesitados incluya la sostenibilidad ambiental, ya que el maltrato a la naturaleza les perjudica en su vulnerabilidad; en la *liturgia*, alabando al Dios creador de toda belleza,

---

<sup>230</sup> El pontífice utiliza la expresión “amor civil y político” (LS 231) para identificar los pequeños gestos de cuidado mutuo y las acciones que procuran construir un mundo mejor. Un ecólogo como Figueroa identifica, en su comentario a la LS, el “amor social” como la auténtica clave del desarrollo (Figueroa 2016:222).

<sup>231</sup> También señalan testimonios proféticos como los de Mons. Barreto Jimeno en defensa de la vida y contra la sobreexplotación y contaminación que se realiza en la cuenca minera de La Oroya en su diócesis de Huancayo (Perú), las protestas de las comunidades eclesiales franciscanas ante el trasvase del río San Francisco en Brasil, o la carta pastoral de algunos obispos norteamericanos sobre la degradación y sobreexplotación del río Columbia. Todas ellas son evidencias de las consecuencias morales y pastorales que tiene la dimensión ecológica del desarrollo y son ejemplos concretos de acciones de la “caridad política” que analizamos en el capítulo anterior.

reconciliándonos entre los ofendidos y pidiendo perdón a la Madre Tierra por el mal realizado sobre ella, o agradeciendo que los sacramentos sean posibles gracias a las mediaciones simbólicas que nos brinda la naturaleza: el agua, el pan, el vino, el aceite.

#### 5.4. Conclusiones del capítulo.

Quizá la primera conclusión del capítulo podría venir del subtítulo de Boff (2008): “la solución para la Tierra no cae del cielo”. Cuidar de la “casa común” no es ya una opción más o la nueva moda del desarrollo. La “cuestión ecológica” 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. Trascendencia divina e inmanencia “terrenal”, ecológica, son dos dimensiones inseparables del modelo católico de desarrollo. Al modo como reflexiona en la actualidad la teoría de sistemas (Martín Figini 2017), Francisco afirma hasta cinco veces que “todo está conectado” (LS 16, 91, 117, 138, 240)<sup>232</sup>.

La llamada a la “conversión ecológica” propuesta en LS por Francisco es equivalente a la conversión hacia el hermano pobre y desamparado, porque ambos habitan y comparten un territorio. El desarrollo se realiza sobre un medio biofísico vulnerable sobre el que llama la atención el “desarrollo sostenible”. La sostenibilidad tiene una doble dimensión: el cuidado presente de la naturaleza creada en forma de señorío y el derecho que tienen a su disfrute las generaciones futuras.

En este capítulo hemos rastreado el origen del término “desarrollo sostenible” dado que no es un elemento incorporado en las escuelas de desarrollo identificadas por Hidalgo (2011<sup>a</sup>) menos modernas. A excepción de las escuelas alternativas del desarrollo humano, del Buen Vivir o del decrecimiento, la dimensión ecológica del desarrollo no estuvo muy presente. Pero la *Laudato si'* menciona el decrecimiento como una corriente que tiene puntos en común con la propuesta de la DSI.

Por otra parte, hemos destacado algunos de los puntos esenciales que, en materia ecológica, debería tener en cuenta un modelo de desarrollo (uno de muchos posibles, pues recordemos que no es una propuesta cerrada a modo de “tercera vía”) inspirado en la

---

<sup>232</sup> Figueroa explica cómo los ecosistemas integran las realidades sociales y ecológicas, mostrando procesos de autoorganización e incremento de la complejidad en el tiempo y el espacio. La evolución natural (especies), cultural (social), como la sucesión de ecosistemas, son procesos de autoorganización lo que implica un cambio continuo. El propio concepto de ecosistema relaciona el medio, el entorno, la sociedad y la naturaleza, que se organiza como sistema complejo (Figueroa 2016:139-140).



enseñanza social de la Iglesia. En primer lugar, resaltamos que es un modelo dialógico y multidisciplinar, dada la complejidad de las ciencias ambientales y los Estudios del Desarrollo. En segundo lugar, el hombre ocupa un lugar central en el desarrollo humano, pero no como “depredador” o “dominador” sino como custodio de la creación, creado por Dios para “señorearla”. Además, el desarrollo sostenible debe incorporar la dimensión ética, y hemos resaltado varios de los valores que debe incorporar el modelo católico. Por último, la DSI advierte de dos amenazas clave para el desarrollo ecológico integral: el paradigma de la tecnocracia y el antropocentrismo moderno, desviado (LS 118), que han conducido a un “superdesarrollo” (CV 22; LS 109) que es criticado. Esta crítica es compartida por varias “subescuelas” alternativas y por los autores defensores del postdesarrollo (Escobar 2010; Unceta 2014) o del transdesarrollo (Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán 2015).

Hoy en día hay varios modelos económicos y empresariales “alternativos” que cumplen con las cualidades y principios propuestos por la DSI, como la “economía azul” (Pauli 2011), las empresas de economía de comunión (Bruni 2001), las empresas de economía del bien común (Felber 2012), la economía circular<sup>233</sup> (Balboa & Somonte 2014; Comisión Europea 2015; Webster 2016), entre otros.

También hemos presentado los rasgos básicos de la relación de Jesús con la naturaleza, una relación de armonía y contemplación de la naturaleza, que le sirvió para las parábolas del Reino en su predicación y para ganarse el sustento como artesano.

A continuación, hemos resaltado dos aspectos que nos parecen clave y que se pueden fundamentar en esa actitud del Jesús histórico: una concepción integral de la ecología y la necesidad de la conversión ecológica, ante las estructuras de pecado que degradan el ambiente. La ecología integral invita a construir un modelo de desarrollo que une la ecología con la justicia y con la pobreza, dado el “sistema” integral por el que todo está conectado. También forman una unidad las consecuencias de la Teología de la creación, el pecado y la redención.

La “conversión ecológica” invita a la práctica de la “caridad política” mediante el diálogo político en todos los niveles (internacional, nacional y local) incluido el científico-religioso y a cambios en el estilo de vida. Algunos de ellos han sido sugeridos por Francisco en LS, en la línea de un Magisterio dinámico que contempla criterios de juicio y normas de

---

<sup>233</sup> Podría interpretarse la necesidad de “adoptar un modelo circular de producción que asegure recursos para todos y para las generaciones futuras” (LS 22) como cierto apoyo a esta corriente por parte del Papa Francisco.

acción sobre elementos coyunturales que siempre están necesitados de continua profundización y actualización.

## 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 Integral<sup>234</sup>. 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, 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 2015b: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).

El capítulo primer de este trabajo se destinó a clarificar el objetivo general del estudio, presentando el artículo que daba pie al estudio donde se identificaban hasta siete escuelas de desarrollo desde la disciplina de la Economía Política del Desarrollo. Tras considerar el estatuto epistemológico desde donde debe 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

---

<sup>234</sup> 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](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](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco_20160817_statuto-dicastero-servizio-sviluppo-umano-integrale.pdf) (Acceso 05/04/2017).

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

En la dimensión política (capítulo 2) se han resaltado 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. 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 político, siempre que éstos no defiendan una ideología totalitaria o contraria a la dignidad humana. La vigilancia de la separación de poderes y 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. Por último, ante las crecientes interdependencias y necesidad de acceso universal a “bienes comunes globales” (LS 174), es necesario construir 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 (capítulo 3), se ha hecho 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. La DSI enfoca la producción, la técnica, la propiedad y la distribución económica siempre al servicio del hombre integral, centro del desarrollo. Se ha resaltado la actitud de Jesús ante la riqueza y la pobreza de su tiempo, enfatizando sus palabras y gestos que transparentaron una vida bajo la *lógica del don* que, partiendo de la *gratuidad* que supone ser criatura, incorpora también la tarea de vivir conforme a la “caridad en la verdad”. Se han puesto como ejemplos de lógica del don, 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 se ha resaltado 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*. Además, se ha mostrado 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. Por último, se han recordado 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.

El cuarto capítulo se dedicó al análisis de la dimensión sociocultural del desarrollo. Si la escuela de 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*). Por su parte, las escuelas estructuralistas y neomarxistas 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 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” (RM 29). No se puede ser humano ignorando esa verdad, pues 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. El trabajo ha mostrado cómo Jesús mismo nació, creció y se humanizó como hombre cultural y cómo, sin realizar una revolución cultural violenta, generó con su predicación y sus gestos, una liberación de costumbres y estructuras que oprimían a numerosos colectivos marginados, fruto del legalismo o del sistema de poder imperante. 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. También se ha mostrado 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.

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. 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*” 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 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.

Por último, en la dimensión ecológica (capítulo 5) se ha insistido 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.

Tras rastrear el origen del término “desarrollo sostenible”, se han resaltado algunas de las propuestas ofrecidas en *Laudato si'*: 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).

Hoy en día hay varios modelos económicos y empresariales “alternativos” que cumplen con las cualidades y principios propuestos por la DSI, como la “Economía Azul” (Pauli 2011), las empresas de Economía de Comunión (Bruni 2001), las empresas de Economía del Bien Común (Felber 2012), la Economía Circular (Comisión Europea 2015; Webster 2016), la Colaborativa (Sundararajan 2017), entre otras.

Tras presentar los rasgos básicos de la relación armónica de Jesús con la naturaleza y las implicaciones cristológicas del “continuum” creación-encarnación-salvación como culmen de todo “en, por y para Cristo”, se resaltaron dos aspectos clave para un verdadero desarrollo sostenible: la “ecología integral” 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.

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. 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)<sup>235</sup>. 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.

Todo trabajo de investigación tiene sus limitaciones. Por ejemplo, en este no hemos tenido el espacio y la oportunidad de profundizar mucho en la idea de desarrollo que emane de las asambleas de la CELAM y caractericen mejor la aplicación de los principios generales

---

<sup>235</sup> Citado en Martínez (2015:30).

de la DSI a un ámbito regional tan rico pero complejo como Iberoamérica. Hemos mencionado, pero tampoco nos hemos extendido en las semejanzas y diferencias entre el modelo cristiano y las diferentes propuestas de “economía alternativa” (colaborativa, circular, azul, de comunión, del bien común) y en las diferencias y posibles complementariedades con los enfoques medioambientales (decrecimiento, economía verde, ecologismos). En general, creemos que hay más riqueza en la propuesta antropológica católica, y que varias de las propuestas “alternativas”, tratando de llevarse a cabo en pequeñas comunidades autosostenibles, no superan ese nivel local y no transforman la dinámica “maldesarrollista” de la globalización. Son acertadas en el diagnóstico parcial, pero limitadas en las propuestas<sup>236</sup>. De todas formas, merecen un análisis comparado más profundo y es una de las líneas futuras de investigación que surgen de este trabajo.

Una línea de estudio que se comenzó pero no ha podido ser finalmente incluida, es cómo las religiones abordan las causas y posibles soluciones a la pobreza. Los análisis de Zohar (2010) sobre la tradición judía, de Hashmi (2010) para la islámica, de Palmer (2010) sobre el liberalismo clásico, de Mollendorf (2010) sobre el igualitarismo liberal o de Van Til (2010) sobre la visión cristiana, son un material valioso para comenzar, que puede propiciar un análisis comparado con la DSI y la literatura económica de la pobreza multidimensional. ¿En qué coinciden las diversas tradiciones? Las soluciones que proponen, ¿son complementarias o sustitutivas entre sí? ¿En qué nivel se sitúan: asistencialista, participativo, transformador de estructuras u holístico? ¿Tienen capacidad para traducirse en propuestas de políticas públicas o sólo quedan en la reflexión teológico moral? Creemos que estas preguntas constituyen un programa de investigación de alto interés.

Otra línea de futura profundización, es la relación entre el desarrollo, las desigualdades de todo tipo y la inequidad. ¿Qué tipo de orientaciones doctrinales pueden conducir a un modelo de desarrollo integral que sea al tiempo, redistributivo y justo? En el fondo, se trata de ahondar en las relaciones comunitarias y en un sistema político y social que supere una “ética contractualista” y pueda incorporar con eficiencia una visión más ontológica y teleológica como la católica.

Una cuarta línea de extensión es la relación entre economía y trabajo. Los futuros empleos, hoy apenas imaginables, la robotización imparabla con la supresión de numerosos

---

<sup>236</sup> Una limitación que también podría achacarse a la DSI por quedarse en el plano propositivo moral y no moverse en el terreno de las propuestas de políticas públicas concretas, al no ser su ámbito propio de reflexión. No lo es, desde luego, el nivel del magisterio pontificio, pero el recién creado Dicasterio de Desarrollo Humano Sostenible podría ofrecer documentos propositivos de mayor nivel de concreción.



puestos de trabajo de cualificación baja o media, las nuevas competencias que demanden esos futuros empleos tan ligados a la tecnología y las comunicaciones, plantean problemas morales de envergadura que hoy en día apenas vislumbramos, pero a los que la Iglesia está llamada a escuchar, acompañar y orientar de forma creativa y audaz.

Quizá la “línea transversal” más novedosa abierta en este trabajo, haya sido que el desarrollo y la pobreza multidimensional, exigen apertura disciplinar, donde la Ética y la Teología tienen cabida y mucho que ofrecer. La Economía del Desarrollo y la Teología Moral y Pastoral Social se han unido en el autor de este trabajo de forma natural y pasional. Las “Ciencias del Desarrollo”, inexistentes como categoría académica actual en España, necesitan -por su amplitud y complejidad- una metodología de constante diálogo bidireccional entre diagnósticos lúcidos que ofrecen con bastante acierto las aproximaciones bajo una “autonomía de la realidad”, con las “ciencias del espíritu” -hoy algo despreciadas en la corriente académica dominante-. En este escenario, la tradición de la enseñanza social de la Iglesia tiene una riqueza innegable que ofrecer, pero también se enfrenta a retos institucionales de envergadura -dentro y fuera de la Iglesia- que pueden limitar su creatividad y valor añadido.

## 6. REFERENCIAS.

- ACEMOGLU, D. & ROBINSON, J. (2012) *Why Nations Fail? The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*. Crown Business, New York.
- ACEMOGLU, D., S. JOHNSON & J. ROBINSON (2005) "Institutions as a Fundamental Cause of Long-Run Growth", in AGHION, P. & DURLAUF, S. (eds.) *Handbook of Economic Growth*. Elsevier, Amsterdam.
- ACOSTA, A. (2011) "El Buen (con) Vivir, una utopía por (re) construir: Alcances de la Constitución de Montecristi", *Otra Economía* 4(6), 8-31.
- ACOSTA, A. (2013) *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, Una Oportunidad Para Imaginar Otros Mundos*. Icaria. Barcelona.
- ACOSTA, P.; C. CALDERÓN; P. FAJNZYLBER & H. LÓPEZ (2008) "What is the Impact of International Remittances on Poverty and Inequality in Latin America?", *World Development* 36 (1), 89-114.
- AGENOR, P-R. & CANUTO, O. (2012) "Middle-Income Growth Traps", *World Bank Policy Research Working Paper 6210*. Washington.
- AGHION, PH.; AKCIGIT, U. & FERNÁNDEZ-VILLAVERDE, J. (2013) "Optimal Capital Versus Labor Taxation with Innovation-Led Growth", *NBER Working Paper 19086*. Cambridge.
- AGUILAR, L.A. (1999) *El derecho al desarrollo: su exigencia dentro de la visión de un nuevo orden mundial*. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro. Puebla.
- AGUIRRE, M. (2016) "Paz y Desarrollo: los límites de unos diagnósticos incompletos", *ESglobal*, 15 de junio. <http://www.esglobal.org/paz-y-desarrollo-los-limites-de-diagnosticos-incompletos/> (Acceso el 21.04.2017).
- AGUIRRE, R. (2014) "La mirada de Jesús sobre el poder", *Teología y Vida* 55(1), 83-104.
- AIYAR, S; R. DUVAL; D. PUY; Y. WU & L. ZHANG (2013) "Growth Slowdowns and the Middle-Income Trap", *IMF Working Paper 13/71*. Washington.
- AKERLOF, R. & SHILLER, R. (2015) *Phising for Phools: The Economics of Manipulation and Deception*. Princeton University Press. Princeton.
- ALBAREDA, S. (2010) "Alianza entre el ser humano y el medio ambiente", en MELÉ, D. & CASTELLÁ, J.M. (eds.) *El desarrollo humano integral. Comentarios interdisciplinarios a la encíclica Caritas in veritate de Benedicto XVI*. Iter. Barcelona. Cap. 12, 195-211.
- ALESINA, A. & ANGELETOS, G-M. (2005a) "Fairness and Redistribution", *American Economic Review* 95(4), 960-980.
- ALESINA, A. & ANGELETOS, G-M. (2005b) "Corruption, Inequality and Fairness", *Journal of Monetary Economics* 52(7), 1227-1244.
- ALESINA, A. & GIULIANO, P. (2010) "Preferences for Redistribution", in J. BEN HABIB, J. & BISIN, A. (eds.) *Handbook of Social Economics*. North Holland. Amsterdam. 93-131.
- ALESINA, A. & RODRIK, D. (1994) "Distributive Politics and Economic Growth", *Quarterly Journal of Economics* 109 (2), 465-490.
- ALESINA, A., S. MICHALOPOULOS & E. PAPAIOANNOU (2016) "Ethnic Inequality", *Journal of Political Economy* 124 (2), 428-488.
- ALESINA, A.; R. DI TELLA & R. McCULLOCH (2004) "Inequality and Happiness: Are Europeans and Americans Different?", *Journal of Public Economics* 88, 2009-2042.
- ALGER, A. & WEIBULL, J. (2013) "Homo Moralis. Preference Evolution under Incomplete Information and Assortative Matching", *Econometrica* 81(6), 2269-2302.

- ALKIRE, S. (2006) "Religion and Development" in CLARKE, D.A. (ed.) *The Elgar Companion to Development Studies*. Edward Elgar, Cheltenham, 502-509.
- ALKIRE, S. (2009) "Amartya Sen", in PEIL, J. & VAN STAVEREN, I. (eds.) *Handbook of Economics and Ethics*. Edward Elgar, Cheltenham, 484-492.
- ALKIRE, S. (2010) "Human Development: Definitions, Critiques, and Related Concepts", *Human Development Research Paper 01*. New York.
- ALKIRE, S. (2016) "The Capability Approach" in ADLER, M. D. & FLEURBAEY, M. *Oxford Handbook on Well-Being and Public Policy*. Oxford University Press. Oxford. Chapter 21.
- ALONSO, J.A. & GARCIMARTIN, C. (2005) "Apertura comercial y estrategia de desarrollo", *ICEI Policy Papers 02/05*. Madrid.
- ALONSO, J.A. (2006) "Eficacia de la Ayuda: Un Enfoque Desde las Instituciones", *Revista CIDOB d'Affers Internacionals 72*, 17-39.
- ALONSO, J.A. (2011) "Migración internacional y desarrollo: una revisión a la luz de la crisis", *CDP Background Paper 11*. New York.
- ALONSO, J.A. (2011b) "Colonization, Institutions, and Development: New Evidence", *Journal of Development Studies*, 47 (7), 937-958.
- ALONSO, J.A. (ed.) (2004) *Emigración, pobreza y desarrollo*. Catarata. Madrid.
- ALTMANN, P. (2013) "El movimiento indígena ecuatoriano como movimiento social", *Revista Andina de Estudios Políticos III(2)*, 6-31.
- ALTMANN, P. (2016) "Buen Vivir como propuesta política integral: Dimensiones del Sumak Kawsay", *Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública 3(1)*, 55-74.
- ALVAREDO, F.; A. ATKINSON; T. PIKETTY & E. SAEZ (2013) "The Top 1 Percent in International and Historical Perspective", *Journal of Economic Perspectives 27(3)*, 3-20.
- ÁLVAREZ, L. (1980) *El imperativo cristiano en San Pablo: La tensión indicativo-imperativo en Rom 6. Análisis estructural*. Institución San Jerónimo. Verbo Divino. Valencia.
- ANAN, K. (2005) "Un concepto más amplio de libertad. Desarrollo, seguridad y derechos humanos para todos", Asamblea General de Naciones Unidas. Quincuagésimo noveno período de sesiones. A/59/2005\*. 21 de marzo.
- ANAND, S. & SEGAL, P. (2008) "What Do We Know about Global Income Inequality?", *Journal of Economic Literature 46 (1)*, 57-94.
- ANDRÉS, J., & DOMÉNECH, R. (2013) "¿Puede la moderación salarial reducir los desequilibrios económicos?", *BBVA Research*. <http://goo.gl/2Wg6Zf>. Madrid.
- APARICIO, J.M. (2015) "La libertad religiosa", en CAAMAÑO, J.M. y CEBOLLA, P. (eds.) *Pensamiento Social Cristiano*. Universidad Pontificia Comillas. Madrid. Cap. 10,
- APARICIO, J.M. (2015b) "Epistemología de la Doctrina Social de la Iglesia", en CAAMAÑO, J.M. y CEBOLLA, P. (eds.) *Pensamiento Social Cristiano*. Universidad Pontificia Comillas. Madrid. Cap. 1, 17-34.
- APARICIO, J.M. (2015c) "Lectura creyente de la naturaleza como creación", en SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. (ed.) *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres. Laudato si' desde la teología y con la ciencia*. Sal Terrae. Santander. Cap. 9, 185-202.
- ARBOLEDA MORA, C. (2011) "Epistemología de la nueva Doctrina Social de la Iglesia", *Franciscanum LIII (156)*, 17-49.
- ARCE, A. & LONG, N. (eds.) (2000) *Anthropology, Development, and Modernities*. Routledge, London.
- ARDANAZ, M. (2014) "La caridad política. De las estructuras de pecado a la civilización del amor". Tesina de Licenciatura. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

- AREZKI, R; K. HADRI; P. LOUNGANI & Y. RAO (2013) “Testing the Prebisch-Singer Hypothesis since 1650: Evidence from Panel Techniques that Allow for Multiple Breaks”, *IMF Working Paper 180*. Washington.
- ARGANDOÑA, A. (2010) “Don y gratuidad en la empresa”, en MELÉ, D. & CASTELLÁ, J.M. (eds.) *El desarrollo humano integral. Comentarios interdisciplinarios a la encíclica Caritas in veritate de Benedicto XVI*. Iter. Barcelona. Cap. 14, 227-241.
- ARGANDOÑA, A. (2014) “El amor en la economía y en la empresa”, en RUBIO DE URQUÍA, R. y PÉREZ-SOBA, J.J. (eds.) *La Doctrina Social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in Veritate*, AEDOS y BAC, Madrid. 777-798.
- ARIAS, Y.A. (2012) “La Naturaleza como sujeto de derecho: posibilidad de ‘medir’ lo intangible”, en GUILLÉN A. Y PHÉLAN, M. (comps.) *Construyendo el Buen vivir*, Pydlos Eds. Cuenca. 99-113.
- ATKINSON, A. & BRANDOLINI, A. (2001) “Promise and Pitfalls in the Use of ‘Secondary’ Data-Sets: Income Inequality in OECD Countries”, *Journal of Economic Literature* 39 (3), 771-799.
- ATKINSON, A. (1970) “On the Measurement of Inequality”, *Journal of Economic Theory* 3, 244-263.
- ATKINSON, A. (1999) “Is Rising Inequality Inevitable? A Critique of the Transatlantic Consensus”, *WIDER Annual Lectures 3*. Helsinki.
- ATKINSON, A. (2007) “The Long Run Earnings Distribution in Five Countries: Remarkable Stability, U, V, or W?”, *Review of Income and Wealth* 53(1), 1-24.
- ATKINSON, A.B. (2015) *Inequality. What Can Be Done?* Harvard University Press. Cambridge.
- AUBENQUE, P. (2012) *¿Hay que deconstruir la metafísica?* Encuentro. Madrid.
- AYLLÓN, B. & DOLCETTI, M. (2014) “El Buen Vivir del Ecuador: crisis del desarrollo y cooperación internacional”, *Mural Internacional* 5(1), 28-37.
- BALASSA, B. (1964) *Teoría de la Integración Económica*. Uteha, México.
- BALBOA, C. H., & SOMONTE, M. D. (2014) “Economía circular como marco para el ecodiseño: el modelo ECO-3”. *Informador técnico* 78(1), 82-90.
- BANCO MUNDIAL (1998) *Assessing Aid. What Works, What Doesn't, and Why*. Oxford University Press. New York.
- BANCO MUNDIAL (2017) *Informe sobre el Desarrollo Mundial 2017. La gobernanza y las leyes*. Banco Mundial. Washington.
- BANERJEE, A. & DUFLO, E. (2003) “Inequality and Growth: What Can the Data Say?”, *Journal of Economic Growth* 8 (3), 267-299.
- BARAN, P. (1957) *La economía política del crecimiento*. Fondo de Cultura Económica. México.
- BARBOUR, I. (2004) *El encuentro entre la ciencia y la religión*. Sal Terrae. Santander.
- BARROS, R.; F. FERREIRA; J. MOLINAS & J. SAAVEDRA (2008) *Midiendo la desigualdad de oportunidades en América Latina y el Caribe*, Banco Mundial. Washington.
- BASU, K. (2010) “A Marketing Scheme for Making Money of Innocent People: A User’s Manual”, *Economic Letters* 107(2), 122-124.
- BASU, K. (2016) “Markets and Manipulation. Time for a Paradigm Shift?”, *World Bank Policy Research Working Paper 7653*. Washington.
- BAUER P. T (1975). *Crítica de la teoría del desarrollo*. Ariel, Barcelona
- BAUMAN, Z. (2002) *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica de España. México.
- BELDA, R. (1982) “¿Cuál es la principal aportación doctrinal de la Encíclica Laborem Exercens?”, *Iglesia viva* 97, 15-32.

- BELING, A. & VANHULST, J. (2016) "Aportes para una genealogía glocal del Buen Vivir", en Economistas Sin Fronteras, *El Buen Vivir como paradigma societal alternativo*. Dossiers EsF 23, 12-17. Madrid.
- BELLO, W. (2016) "La tiranía de las finanzas globales", en Transnational Institute *Estado del poder 2016*. Washington.
- BELOTTI, F. (2014) "Entre bien común y buen vivir. Afinidades a distancia", *Íconos* 48, 41-54.
- BERNABÉ, C. (2001) "Contexto" en RAMOS, F.F. *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Monte Carmelo. Burgos.
- BENABOU, R. & TIROLE, J. (2003) "Intrinsic and Extrinsic Motivation", *The Review of Economic Studies* 70 (2): 489-520.
- BENABOU, R. & TIROLE, J. (2011) "Identity, Morals, and Taboos: Beliefs as Assets", *Quarterly Journal of Economics* 126(2), 805-855.
- BERIAIN, J. & SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. (2012) "Tiempos de 'post-secularidad': desafíos de pluralismo para la teoría", en SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. & RODRÍGUEZ FOUZ, M. (coords) *Dialécticas de la postsecularidad: pluralismo y corrientes de secularización*, Anthropos: UNAM. México. 31-92.
- BESLEY, T. J., J. GARCÍA-MONTALVO & M. REYNAL-QUEROL (2011) "Do Educated Leaders Matter?", *The Economic Journal* 121(554), 205-227.
- BESTARD COMAS, J. (2003) *Globalización, Tercer Mundo y Solidaridad*. BAC. Madrid.
- BEVANS, S. (2008) "Mission among Migrants, Mission of Migrants", in GROODY, D.G. & CAMPESE, G. (eds.) *A Promised Land, A Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*. University of Notre Dame Press. Notre Dame. Indiana. Chap.6, 89-106.
- BHALLA, S. (2002) *Imagine There's No Country. Poverty, Inequality, and Growth in the Era of Globalization*. Institute for International Economics. Washington.
- BIGSTEN, A. (2016) "The Development of Development Economics", *University of Gothenburg Working Papers in Economics* 653. Gothenburg.
- BLAUG, M. (1985) [1962] *Teoría Económica en Retrospección*. Fondo de Cultura Económica, México.
- BOFF, L. (1980) "Teología de la liberación: La opción preferencial por los pobres", *Salmanticensis* 27(2), 247-260.
- BOFF, L. (1996) *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Trotta. Madrid.
- BOFF, L. (2000) *La dignidad de la Tierra: ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Trotta. Madrid.
- BOFF, L. (2008) *La opción-tierra: la solución para la tierra no cae del cielo*. Sal Terrae. Santander.
- BOFF, L. (2012) *El cuidado necesario*. Trotta. Madrid.
- BOFF, L.; A. ZANOTELLI; G. GIRAUD; Ch. GIACCARDI; M. MAGATTI & G. COSTA (2015) *Cuidar la madre tierra. Comentario a la encíclica Laudato si' del papa Francisco*. San Pablo. Madrid.
- BOFF, L. & D'ESCOTO, M. (2010) "Declaración universal del bien común de la tierra y de la humanidad". *Éxodo* 103, 55-57.
- BOURGUIGNON, F. (2004) "The Poverty-Growth-Inequality Triangle", Paper presented at the Indian Council for Research on International Economic Relations, New Delhi.
- BOURGUIGNON, F. (2011) "A Turning Point in Global Inequality...and Beyond", *ABCDE Conference*, Paris.
- BOURGUIGNON, F. & MORRISON, Ch. (2002) "Inequality Among World Citizens: 1820-1992", *American Economic Review* 92 (4), 727-744.

- BOURGUIGNON, F. & VERDIER, T. (2000) “Oligarchy, Democracy, Inequality, and Growth”, *Journal of Development Economics* 62, 285-313.
- BOVON, F. (1995) *El Evangelio según San Lucas Lc 1-9. Vol. I*. Sígueme. Salamanca.
- BOVON, F. (2002) *El Evangelio según San Lucas II. Lc 9,51-14,35*. Sígueme. Salamanca.
- BOVON, F. (2004) *El Evangelio según San Lucas III. Lc 15,1-19,27*. Sígueme. Salamanca.
- BOWLES, S.; G.C. LOURYZ & R. SETHI (2014) “Group Inequality”, *Journal of the European Economic Association* 12(1), 129-152.
- BRAÑA, F.J. (2016) “El pensamiento desarrollista y neodesarrollista en América Latina y el Buen Vivir: continuidades y cambios” en BRAÑA, F.J.; R. DOMÍNGUEZ & M. LEÓN (eds.) *Buen vivir y cambio de la matriz productiva. Reflexiones desde el Ecuador*. Friedrich-Ebert-Stiftung (FES-ILDIS) Ecuador. Quito. Cap. 1, 15-83.
- BRAÑA, F.J.; R. DOMÍNGUEZ & M. LEÓN (eds.) (2016) *Buen Vivir y cambio de la matriz productiva. Reflexiones desde el Ecuador*. Friedrich-Ebert-Stiftung (FES-ILDIS) Ecuador. Quito.
- BRENAN, G. & WATERMAN, A.M.C. (2008) “Christian Theology and Economics: Convergence and Clashes”, in HARPER, I.R. & GREGG, S. (2008) *Christian Theology and Market Economics*. Edward Elgar. Cheltenham. Chapter 5. 77-93.
- BRETÓN, V ; D. CORTEZ y F. GARCÍA (2014) “En busca del *sumark kawsay*. Presentación del Dossier”, *Íconos* 48, 9-24.
- BROOKS, B., HOFF, K. & PANDEY, P. (2015) “Cultural and the Formation of (in)efficient conventions: Experimental Evidence from India”, mimeo, University of Chicago.
- BROOME, J. (1999) *Ethics out of economics*, Oxford University Press. Oxford.
- BRUNI, L. (2008) *El precio de la gratuidad*. Ciudad Nueva. Madrid.
- BRUNI, L. (coord.) (2001) *Economía de comunión. Por una cultura económica centrada en la persona*. Ciudad Nueva. Madrid.
- BUCHANAN, J. (1985) *Liberty, Market and State: Political Economy and the 1980s*. New York University Press. New York.
- BURKE, C. (2000) *¿Qué es casarse? Una visión personalista del matrimonio*. Navarra Gráfica. Pamplona.
- BUSTELO, P. (1998) *Teorías Contemporáneas del Desarrollo Económico*, Síntesis, Madrid.
- CAAMAÑO, J.M. (2014) “Gratuidad y Libertad”, en SOLS LUCIA, J. (ed.) *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in Veritate*. Sal Terrae, Presencia Social. Santander. Cap.3.
- CAAMAÑO, J.M. (2015) “La encíclica *Laudato si'* y la Teología Moral”, en SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. (ed.) *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres*, Sal Terrae, Santander. Cap.7, 141-168.
- CAAMAÑO, J.M. (2016a) “El cuidado de la casa común. La encíclica *Laudato si'*”, *Misión Joven* 471, 5-14.
- CAAMAÑO, J.M. (2016b) “La dimensión moral de la ecología”, *Teología y Catequesis* 136, 77-102.
- CAAMAÑO (2016c) *Conversaciones con Marciano Vidal*. PPC. Madrid.
- CAAMAÑO, J.M. & MARTÍNEZ, J.L. (2015) “Ley natural y ética universal. Aproximación al documento de la Comisión Teológica Internacional de 2009”, *Revista de Fomento Social* 70 (278), 173-203.
- CAAMAÑO, J.M. & VERDOY, A. (2015) “La Iglesia y la comunidad política. Relaciones entre Iglesia y Estado”, en CAAMAÑO, J.M. y CEBOLLDA, P. (eds.) *Pensamiento Social Cristiano*. Universidad Pontificia Comillas. Madrid. Cap. 9,
- CABELLO, P.V. (2016) “Jesús y su opción preferencial por los pobres”, *Reseña Bíblica* 90, 13-20.

- CÁCERES, A; J.J. CASTIBLANCO; C. HERNANDO; G.R. MAHECHA & N.I. PEDRAZA (2012) “Evolución de la ‘cuestión ecológica’ en la teología de la liberación”, en Fundación Amerindia (coord.) *La teología de la liberación en perspectiva*, Tomo I. Trabajos científicos. Congreso continental de teología. Sao Leopoldo RS, Brasil, 07-11 de octubre. 567-587.
- CACHANOSKY, J.C. (1984) “La escuela austriaca de economía”, *Libertas 1*, 49, 4.
- CACHANOSKY, J.C. (1985) “La ciencia económica vs. La economía matemática I”, *Libertas 3*, 47,6.
- CACHANOSKY, J.C. (1986) “La ciencia económica vs. La economía matemática II”, *Libertas 4*, 46, 4.
- CACHANOSKY, J.C. (1994) “Historia de las teorías del valor y del precio I”, *Libertas 20*, 25, 4.
- CACHANOSKY, J.C. (1995) “Historia de las teorías del valor y del precio II”, *Libertas 22*, 23, 6.
- CALLEJA, J.I. (2009) “Caritas in veritate: la cuestión social como cuestión antropológica (Guía de lectura)”, *Lumen 58(3)*, 205-224.
- CALVEZ, J.Y. (1993) “Moral sexual y Moral social”, *Selecciones de Teología 33(131)*. Original *Morale sociale et morale sexuelle*, *Études 378*, 641-650.
- CAMACHO, I. (1991) *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*. Paulinas. Madrid.
- CAMACHO, I. (2000) *Doctrina Social de la Iglesia. 15 claves para su comprensión*. Desclée De Brouwer. Bilbao.
- CAMACHO, I. (2010) “De Populorum progressio a Caritas in veritate: Continuidad y Avance”, *Proyección 239*, 421-442.
- CAMACHO, I. (2013) “La Doctrina Social de la Iglesia en la senda abierta por el Concilio Vaticano II”, en VEDE, V. y VILLAR, J-R. *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*. San Pablo. Madrid. 473-523.
- CAMACHO, I. (2014a) “Justicia, subsidiariedad y solidaridad” en SOLS LUCIA, J. (ed.) *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in Veritate*. Sal Terrae. Presencia Social. Santander. Cap.5, 125-164.
- CAMACHO, I. (2014b) “Trabajo” en SOLS LUCIA, J. (ed.) *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in Veritate*. Sal Terrae. Presencia Social. Santander. Cap.7, 189-221.
- CAMACHO, I. (2014c) “Propiedad” en SOLS LUCIA, J. (ed.) *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in Veritate*. Sal Terrae. Presencia Social. Santander. Cap.8, 223-257.
- CAMACHO, I. (2014d) “Benedicto XVI y Francisco: dos aportaciones complementarias a la Doctrina Social de la Iglesia”, *Discurso inaugural curso académico 2014-2015*. Facultad de Teología de Granada. Granada.
- CAMACHO, I. (2014e) “Economía en el siglo XXI: Recuperar su lugar, recuperar su función”, *Sal Terrae 102*, 197-211.
- CAMPESE, G. (2012) “The irruption of migrants: Theology of migration in the 21st Century”, *Theological Studies, March*.
- CAPELO MARTÍNEZ, M. (1968) “El desarrollo económico”, en HERRERA ORIA, A. (dir.) *Comentarios a la constitución Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, Editorial Católica, Madrid. 477-516.
- CAPUTO, J. (1997) *The prayers and tears of Jacques Derrida: religion without religion*. Indiana University Press. Bloomington.

- CARITAS ESPAÑOLA (2013) “Empobrecimiento y desigualdad social. El aumento de la fractura social en una sociedad vulnerable que se empobrece”. *VIII Informe del Observatorio de la Realidad Social*. Equipo de Estudios de Caritas Española. Madrid.
- CARRERA, M. y DE DIEGO, D. (2011<sup>5</sup>) “Comercio internacional”, en ALONSO, J.A. (dir.) *Lecciones sobre economía mundial*. Thomson-Civitas. Madrid. Lección 8.
- CARRERA i CARRERA, J. & PUIG, Ll. (2017) “Hacia una ecología integral”, *Cuadernos Cristianisme i Justicia* 202. Barcelona.
- CASTELAO, P.F. (2013) “El cristianismo y la percepción de la naturaleza”, *Sal Terrae* 101, 133-146.
- CASTELAO, P.F. (2015) “La ‘cuestión ecológica’ y la teología de la creación”, en SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. (ed.) *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres. Laudato si’ desde la teología y con la ciencia*. Sal Terrae. Santander. Cap. 3, 67-85.
- CASTELAO, P.F. (2016) “La criatura, la libertad y la infinitud”, XLVIII Jornadas de Teología, Salamanca, 20-21 de octubre. Mimeo.
- CASTELLANOS, R. R. (2016) “Actividades hidrocarburíferas en el Parque Nacional Yasuní. ¿Fracaso de la utopía o reajuste con la realidad?”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 48(2), 267-287.
- CEPAL (1959) *El mercado común latinoamericano*. CEPAL. Santiago.
- CEPAL (2011) *El financiamiento para el desarrollo y los países de renta media: nuevos desafíos*. CEPAL. Documento de trabajo para la Consulta Regional de América Latina y el Caribe sobre el Financiamiento para el Desarrollo, 10-11 de agosto, Santiago de Chile.
- CHAMBERS, R. (1980) “Rapid Rural Appraisal: Rationale and Repertoire”, *IDS Discussion Paper 155*. Brighton.
- CHAMBERS, R. (1983) *Rural Development: Putting the Last, First*. Longman. London.
- CHAMBERS, R. (1992) “Rural Appraisal: Rapid, Relaxed and Participatory”, *IDS Discussion Paper 311*. Brighton.
- CHAMBERS, R. (1994a) “The Origins and Practice of Participatory Rural Appraisal”, *World Development* 22 (7), 953-969.
- CHAMBERS, R. (1994b) “Participatory Rural Appraisal (PRA): Analysis of Experience”, *World Development* 22(9), 1253-1268.
- CHAMBERS, R. (1994c) “Participatory Rural Appraisal (PRA): Challenges, Potentials and Paradigm”, *World Development* 22(10), 1-17.
- CHANG, H-J. (2011) “Institutions and Economic Development: Theory, Policy and History”, *Journal of Institutional Economics* 7(4), 473-498.
- CHETTY, R. (2015) “Behavioral Economics and Public Policy: A Pragmatic Perspective”, *NBER Working Paper 20928*. Cambridge.
- CIS (2016) *Barómetro de diciembre 2016*. Estudio 3162. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid.
- COBURN, E. (2016) “La economía como ideología: desafiando el poder de los expertos”, en *Transnational Institute Estado del poder 2016*. Washington.
- COHCRANE, J.H. (2014) “Lucas and Sargent Revisited”, *The Glumpy Economist*, July 17th. <http://johnhcochrane.blogspot.com.es/2014/07/lucas-and-sargent-revisited.html> (Acceso 17.03.2017).
- COHN, A., FEHR, E. & MARÉCHAL, M.A. (2014) “Business Culture and Dishonesty in the Banking Industry”, *Nature* 516, 86-89.
- COLLIER, P. & DOLLAR, D. (2001) *Globalization, Growth and Poverty: Building an Inclusive World Economy*. Oxford Univ. Press for the World Bank. Washington.
- COLLIER, P. (1999) “Aid Dependency’: A Critique”, *Journal of African Economies* 8, 528-545.



- COLLIER, P. (2008) *El Club de la Miseria. Qué falla en los países más pobres del mundo*. Turner. Madrid.
- COMÍN, F; M. QIZILBASH & S. ALKIRE (eds.) (2008) *The Capability Approach: Concepts, Measures and Applications*, Cambridge University Press. Cambridge.
- COMISIÓN EUROPEA (2009) *Los Actores No Estatales y las Autoridades Locales en el Desarrollo*. EuropeAid y Comisión Europea. Bruselas.
- COMISIÓN EUROPEA (2015) “Cerrar el círculo: un plan de acción de la UE para la economía circular”. COM(2015) 614 final. Bruselas.
- COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DEL DESARROLLO (1988) *Nuestro futuro común*, Alianza, Madrid.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (1982) *Teología-Cristología-Antropología*. BAC. Madrid.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2009) *En busca de una ética universal: una nueva mirada sobre la ley natural*. BAC. Madrid.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2012) *Teología hoy: perspectivas, principios y criterios*. BAC. Madrid.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (1986) *Los católicos en la vida pública*. Instrucción Pastoral de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Española. BAC. Madrid.
- CONGLETON, R. (2003) “The Median Voter Model”, in ROWLEY, C. K. & SCHNEIDER, F. (eds.) *The Encyclopedia of Public Choice*. Kluwer Academic Press. Dordrecht. 707-712.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (1986) *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación, Libertatis conscientia*. BAC. Madrid.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (2002) *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*. BAC. Madrid.
- CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA (1988) *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*. BAC. Madrid.
- CONTRERAS GUALA, C. (2010) *Jacques Derrida: márgenes ético políticos de la desconstrucción*. Universitaria. Santiago de Chile.
- CORAGGIO, J.L. (2011) *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Abya-Yala. Quito.
- CORDEN, W. M. (1972) “Economies of Scale and Custom Union Theory”, *The Journal of Political Economy* 80(3), 465-475.
- CORDOVILLA, A. (2014) *El misterio de Dios Trinitario: Dios-con-nosotros*. BAC. Madrid.
- CRESPO, M. (2016) “La responsabilidad compartida como clave de comprensión de la encíclica *Laudato si'*”, en TRILLO, T. (ed.) *Cuidar la creación. Estudios sobre la encíclica *Laudato si'**, Eunsa, Pamplona. 229-242.
- CUADRÓN, A.A. (1993) “Finalidad de la economía: la satisfacción de las necesidades humanas” en CUADRÓN, A. (coord.) *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*. BAC y Fundación Pablo VI. Madrid. Cap. 16, 405-424.
- CUBILLO-GUEVARA, A.P. & 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.
- CUESTA, J. (2004) “From *economicist* to *culturalist* development theories: how strong is the relation between cultural aspects and economic development?”, *ISS Working Paper 400*. The Hague.

- DATTA, S. & MULLAINATHAN, S. (2014) “Behavioral Design: A New Approach to Development Policy”, *Review of Income and Wealth* 60(1), 7-35.
- DÁVALOS, P. (2008) “El ‘Sumak Kawsay’(‘Buen vivir’) y las cesuras del desarrollo”, *Revista América Latina en Movimiento*. <http://www.alainet.org/es/active/23920> (Acceso 23.02.2017).
- DE JUANA, A. (2016) “El Papa fusiona 4 pontificios consejos y crea el dicasterio de Desarrollo Humano Integral”, *Aciprensa*, 31 de agosto. <https://www.aciprensa.com/noticias/el-papa-crea-nuevo-departamento-para-el-servicio-del-desarrollo-humano-integral-27359/> (Acceso 13/03/2017).
- DE LA CRUZ, F. (2014) “Los estados desarrollistas en el este asiático: aportaciones institucionales y límites históricos”, *Revista Iberoamericana de Estudios de Desarrollo* 3(2), 26-49.
- DE LA FRANÇA, M. (2002) *Inculturazione della fede. Un approccio teológico*. Quireniana. Roma.
- DE MIGUEL, B. (2016) “Bruselas resucita La tasa Tobin... en versión reducida”, *Cinco Días*, 11 de octubre. Madrid.
- DEATON, A. (2013) “Aid and Politics”, in *The Great Escape: Health, Wealth, and Origins of Inequality*, Princeton University Press. Princeton. Chap. 7, 294-307.
- DEININGER, K. y SQUIRE, L. (1996) “A New Data Set Measuring Income Inequality”, *World Bank Economic Review* 10 (3), 565-592.
- DEININGER, K. y SQUIRE, L. (1998) “New Ways of Looking at Old Issues: Inequality and Growth”, *Journal of Development Economics* 57 (2), 259-287.
- DENEULIN, S. & BANO, M. (2009) *Religion in Development: Rewriting the Secular Script*, Zed Books, London.
- DENEULIN, S. & RAKODI, C. (2011) “Revisiting Religion: Development Studies Thirty Years On”, *World Development* 39 (1), 45-54.
- DENEULIN, S. & ZAMPINI DAVIES, A., (2016) “Theology and development as capability expansion”, *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 72(4), a3230.
- DERRIDA, J. (2011) *Pasiones*. Amorrortu. Buenos Aires.
- DÍAZ MORENO, J.M. (2005) “Las relaciones Iglesia-Estado. De la unión a la mutua independencia y colaboración”, *Corintios XIII* 116, 175-181.
- DIÁZ SALAZAR, R. (2007) *Democracia laica y religión pública*. Taurus. Madrid.
- DIÁZ SALAZAR, R. (2008) *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*. Espasa Calpe. Madrid.
- DOMAR, E. (1946) “Capital Expansion, Rate of Growth, and Employment”, *Econometrica* 14 (april), 137-147.
- DOMÍNGUEZ, R. & CARIA, S. (2016) “Ecuador’s Buen Vivir: A New Ideology for Development”, *Latin American Perspectives* 43 (1), 18-33.
- DOMÍNGUEZ, R. (2012a) “La cooperación internacional para el desarrollo, en el nuevo mapa del poder económico mundial: la emergencia de África Subsahariana”, en GUTIÉRREZ CASTILLO, V.L. (Dtor.) *La Cooperación Internacional para el Desarrollo con África Subsahariana*, Universidad de Jaén. Jaén.
- DOMÍNGUEZ, R. (2012b) “La dimensión internacional de la Responsabilidad Social de la Empresa”, en LÓPEZ CUMBRE, L. (coord.) *Autonomía y Heteronomía en la Responsabilidad Social de la Empresa*, Comares, Granada, 13-46.
- DOMÍNGUEZ, R. (2015) “El tamaño importa: La financiación reembolsable en la Cooperación Sur-Sur de China, India, Venezuela y Brasil”, *Documentos de trabajo sobre cooperación y desarrollo* 2015/01. Cátedra de Cooperación Internacional y con Iberoamérica, Universidad de Cantabria. Santander.

- DOMÍNGUEZ, R. (2016a) “*Ethos* emprendedores para el cambio de matriz productiva y ética del Buen Vivir”, en BRAÑA, F.J; R. DOMÍNGUEZ & M. LEÓN (eds.) *Buen vivir y cambio de la matriz productiva. Reflexiones desde el Ecuador*. Friedrich-Ebert-Stiftung (FES-ILDIS) Ecuador. Quito. Cap. 5, 215-261.
- DOMINGUEZ, R. (2016b) “Evolución o involución del desarrollo sostenible: de cómo el desarrollo sostenible se convirtió en corriente principal”, en LUCATELLO, S. & VERA, L. (coords.) *La implementación de la Agenda 21 en México: aportes críticos a la sustentabilidad local*. Instituto Mora, México DF. 21-44.
- DOMÍNGUEZ, R. & CARIA, S. (2014) “La ideología del Buen Vivir: la metamorfosis de una ‘alternativa al desarrollo’ en desarrollo de toda la vida”, *América Latina Hoy* 67, 139-163.
- DOMÍNGUEZ, R. & CARIA, S. (2015) “Estructura productiva primario-exportadora y Buen Vivir en Ecuador, 2009-2014”, *Revista Internacional de Cooperación y Desarrollo* 2 (1), 37-64.
- DOMÍNGUEZ, R; M. GUIJARRO y C. TRUEBA (2011) “Recuperando la dimensión política del desarrollo humano”, *Sistema* 220, 11-31.
- DOUCOULIAGOS, H., & STANLEY, T. D. (2009) “Publication Selection Bias in Minimum-Wage Research? A Meta-Regression Analysis”, *British Journal of Industrial Relations* 47(2), 406-428. Elephant in the Room: The Need to Re-Discover the Intersection Between Poverty, Powerlessness and Power in ‘Theology and Development’ Praxis”, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 72(4), a3459.
- DUBOIS, A. (2000) “Equidad, Bienestar y Participación. Bases para construir un desarrollo alternativo. El debate sobre la cooperación al desarrollo del futuro”. *Cuadernos de Trabajo* N° 26. Hegoa. Bilbao.
- DUSSEL, E. (1984) “Ética de la liberación. Hipótesis fundamentales”, *Concilium* 192, 249-262.
- DUSSEL, E. (1998) *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid
- DWORKIN (1981a) “What is Inequality? Part 1: Equality of Welfare”, *Philosophy Public Affairs* 10, 185-246.
- DWORKIN (1981b) “What is Inequality? Part 2: Equality of Resources”, *Philosophy Public Affairs* 10, 283-345.
- DWORKIN, R. (2000) *Sovereign Virtue*, Harvard University Press, Cambridge.
- EASTERLY, W. (2001) *The Elusive Quest of Growth: Economists’ Adventures and Misadventures in the Tropics*, The MIT Press. Cambridge.
- EASTERLY, W. (2006) “Reliving the ‘50s: the Big Push, Poverty Traps, and Takeoffs in Economic Development”, *Journal of Economic Growth* 11(4), 289-318.
- EASTERLY, W. (2006b) *The White Man’s Burden: Why the West’s Efforts to Aid the Rest Have Done So Much Ill and So Little Good*. Penguin Press, New York.
- EASTERLY, W. y LEVINE, R. (1997) “Africa’s Growth Tragedy: Policies and Ethnic Divisions”, *Quarterly Journal of Economics* 112(4): 1203-50.
- ELLACURÍA, I. & SOBRINO, J. (1990) *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación I y II*. Trotta. Madrid.
- ELLACURÍA, I. (1983) “Pobres”, en FLORISTÁN, C. & TAMAYO, J.J. (eds.) *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid. 786-802.
- EMMANUEL, A. (1969) *El intercambio desigual*. Siglo XXI. Madrid.
- ENDARA, G. (coord.) (2014) *Post-crecimiento y Buen Vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*. FES-ILDIS, Quito.

- ERTEN, B. & OCAMPO, J.A. (2012) “Super-cycles of Commodity Prices Since the Mid-Nineteenth Century”, *DESA Working Paper 110*. New York.
- ESCOBAR, A. (1996) *La invención del desarrollo*. Norma, Bogotá.
- ESCOBAR, A. (2005) “El ‘postdesarrollo’ como concepto y práctica social” en MATO, D. (coord.) *Políticas de economía ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Universidad Central de Venezuela, Caracas. 17-31.
- ESCOBAR, A. (2010) “América Latina en la encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, postliberalismo o postdesarrollo?”, en BRETON, V. (ed.) *Saturno devora a sus hijos*, Icaria, Barcelona. 33-85.
- ESCOHOTADO, A. (2013) *Los enemigos del comercio. Una historia moral de la propiedad II*. Espasa. Madrid.
- ESTEBAN, J. & RAY, D. (2008) “Polarization, Fractionalization, and Conflict”, *Journal of Peace Research* 45(2), 163-182.
- ESTEVA, G. & PRAKASH, M.S. (1999) *Grassroots Postmodernism*. Zed Books, London.
- FAMA, E. (1970) “Efficient Capital Markets: A Review of Theory and Empirical Work”, *Journal of Finance* 25(2), 383-417.
- FELBER, Ch. (2012) *La economía del bien común*. Deusto. Bilbao.
- FERNANDES, J.M. (2008) *La Corte Penal Internacional. Soberanía versus justicia universal*. Reus. Madrid.
- FERNÁNDEZ DE TORRES, I.M. (2000) “El compromiso socio-político de los cristianos a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia”. *Cuadernos del 1º de Mayo de la Delegación de Pastoral Obrera de la Iglesia de Madrid*. Madrid.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, J.L. (1993) “La empresa”, en CUADRON, A. (coord.) *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*. Biblioteca de Autores Cristianos. Fundación Pablo VI. Madrid. Cap. 19, 469-484.
- FERNÁNDEZ, B ; L. PARDO y K. SALAMANCA (2014) “El buen vivir en Ecuador: ¿marketing político o proyecto en disputa? Un diálogo con Alberto Acosta”, *Íconos* 48, 101-117.
- FERRÁNDIS, J.R. (2017) “Qué cambio climático”, *Expansión*, 16 de enero. <http://www.expansion.com/actualidad/economia/analisis/2017/01/06/586e8e67e5fdeaa6518b45a7.html> (Acceso el 22.02.2017).
- FERRARA, R. (2002) “La Trinidad en el posconcilio y en el final del siglo XX: método, temas, sistema”. *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* (80), 53-92.
- FERREIRA, F. & PERAGINE, V. (2015) “Inequality of Opportunity. Theory and Evidence”, *World Bank Policy Research Working Paper 7217*. Washington.
- FIGUEROA, M.E. (2016) *La ecología del papa Francisco. Un mensaje para un planeta y un mundo en crisis*. BAC. Madrid.
- FITZGERALD, V. (2013) “International Tax Implications of Global Public Goods Provision”, *UNU-WIDER Working Paper 136*. Helsinki.
- FLECHA, J.R. (2007) *Moral social: la vida en comunidad*. Sígueme, Salamanca.
- FOESSA (2016) *Expulsión social y recuperación económica. Análisis y Perspectivas*. Fundación FOESSA. Madrid.
- FRIEDMAN, M. (1953) “The Methodology in Positive Economics”, in *Essays in Positive Economics*, University of Chicago Press. Chicago.
- FRIEDMAN, M. (1958) “Foreign Economic Aid: Means and Objectives”, *Yale Review* 47, 24-38.
- FRIESEN, S.J. (2008) “Injustice or God’s Will? Early Christian Explanations of Poverty”, in HOLMAN, S. (ed.) *Wealth and Poverty in Early Church and Society*. Holy Cross Studies in Patristic Theology and History, Baker Academic, Grand Rapids.

- FUENTE, F. (1993) “La propiedad”, en CUADRON, A. (coord.) *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*. BAC. Fundación Pablo VI. Madrid. Cap. 18, 449-468.
- GALINDO, A. (2016) “Laudato si’ y los principios de la Doctrina Social de la Iglesia”, en GALINDO, A. (coord.) *Loado seas mi Señor y ecología integral: comentarios a la encíclica Laudato si’ del papa Francisco*. Ensayos de Teología. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. 109-137.
- GARCÍA, E. (1999) *El trampolín fáustico: ciencia, mito y poder en el desarrollo sostenible*. Tilde. Valencia.
- GARCÍA JIMÉNEZ, J.I. (2015) “El diálogo en *Laudato si’*. Pasión por responder a los retos medioambientales y sociales”, en SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. (ed.) *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres. Laudato si’ desde la teología y con la ciencia*. Sal Terrae. Santander. Cap. 6, 125-140.
- GARCÍA LÓPEZ, J.R. (2014) “El desempleo juvenil en España”, *Información Comercial Española, ICE: Revista de economía* (881), 11-28.
- GARCÍA MAESTRO, J.P. (2016) “Conversión ecológica y experiencia de Dios. Análisis teológico y pastoral de la encíclica *Laudato si’*”, en GALINDO, A. (coord.) *Loado seas mi Señor y ecología integral: comentarios a la encíclica Laudato si’ del papa Francisco*. Ensayos de Teología. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. 139-152.
- GARCÍA MAGARIÑO, S. (2016) “La búsqueda de fundamentos epistemológicos para un diálogo entre la ciencia y la religión”, *Encuentros Multidisciplinares* 52. Madrid.
- GARCÍA ROCA, M. (2006) *El mito de la seguridad*. PPC, Madrid.
- GELIN, A. (1963) *Los pobres de Yahvé*. Nova Terra. Barcelona.
- GEORGESCU-ROGEN, N. (1974) “Toward a human economy”, *American Economic Review* 59(2), 449-450.
- GEORGESCU-ROGEN, N. (1996) [1971] *La ley de la entropía y el proceso económico*, Fundación Argentaria. Madrid.
- GIBSON, C.G.; K. ANDERSON; E. OSTROM & S. SHIVAKUMAS (2005) *The Samaritan’s Dilemma: The Political Economy of Development Aid*. Oxford University Press, Oxford.
- GISBERT, P. (2007) “El decrecimiento, camino hacia la sostenibilidad”, *El Ecologista* 55. Madrid.
- GNILKA, J. (1986a) *El Evangelio según San Marcos Mc 1-8,26*. Sígueme. Salamanca.
- GNILKA, J. (1986b) *El Evangelio según San Marcos Mc 8,27-16,20*. Sígueme. Salamanca.
- GNILKA, J. (1993) *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*. Herder. Barcelona.
- GOLD, L. (2010) *New Financial Horizons. The Emergence of an Economy of Communion*. New City Press. New York.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. (1983) “Amor”, en *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid. Cap. IX, 209-235.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. (2014) “Unus-Christianus-nullus-Christianus-un-cristiano-ningún-cristiano”, *Helmántica* 65 (194), 167-180.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L. (1988a) “La *Sollicitudo rei socialis*: una encíclica inquietante”, *Cuenta y Razón* 37, 45-50.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L. (1988b) “Para hacer un buen uso de la Doctrina Social de la Iglesia”. *Revista de Fomento Social* 43(169), 7-15.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L. (2004) “La caridad política, de ayer a hoy”, *Corintios XIII* 110, 145-161.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L. (2005) “Las estructuras de pecado y la caridad política”, en ÁVILA, A. (ed.) *El grito de los excluidos. Homenaje a Julio Lois*, Verbo Divino, Estella. 341-359.

- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L. (2009) *El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y pobres*. Sal Terrae, Santander.
- GONZÁLEZ FABRE, R. (2005) *Ética y economía: una ética para economistas y entendidos en economía*. Desclée de Brouwer. Bilbao.
- GONZÁLEZ FABRE, R. (2013) “La reforma del sistema financiero y monetario internacional. Comentario a un documento de Justicia y Paz”, *ICADE 90*, 129-149.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I. (2005) *Vicarios de Cristo: los pobres. Antología de textos de la teología y espiritualidad cristianas*. Centre d’Estudis Cristianisme i Justícia. Barcelona.
- GONZÁLEZ MARSAL, C. (2013) “El pensamiento económico en las enseñanzas de Jesús de Nazaret”, *Procesos de Mercado X(2)*, 239-246.
- GONZÁLEZ SEARA, L. (2011) *La Metamorfosis de la Ideología. Ensayos sobre el poder, la justicia y el orden cosmopolita*. Fundación Ramón Areces. Madrid.
- GOROSQUIETA, J. (1982) “La doctrina sindical de la “Laborem Exercens”, *Iglesia viva 97*, 79-88.
- GRASSL, W. (2013) “Integral Human Development in Analytical Perspective: A Trinitarian Model”, *Journal of Markets & Morality 16(1)*, 135–155.
- GREEN, J.B. (2008) *Body, Soul, and Human Life. The Nature of Humanity in the Bible*. Baker Academics. Grand Rapids.
- GREGG, S. (2003) “End of a Myth: Max Weber, Capitalism and the Medieval Word Order”, *Journal des économistes et des études humaines 13(2/3)*, 197-208.
- GREGG, S. (2015) “Laudato si’: Well Intentioned, Economically Flawed”, Acton Institute, 19 de junio, para *American Spectator*.
- GRICE-HUTCHINSON, M. (1989) “El concepto de la Escuela de Salamanca: sus orígenes y su desarrollo”, *Revista de Historia Económica 7(2)*, 21-26.
- GUDYNAS, E. & ACOSTA, A. (2011) “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”, *Utopía y Praxis Latinoamericana 16(53)*, 71-83.
- GUDYNAS, E. (2011) “Buen Vivir: Germinando Alternativas al Desarrollo”, *América Latina en Movimiento 462*, 1-20.
- GUDYNAS, E. (2014) “Buen vivir: sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas”, en OVIEDO, A. (comp.) *Bifurcación del buen vivir y el sumak kawsay*. Ediciones Yachay, Quito.
- GUDYNAS, E. (2016) “Alternativas al desarrollo y Buen Vivir”, en Economistas Sin Fronteras, *El Buen Vivir como paradigma societal alternativo*. Dossiers EsF 23, 6-11. Madrid.
- GUILLÉN, A. & PHÉLAN, M. (comp.) (2012) *Construyendo el Buen Vivir*, Pydlos Ediciones, Cuenca.
- GUITIÁN, G. (2013) “Arturo BELLOCQ MONTANO, Doctrina Social de la Iglesia. Qué es y qué no es, Valencia-Roma: EDICEP-EDUSC («CollanaMCEbooks 2»), 2012, 537 pp.”, *Scripta Theologica 45*, 246-249.
- GUITIÁN, G. (2013b) “¿Son las finanzas una ‘estructura de pecado’?”, *Scripta Theologica 45*, 301-334.
- GUIX, J.M. (1993) “El trabajo humano”, en CUADRON, A. (coord.) *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*. BAC y Fundación Pablo VI. Madrid. Cap. 17, 425-448.
- GUTIÉRREZ GARCÍA, J.L. (2001) *Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia*. Ariel. Barcelona.
- GUTIÉRREZ, G. (2005) *Teología de la Liberación*. Sígueme. Salamanca.
- GUTIÉRREZ, G. (2007) “La opción preferencial por el pobre en *Aparecida*”, *La Cuestión Social 15(4)*, 371-388.

- HÄKKINEN, S. (2016) "Poverty in the First-Century Galilee", *HTS Teologiese Studies/HTS Theological Studies* 72(4), a3398.
- HAN, B-Ch. (2014) *Psicopolítica*. Herder. Barcelona.
- HARPER, I.R. & GREGG, S. (2008) *Christian Theology and Market Economics*. Edward Elgar. Cheltenham.
- HARROD, R. (1948) *Towards a Dynamic Economics*. MacMillan. London.
- HASHMI, S.I. (2010) "The Problem of Poverty in Islamic Ethics", in GALSTON, W.A. & HOFFENBERG, P.H. (eds.) *Poverty and Morality. Religious and Secular Perspectives*. Cambridge University Press. New York. Chap. 9, 180-203.
- HAUERWAS, S. (2013) *Approaching the End: Eschatological Reflections on Church, Politics, and Life*. Eerdmans. New York.
- HAUERWAS, S. (2015) *The Work of Theology*. Eerdmans. New York.
- HAUSMANN, R. & RODRIK, D. (2003) "Economic Development as Self-Discovery", *Journal of Development Economics* 72 (2), 603-633.
- HAUSMANN, R.; D. RODRIK & A. VELASCO (2008) "Growth Diagnostics", in STIGLITZ, J. & SERRA, N. (eds.) *The Washington Consensus Reconsidered: Towards a New Global Governance*, Oxford University Press, New York.
- HAUSMANN, R.; J. HWANG & D. RODRIK (2007) "What You Export Matters", *Journal of Economic Growth* 12(1), 1-25.
- HAYEK, F.A. (1978) [1973] *Derecho, Legislación y Libertad*. Vol. I "Normas y Orden"; vol. II "El espejismo de la justicia social"; vol III "El orden político de una sociedad libre". Unión Editorial. Madrid.
- HAYEK, F.A. (1990) [1988] *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Unión Editorial, Madrid.
- HAYEK, F.A. (2011) [1944] *Camino de Servidumbre*. Alianza editorial. Madrid.
- HECKSCHER, E. & OHLIN, B. (1933) *Interregional and International Trade*. Cambridge University Press. Cambridge.
- HEINE, S. (2012) *Cultural Psychology*. WW Norton & Company. New York.
- HERRERA, H.A. & TOLEDO, J.A. (2015) "Opción preferencial por los pobres e idolatría del mercado. Lecturas desde la Teología de la Liberación", *A Contracorriente* 12(2), 212-233.
- HIDALGO, A.L. (2010) "La escuela islamista de la economía política del desarrollo", *Economía y Desarrollo* 145 (1-2), 122-165.
- HIDALGO, A.L. (2011a) "Economía política del desarrollo. La construcción retrospectiva de una especialidad académica", *Revista de Economía Mundial* 28, 279-320.
- HIDALGO, A.L. (2011b) "La escuela islamista de la economía política del desarrollo" *UNISCI Discussion Papers* 26. Madrid.
- HIDALGO, A.L. (2012) "Economía política del desarrollo y el subdesarrollo. Revisitando la Teoría de la Dependencia", *Revista Iberoamericana de Estudios de Desarrollo* 1 (1), 5-27.
- HIDALGO-CAPITÁN, A.L. y CUBILLO-GUEVARA, A.P. (2014) "Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*", *Íconos* 48, 25-40.
- HIDALGO-CAPITÁN, A.L. & CUBILLO-GUEVARA, A.P. (2016) *Transmodernidad y Transdesarrollo. El decrecimiento y el buen vivir como dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno*. Ediciones Bonanza. Huelva.
- HIGGINS, S. & LUSTIG, N. (2016) "Can a Poverty-Reducing and Progressive Tax and Transfer System Hurt the Poor? ", *Journal of Development Economics* 122, 63-75.
- HIRSCHMAN, A. O. (1958) *The Strategy of Economic Development*, Yale University Press, New Haven.
- HIRSCHMAN, A. O. (1970) *Exit, Voice and Loyalty. Response to decline in firms, organizations and states*. Harvard University Press, Cambridge.

- HIRSCHMAN, A. O. (1981) "The rise and decline of development economics", in *Essays in Trespassing: Economics to Politics and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HIRSCHMAN, A. O. (1986) "Against Parsimony. Three Easy Ways of Complicating some Categories of Economic Discourse", in *Rival Views of Market Society an Other Recent Essays*, Elizabeth Sifton Books, Vinking/Penguin, New York.
- HOAC (2015) *La dignidad de la persona y el bien común*. Hermandad Obrera de Acción Católica Comisión permanente. Edición a cargo de Francisco Porcar Rebollar. HOAC. Madrid.
- HOFF, K. & PANDEY, P. (2006) "Discrimination, Social Identity, and Durable Inequalities", *American Economic Review, Papers and Proceedings* 96(2), 206-211.
- HOFF, K. & PANDEY, P. (2014) "Making Up People: The Effect of Identity on Performance in a Modernizing Society", *Journal of Development Economics* 106, 118-131.
- HOFF, K. & STIGLITZ, J. (2010) "Equilibrium Fictions: A Cognitive Approach to Societal Rigidity", *American Economic Review* 100(2), 141-146.
- HOFF, K. & STIGLITZ, J. (2016) "Striving for Balance in Economics. Towards a Theory of the Social Determination of Behavior", *NBER Working Paper 7537*. Cambridge.
- HOLCOMBE, R. G. (2006) *Public Sector Economics*, Upper Saddle River, Pearson Prentice Hall. New York.
- HORSLEY, R.A. (2008) *Jesus in Context: Power, People & Performance*, Fortress Press, Minneapolis.
- HUERTA DE SOTO, J. (1992) *Socialismo, Cálculo Económico y Función Empresarial*, Unión Editorial. Madrid.
- HUME, D. (1951) [1739-40] *A Treatise on Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Oxford University Press. Oxford.
- HUMLUM, O. (2017) *The State of the Climate in 2016*. The Global Warming Policy Foundation. GWPF Report 23.
- HUSSAIN, M; SHAHMORADI, A. & TURK, R. (2015) "An Overview of Islamic Finance". *IMF Working Paper 120*. Washington.
- IANNACCONE, L. (1998) "Introduction to the Economics of Religion", *Journal of Economic Literature* XXXVI, 1465-96.
- IDOWU, S.O. (ed.) (2013) *Encyclopedia of Corporate Social Responsibility*, Springer, Heidelberg.
- IM, F.G. & ROSENBLATT, D. (2013) "Middle-Income Traps. A Conceptual and Empirical Survey", *World Bank Policy Research Working Paper 6594*. Washington.
- IMAI, K; B. MALAEB & F. BRESCIANI (2016) "Remittances, Growth and Poverty Reduction in Asia. A Critical Review of the Literature and the New Evidence from Cross-Country Panel Data", *Kobe University Discussion Papers Series 28*. Kobe.
- IMAM, P. & KPODAR, K. (2015) "Is Islamic Banking Good for Growth?", *IMF Working Paper 81*. Washington.
- INSTITUTE FOR ECONOMICS AND PEACE (2016) *Global Peace Index 2016*. New York.
- IPCC (2014) *Cambio climático 2014: Informe de síntesis*. Contribución de los Grupos de trabajo I, II y III al Quinto Informe de Evaluación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático [Equipo principal de redacción, R.K. Pachauri y L.A. Meyer (eds.)]. IPCC, Ginebra.
- IRRAZÁBAL, G. (2014) "Evangelii gaudium y la Doctrina Social de la Iglesia", *Revista Teología L(114)*, 131-143.
- IRRAZÁBAL, G. (2015) *Iglesia y democracia en el magisterio universal, latinoamericano y argentino*. Instituto Acton Argentina. Buenos Aires.



- IRRAZÁBAL, G. (2016) “La Doctrina Social de la Iglesia, ¿un proyecto fracasado?”, *Revista Criterio* 2436. Buenos Aires.
- IRRAZÁBAL, G. (2016b) *Iglesia y Democracia*. Instituto Acton. Buenos Aires.
- IUCN (1980) *Estrategia mundial para la conservación. La conservación de los recursos de la vida para el desarrollo sostenible*, International Union for Conservation on Nature, IUCN/UNEP/WWF. Gland.
- IUCN (1991) *II Estrategia mundial para la conservación. Cuidar la tierra*, International Union for Conservation on Nature, IUCN/UNEP/WWF. Gland.
- IVANIC, M. & MARTIN, W. (2008) “Implications of Higher Global Food Prices for Poverty in Low-Income Countries”, *Agricultural Economics* 39(s1), 405-416.
- IVANIC, M.; W. MARTIN & H. ZAMAN (2011) “Estimating the Short-Run Poverty Impacts of the 2010-11 Surge in Food Prices”, *World Bank Policy Research Working Paper* 5633.
- IZQUIERDO, C. (2013) “Aurelio FERNÁNDEZ, ¿Hacia dónde camina Occidente? Pasado, presente y futuro de la cultura del siglo XXI, Madrid: BAC, 2012, 532 pp.”, *Scripta Theologica* 45, 242-246.
- JÄNTTI, M; R. KANBUR & J. PIRTTILÄ (2014) “Poverty, Development, and Behavioral Economics”, *Review of Income and Wealth* 60(1),1-6.
- JEREMIAS, J. (2013) *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*. Sígueme. Salamanca.
- JIMÉNEZ CASTILLO, M.A. (2016) “Amartya Sen frente al espejo social de la libertad. Límites al enfoque de las capacidades individuales”, *Revista Internacional de Sociología* 74(3), e038.
- JOLLY, R. (2010) “Employment, Basic Needs, and Human Development: Elements for a New International Paradigm in Response to Crisis”, *Journal of Human Development and capabilities* 11(1), 11-36.
- JONAS, H. (1995) *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder. Barcelona.
- JÜNGEL, E. (1975) “Trinidad inmanente-Trinidad revelada”, *Selecciones de Teología* 16(62).
- KADT, E. (2009) “Should God Play a Role in Development?”, *Journal of International Development* 21, 781-786.
- KAMMER, A; M. NORAT; M. PIÑÓN; A. PRASAD; Ch. TOWE; Z. ZEIDANE & AN IMF STAFF TEAM (2015) *Islamic Finance: Opportunities, Challenges, and Policy Options*. *IMF Staff Discussion Note* 05. Washington.
- KANBUR, R. & SCHAFFER, P. (2007) “Epistemology, Normative Theory and Poverty Analysis. Implications for Q-Squared in Practice”, *World Development* 35(2), 183-196.
- KAPLAN, R. (2015) “Who Has Regulating Whom, Business or Society? The Mid-20<sup>th</sup> Century Institutionalization of ‘Corporate Responsibility’ in the USA”, *Socio-Economic Review* 13(1), 125-155.
- KEYNES, J.M. (1931) *Economic Possibilities for our Grandchildren*. Recuperado de <http://www.econ.yale.edu/smith/econ116a/keynes1.pdf> (Acceso 20/12/2016)
- KEYNES, J.M. (1936) *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Macmillan Cambridge University Press, for Royal Economic Society. Recuperado de <https://www.marxists.org/reference/subject/economics/keynes/general-theory/> (Acceso 1/02/1017).
- KHUN, T.S. (2006) [1962] *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- KIRZNER, I.M. (1998) *Competencia y empresarialidad*, Unión Editorial, Madrid.
- KOLAKOWSKI, L. (1982) *Religion*. Oxford University Press. Oxford.

- KÖRTNER, U. (2016) "Ecological Ethics and Creation Faith", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 72(4), a3296.
- KRUGMAN, P. (1986) "La nueva teoría del comercio internacional y los países menos desarrollados", *El Trimestre Económico* LV (1), 41-66.
- KÜNG, H. (1999) *Una ética mundial para la economía y la política*. Trotta. Madrid.
- KÜNG, H. (2006) *Proyecto de una Ética Mundial*. 6ª edición. Trotta. Madrid.
- KÜNG, H. (2015) *Jesús*. Trotta. Madrid.
- KUZNETS, S. (1955) "Economic Growth and Income Inequality", *American Economic Review* 45 (1), 1-28.
- LADARIA, L. F. (2002) *La Trinidad, misterio de comunión* (Vol. 30). Secretariado Trinitario. Salamanca.
- LAKNER, Ch. & MILANOVIC, B. (2016) "Global Income Distribution From the Fall of the Berlin Wall to the Great Recession", *World Bank Economic Review* 30(2), 203-232.
- LARRÚ, J.D. (2014) *El sello en el corazón. Ensayo de espiritualidad matrimonial y familiar*. Monte Carmelo. Burgos.
- LARRÚ, J.M. (2009) *La Ayuda al Desarrollo, ¿Reduce la Pobreza? Eficacia y evaluación en la cooperación para el desarrollo*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- LARRÚ, J.M. (2016) "Antropología cristiana, desarrollo humano y escuela austriaca: un diálogo interdisciplinar", *Procesos de Mercado: Revista Europea de Economía Política* XIII(1), 119-163.
- LATOUCHE, S. & HARPAGÉS, D. (2010) *La hora del decrecimiento*. Octaedro. Madrid.
- LATOUCHE, S. (2008) *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?* Icaria. Barcelona.
- LE BLANC, D. (2015) "Towards integration at last? The sustainable development goals as a network of targets", *DESA Working Paper 141*. New York.
- LEBRET, L-J. (1968) *Suicide ou survie de l'Occident ? Économie et Humanisme et Éditions ouvrières*, Paris.
- LENSKI, G. (1966) *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. McGraw-Hill, New York.
- LEONTIEF (1953) "Domestic Production and Foreign Trade: The American Capital Position Reexamined", *Proceedings of the American Philosophical Society* 97. New York.
- LEVY, G. & RAZIN, R. (2012) "Religious Beliefs, Religious Participation, and Cooperation", *American Economic Journal: Microeconomics* 4(3), 121-151.
- LEWIS, W. A (1964). *Teoría del desarrollo económico*. Fondo de Cultura Económica, México
- LIAÑO, J.M. (1966) *Los pobres en el Antiguo Testamento*. CSIC. Madrid.
- LIN, J.Y. (2010) "New Structural Economics: A Framework for Rethinking Development", *World Bank Policy Research Working Paper 5197*. Washington.
- LINARES, P. & ROMERO, J.C. (2015) "Laudato si' y la ciencia" en SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. (ed.) *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres. Laudato si' desde la teología y con la ciencia*. Sal Terrae. Santander. Cap. 5, 105-123.
- LIST, F. (1995) [1841] *El sistema nacional de economía política*. Aguilar, Madrid.
- LLANO ORTÍZ, J.C. (2015) "El estado de la pobreza. 5º Informe. Seguimiento del indicador de riesgo de pobreza y exclusión social en España 2009-2014", EAPN-España. Madrid.
- LLUCH, E. (2010) "Caritas in veritate y el comportamiento económico del cristiano", *Moralia* 22 (126-127), 153-170.
- LLUCH, E. (2014) "De la economía egoísta a la economía altruista", *Corintios XIII* (151-152), 35-59.
- LOIS, J. (1988) *Teología de la liberación: opción por los pobres*. IEPALA, Madrid.

- LÓPEZ CABALLERO, A. (1993) “Relaciones entre el trabajo y el capital” en CUADRON, A. (coord.) *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*. BAC y Fundación Pablo VI. Madrid. Cap. 21, 511-529.
- LOVIN, R.W. (2011) *An Introduction to Christian Ethics. Goals, Duties, and Virtues*. Abingdon Press, Nashville.
- LUCAS, R. & SARGENT, T. (1979) “After Keynesian Macroeconomics”, *Federal Reserve Bank of Minneapolis Quarterly Review* 3(2), 1-18.
- LUCAS, R. (2003) “Macroeconomic Priorities”, *American Economic Review* 93(1), 1-14.
- LUEBKER, M. (2014) “Income Inequality, Redistribution, and Poverty: Contrasting Rational Choice and Behavioral Perspectives”, *Review of Income and Wealth* 60(1), 133-154.
- LUSTIG, N. (1988) “Del estructuralismo al neo-estructuralismo: la búsqueda de un paradigma heterodoxo”, *Colección Estudios CIEPLAN* 23, 35-50. México.
- LUZ, U. (2010) *El Evangelio según San Mateo Mt 1-7 (Vol. I)*. Sígueme. Salamanca.
- MADDISON, A. (2001) *The World Economy: A Millennial Perspective*. OECD. Paris.
- MADRIGAL, S. (2015) *No apaguéis el Espíritu. Dos evocaciones del Concilio*. Sal Terrae, Santander.
- MADRIGAL, S. (2016) *Protagonistas del Vaticano II. Galería de retratos y episodios conciliares*. BAC, Madrid.
- MADRIGAL, S. (2016b) “Munera christi / ecclesiae,” en VILLAR SALDAÑA, J.R. (Coord.), *Diccionario de Ecclesiología*. BAC, Madrid, 962-971.
- MADRUEÑO-AGUILAR, R. (2016) “Human Security and The New Global Threats: Discourse, Taxonomy and Implications”, *Global Policy* 17(2), 157-173.
- MAESSO, M. (2011) “La integración económica”, *Información Comercial Española* 858, 119-132.
- MALINA, B.J. & ROHRBAUGH, R.L. (1996) *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I: comentarios desde las ciencias sociales*. Verbo Divino. Estella.
- MALINA, B.J. (1995) *El mundo del Nuevo Testamento: Perspectivas desde la antropología cultural*. Verbo Divino. Estella.
- MALINA, B.J. (2001) *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, 3<sup>rd</sup> ed. Revised & Expanded. Westminster John Knox Press, Louisville.
- MALINA, B.J. (2002) *El mundo social de Jesús y los evangelios: la antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*. Sal Terrae, Santander.
- MALTHUS, T.R. (1798) *An essay on the principle of population. As it affects the future improvement of society, with remarks on the speculations of Mr Godwin, M. Condorcet, and other writers*. Recuperado en <http://www.ecolib.org/library/Malthus/malPop.html> (Acceso 9/11/2016)
- MARANGOS, J. (2009) “The Evolution of the Term ‘Washington Consensus’”, *Journal of Economic Surveys* 23(2), 350-384.
- MARCHESI, J. (2015) “La empresa” en CAAMAÑO, J.M. y CEBOLLDA, P. (eds.) *Pensamiento Social Cristiano*. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.
- MARDONES, J.M. (1990) “El neo-conservadurismo de los posmodernos”, en VATTIMO, G. et al. *En torno a la postmodernidad*. Anthropos. Barcelona.
- MARTÍN FIGINI, J. (2017) *Teoría de los sistemas sociales: Un modelo basado en los sistemas mentales*. AuthorHouse. Bloomington.
- MARTIN, J.P. & GRUBB, D. (2001) *What Works and for Whom: A Review of OECD Countries’ Experiences with Active Labour Market Policies*. OECD. Paris.
- MARTÍNEZ OSÉS, P. & MARTÍNEZ MARTÍNEZ, I. (2015) “La Agenda 2030: ¿Cambiar el mundo sin cambiar la distribución de poder?”, *LanHarremanak* 33(2), 73-102.

- MARTÍNEZ PEINADO, J. (2011) “La estructura teórica Centro/Periferia y el análisis del sistema económico global: ¿Obsoleta o necesaria?”, *Revista de Economía Mundial* 29, 27-57.
- MARTÍNEZ, J. (2002) *Consenso público y moral social. Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray*. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.
- MARTÍNEZ, J. (2007) *Ciudadanía, migraciones y religión*. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.
- MARTÍNEZ, J. (2009) *Libertad religiosa y dignidad humana*. San Pablo. Madrid.
- MARTÍNEZ, J.L. (2015) “*Laudato si'* y la cuestión socio-ambiental”, en SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. (ed.) *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres. Laudato si' desde la teología y con la ciencia*. Sal Terrae. Santander. Cap. 1, 23-49.
- MARTÍNEZ, J.L. (2016) “50 años de Dignitatis Humanae: el derecho a la libertad religiosa es de las personas no de la verdad”. *La Cuestión Social* 24(1), 86-90.
- MAXNEEF, M. & SMITH, P. (2014) *La economía desenmascarada: del poder y la codicia a la compasión y el bien común*. Icaria. Barcelona.
- MAXNEEF, M. (1994) *Desarrollo a escala humana*. Icaria. Barcelona.
- MAZAR, N; O. AMIR & D. ARIELY (2008) “The Dishonesty of Honest People: A Theory of Self-Concept Maintenance”, *Journal of Marketing Research* 45(6), 633-644.
- McKENZIE, D.J. (2017) “How Effective Are Active Labor Market Policies in Developing Countries? A Critical Review of Recent Evidence.” *World Bank Policy Research Working Paper 8011*. Washington.
- McMILLAN, M. & RODRIK, D. (2011) “Globalization, Structural Change and Productivity Growth”, *NBER Working Paper 17143*. Cambridge.
- McMILLAN, M; RODRIK, D. & VERDUZCO-GALLO, I. (2014) “Globalization, Structural Change and Productivity Growth with an update to Africa”, *World Development* 63, 11-32.
- MEADE, J. E. (1955) *The Theory of Custom Union*. North Holland. Amsterdam.
- MEDINA, J. (2001) *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*. GTZ-PADEP. La Paz.
- MEIER, J.P. (1998) *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona*. Verbo Divino. Estella.
- MEIER, J.P. (1999) *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo II-1: Juan y Jesús. El Reino de Dios*. Verbo Divino. Estella.
- MEIER, J.P. (2000) *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo II-2: Los Milagros*. Verbo Divino. Estella.
- MEIER, J.P. (2003) *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo III: Compañeros y Competidores*. Verbo Divino. Estella.
- MEIER, G.M. & SEERS, D. (eds.) (1984) *Pioneers in Development*, Oxford Univ. Press for the World Bank. New York.
- MENÉNDEZ UREÑA, E. (1982) “El mito del cristianismo socialista”, *Iglesia viva* 97, 151-156.
- MENENDEZ URENA, E. (1983) “Pecado individual y pecado social en la esfera económica”, *Teología y Vida Santiago de Chile* 24(1-2), 111-122.
- MENZIES, G. (2008) “Economics as Identity”, in HARPER, I.R. & GREGG, S. (2008) *Christian Theology and Market Economics*. Edward Elgar. Cheltenham. Chap. 6, 94-109.
- METZ, J.B. & ASHLEY, J.M. (1997) *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*. Paulist Press. New Jersey.

- MIEDES, B. & FLORES, D. (2013) “La invención del *homo economius* y la expulsión de la ética de la economía. ¿Un camino sin retorno?”, *Revista de Economía Mundial* 35, 229-248.
- MIFSUD, T. (2012) “Del indicativo de la fe al imperativo de la ética”, *Teología y Vida* LIII, 65-86.
- MILANOVIC, B. (2005) *Worlds Apart: Measuring International and Global Inequality*. Princeton University Press. Princeton.
- MILANOVIC, B. (2012) *Los que tienen y los que no tienen. Una breve y singular historia de la desigualdad global*. Alianza Editorial, Madrid.
- MILANOVIC, B. (2016) *Global Inequality. A New Approach for the Age of Globalization*. Harvard University Press. Cambridge.
- MILBANK, J. (2004) [1990] *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*. Herder. Barcelona.
- MILL, J.S. (1909) [1871] *Principles of Political Economy with Some Applications to Social Philosophy*. Recuperado de <http://www.econlib.org/library/Mill/mlPCover.html> (Acceso 3.03.2017)
- MILLER-DAWKINS, M. (2014) “Global Goals and International Agreements. Lessons for the Design of the Sustainable Development Goals”, *Overseas Development Institute Working Paper n° 402e*. London.
- MISES, L. von (2011) [1949] *La Acción Humana: Tratado de Economía*. Unión Editorial. Madrid.
- MISHAN, E.J. (1967) *The Costs of Economic Growth*. Frederick Praeger. New York.
- MOELLENDORF, D. (2010) “Liberal Egalitarianism and Poverty”, in GALSTON, W.A. & HOFFENBERG, P.H. (eds.) *Poverty and Morality. Religious and Secular Perspectives*. Cambridge University Press. New York. Chap. 11, 220-241.
- MONLEON-GETINO, A. (2015) “El impacto del Big-data en la sociedad de la información. Significado y utilidad”, *Historia y Comunicación Social* 20(2), 427-445.
- MONTALVO, J.G. & REYNAL-QUEROL, M. (2010) “Ethnic Polarization and the Duration of Civil Wars”, *Economics of Governance* 11(2): 123-143.
- MONTALVO, J.G. & REYNAL-QUEROL, M. (2003) “Religious Polarization and Economic Development”, *Economic Letters* 80, 201-210.
- MONTALVO, J.G. & REYNAL-QUEROL, M. (2005) “Ethnic Polarization, Potential Conflict, and Civil Wars.” *American Economic Review* 95, 796-815.
- MONTALVO, J.G. & REYNAL-QUEROL, M. (2008) “Discrete Polarization with an Application to the Determinants of Genocides”, *The Economic Journal* 118 (533), 1835-1865.
- MONSERRAT, J. (1974) *Existencia, mundanidad, cristianismo. Introducción filosófica antropológica a la teología fundamental*. CSIC. Madrid.
- MORRISEY, O. (2006) “Aid or Trade, or Aid and Trade?”, *The Australian Economic Review* 39, 78-88.
- MOSANGINI, G. (2007) “Decrecimiento y Cooperación Internacional”, *Collectiu d'Estudis sobre Cooperació i Desenvolupament*. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=56547> (Acceso 15/09/2016)
- MOYO, D. (2009) *Dead Aid: Why Aid is Not Working and How There Is Another Way for Africa*. Penguin Books. London.
- MUNDELL, A. (1961) “A Theory of Optimum Currency Areas”, *American Economic Review* 51 (4), 657-665.
- NACIONES UNIDAS (1966) *Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales*. Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General

- en su Resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966. Entrada en vigor: 3 de enero de 1976. New York.
- NACIONES UNIDAS (2012) “El futuro que queremos. Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible Río+20”. A/RES/66/288. New York.
- NACIONES UNIDAS (2014) “Informe del Grupo de Trabajo Abierto de la Asamblea General sobre los Objetivos de Desarrollo Sostenible”. A/68/970. New York.
- NACIONES UNIDAS (2015a) “Documento final de la Tercera Conferencia Internacional sobre Financiación para el Desarrollo: Agenda de Acción de Addis Abeba”, A/CONF.227/L.1. New York.
- NACIONES UNIDAS (2015b) “Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible”, A/69/L.85. New York.
- NACIONES UNIDAS (2015c) “Convención Marco sobre el Cambio Climático. Aprobación del Acuerdo de París”, Conferencia de las Partes 21er período de sesiones, París, 30 de noviembre a 11 de diciembre. FCCC/CP/2015/L.9. New York.
- NARAYAN, D., R. CHAMBERS, M.K. SHAH & P. PETESCH (2002) *La voz de los pobres. Clamando por el cambio*. Banco Mundial y Mundi Prensa. Madrid.
- NEUMARK, D., & WASCHER, W. (2006) “Minimum Wages and Employment: A Review of Evidence from the New Minimum Wage Research”, *NBER Working Paper w12663*. Cambridge.
- NISBET, R. (1986) “La idea de progreso”, *Revista Libertas*: 5.
- NORTH, D. (1990) *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge Univ. Press. New York.
- NORTH, D.; J. WALLIS; B. WEINGAST (2008) “Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History”, in *The World Bank Governance, Growth, and Development Decision-making*, The World Bank. Washington.
- NOVAK, M. (1991) *Will It Liberate? Questions About Liberation and Theology*. Madison Brooks. New York.
- NURKSE, R. (1973) *Problemas de formación de capital en los países ineficientemente desarrollados*. Fondo de Cultura Económica, México
- NUSSBAUM, M. (2012) *Crear Capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Espasa Libros. Barcelona.
- NYERERE, J. et al. (1991) *Desafío para el Sur*. Fondo de Cultura Económica. México.
- OECD (2015) *States of Fragility 2015, Meeting post-2015 Ambitions*. OECD, Paris.
- OECD (2015b) *Development Assistance Flows for Governance and Peace 2014*. OECD. Paris.
- OIT (2008) *Declaración de la OIT sobre la justicia social para una globalización equitativa*. Organización Internacional del Trabajo. Ginebra.
- OIT (2016) *Perspectivas sociales y del empleo en el mundo – Tendencias 2016*. Organización Internacional del Trabajo. Ginebra.
- OLLER, M.D. (2014) “Cooperación Internacional”, en SOLS LUCIA, J. (ed.) *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in veritate*. Sal Terrae. Presencia Social. Santander. Cap. 11,339-369.
- OMC (2015) “Declaración Ministerial de Nairobi”, 19.12.2015. WT/MIN(15)/DEC. Ginebra.
- ORTIZ MOYANO, A. (2016) “Rutas de la muerte: el negocio de armas europeas en Oriente Medio”, *Esglobal*, 17 de Agosto. <http://www.esglobal.org/rutas-de-la-muerte-el-negocio-de-armas-europeas-en-orient-medio/> (Acceso 17/08/2016).
- ORTIZ, I. & CUMMINS, M. (2011) “Global Inequality: Beyond the Bottom Billion. A Rapid Review of Income Distribution in 141 Countries”. *UNICEF Social and Economic Policy Working Paper*. New York.

- OSTROM, E. (1990) *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press. New York.
- OXFAM (2014) “Working for the Few. Political Capture and Economic Inequality”, *Oxfam Paper 178*. London.
- OXFAM-INTERMÓN (2016) “Beneficios para quién. Los paraísos fiscales como principal amenaza para una fiscalidad justa”, *Informe N° 38*. Madrid.
- PALMA, G. (2011) “Homogeneous Middles vs. Heterogeneous Tails and the End of the ‘Inverted-U’: The Share of the Rich Is What It’s All About”, *Development and Change 42(1)*, 87-153.
- PALMA, G. (2014) “Has the Income Share of the Middle and Upper-middle Been Stable around the ‘50/50 Rule’, or Has it Converged towards that Level? The ‘Palma Ratio’ Revisited”, *Development and Change 45(6)*, 1416-1448.
- PALMA, J.G., (2006) “Globalizing inequality: ‘Centrifugal’ and ‘Centripetal’ Forces at Work”, *DESA Working Paper 35*, New York.
- PALMER, T.G. (2010) “Classical Liberalism, Poverty, and Morality”, in GALSTON, W.A. & HOFFENBERG, P.H. (eds.) *Poverty and Morality. Religious and Secular Perspectives*. Cambridge University Press. New York. Chap. 5, 83-114.
- PARLAMENTO EUROPEO Y CONSEJO DE LA UNIÓN EUROPEA (2014) Reglamento (UE) No 233/2014 de 11 de marzo de 2014 por el que se establece un Instrumento de Financiación de la Cooperación al Desarrollo para el período 2014-2020. Bruselas.
- PAULI, G. (2011) *La economía azul*. Tusquets. Barcelona.
- PCJP (2005) *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Pontificio Consejo Justicia y Paz. BAC y Planeta. Madrid.
- PCJP (2011) “Por una reforma del sistema financiero y monetario internacional en la perspectiva de una autoridad pública con competencia universal”, Pontificio Consejo Justicia y Paz. BAC. Madrid.
- PERELMAN, M. (2015) “Cómo la economía ha reforzado el poder al ocultarlo”, en *Transnational Institute, Estado del poder 2015*. Washington.
- PÉREZ DE ARMIÑO, K. y MEDINA, I. (eds.) (2013) *Seguridad Humana. Aportes críticos al debate teórico y político*. Tecnos. Madrid.
- PIKAZA, X. y ANTUNES DA SILVA, J. (eds.) (2015) *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*. Verbo Divino. Estella.
- PIKETTY, T. (2014) *Capital in the XXI Century*. Harvard University Press. Cambridge.
- PIKETTY, T. (2015) *La economía de las desigualdades. Cómo implementar una redistribución justa y eficaz de la riqueza*. Anagrama. Madrid.
- PIKETTY, T; SAEZ, E. & STANTCHEVA, S. (2014) “Optimal Taxation of Top Labor Incomes: A Tale of Three Elasticities”, *American Economic Journal: Economic Policy 6(1)*, 230-71.
- PINGEOT, L. (2014) *La influencia empresarial en el proceso post-2015*. Editorial 2015 y más. Madrid.
- PIOLA, A. (2016) “There Can Be no Ecology Without an Adequate Anthropology (LS 118). Which Man Can Take Care of Our Common Home?”, *Studia23*, 107-120.
- PIXLEY, J. & BOFF, C. (1986) *Opción por los pobres*. Paulinas. Madrid.
- PLANELLAS, J. (2014) *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*. Herder. Barcelona.
- PNUD (2004) *Informe sobre el Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. New York.

- PNUD (2005) *Informe sobre el Desarrollo Humano 2005. La cooperación internacional ante una encrucijada: Ayuda al desarrollo, comercio y seguridad en un mundo desigual*. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. New York
- PNUD (2011) *Informe sobre el Desarrollo Humano 2011. Sostenibilidad y equidad: un mejor futuro para todos*. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. New York
- PNUD (2015) *Informe sobre el Desarrollo Humano 2015. Trabajo al servicio del desarrollo humano*. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. New York.
- PNUD (2016) *Informe Regional sobre Desarrollo Humano para América Latina y el Caribe. Progreso multidimensional: bienestar más allá del ingreso*. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. San José de Costa Rica.
- PNUD (2016b) *Informe sobre el Desarrollo Humano 2016. Desarrollo humano para todos*. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. New York.
- PNUMA y UNCTAD (1975) “Declaración de Cocoyoc”, *Comercio Exterior* 25(1), 20-24.
- POGGE, T. (1994) “An Egalitarian Law of Peoples” *Philosophy and Public Affairs* 23, 195-224.
- POGGE, T. (2002) *World Poverty and Human Rights*. Polity Press. London.
- POLANYI, K. (1989) [1944] *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. La Piqueta. Madrid.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA (1999) *Para una pastoral de la cultura*. BAC. Madrid.
- POTTER, V.R. (1988) *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*. Michigan State University Press. Michigan.
- PRADOS DE LA ESCOSURA, L. (2010) “Improving Human Development: A Long-run View”, *Journal of Economic Surveys* 24(5), 841-894.
- PRADOS DE LA ESCOSURA, L. (2013) "Human Development in Africa: A long-run perspective". *Explorations in Economic History* 50(2), 179–204.
- PRADOS DE LA ESCOSURA, L. (2014) “Human Development as Positive Freedom: A World View since 1870”, *The CAGE-Chatham House Series, No. 12*. London.
- PRADOS DE LA ESCOSURA, L. (2015) “World Human Development: 1870-2007”, *Review of Income and Wealth* 61(2), 220-247.
- PRATS, M.J. (2010) “Iniciativa emprendedora y lógica del don”, en MELÉ, D. & CASTELLÁ, J.M. (eds.) *El desarrollo humano integral. Comentarios interdisciplinarios a la encíclica Caritas in veritate de Benedicto XVI*. Iter. Barcelona. Cap. 15, 243-257.
- PREBISCH, R. (1950) *The Economic Development of Latin America and Its Principal Problems*. United Nations. New York.
- QIZILBASH, M. (2002) “Development, Common Foes, and Shared Values”, *Review of Political Economy* 14(4), 463-480.
- RAHNEMA, M. & BAWTREE, V. (eds.) (1997) *The Post-Development Reader*, Zed Books, London.
- RAHNER, K. (1969) “Utopía marxista y futuro cristiano del hombre” en *Escritos de Teología VI*, 76-86. BAC. Madrid.
- RAHNER, K. (1972) *Curso fundamental sobre la fe*. Herder. Barcelona.
- RAHNER, K. (1978) “Mirada retrospectiva al Concilio”, en *Tolerancia, Libertad, Manipulación*. Herder. Barcelona. 136-166.
- RAJAN, R.G. (2005) “The Greenspan Era: Lessons for the Future” Comments on Federal Reserve Bank of Kansas City Workshop, Jackson Hole, WY, August 27<sup>th</sup>.
- RAJAN, R.G. (2008) “Has Financial Development Made the World Riskier?”, *NBER Working Paper 11728*. Cambridge.



- RATZINGER, J. & HABERMAS, J. (2006) *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Encuentro. Madrid.
- RATZINGER, J. (1987) *Iglesia, ecumenismo y política*. BAC. Madrid.
- RATZINGER, J. – BENEDICTO XVI (2007) *Jesús de Nazaret. Primera parte*. La Esfera de los Libros. Madrid.
- RATZINGER, J. (2009) “Market Economy and Ethics”, *Acton Institute for the Study of Religion and Liberty*, 1 de Julio. Washington.
- RAVALLION, M. (1997) “Can High Inequality Developing Countries Escape Absolute Poverty?”, *Economic Letters* 56, 51-57.
- RAVALLION, M. (2007) “Inequality is Bad for the Poor”, in J. Micklewright & S. Jenkins (eds.) *Inequality and Poverty Re-Examined*. Oxford University Press. Oxford.
- RAVALLION, M. (2011) “On Multidimensional Indices of Poverty”, *World Bank Policy Research Working Paper 5580*. Washington.
- RAVALLION, M. (2012) “Mashup Indices of Development”, *World Bank Research Observer* 27(1), 1-32.
- RAVALLION, M. (2013) “The Idea of Antipoverty Policy,” *NBER Working Papers 19210*. Cambridge.
- RAVALLION, M. (2016) *The Economics of Poverty. History, Measurement, and Policy*. Oxford University Press. New York.
- RAVASI, G. (2014) *Discurso de aceptación del Doctorado honoris causa*, Universidad de Deusto, 4 de marzo. Deusto.
- RAWLS, J. (1971) *A Theory of Justice*. Harvard University Press. Cambridge.
- RAWLS, J. (1993) *Political Liberalism*. Columbia University Press. New York.
- RAWLS, J. (2001) *Justice as Fairness: A Reassessment*. Erin Kelly ed. Harvard University Press, Cambridge.
- RED DE SOLUCIONES PARA EL DESARROLLO SOSTENIBLE (SDSN) (2013) *Una Agenda de Acción para el Desarrollo Sostenible*. Informe para el Secretario General de las Naciones Unidas. Naciones Unidas. Nueva York.
- REINHRADT, E. (1992) “La legítima autonomía de las realidades temporales”, *Romana* 15(2), 323-335.
- RICARDO, D. (1817) *The Principles of Political Economy and Taxation*. John Murray. London.
- RIDDELL, R. (2007) *Does Foreign Aid Really Work?* Oxford University Press. Oxford.
- RÍOS DE RODRIGUEZ, C. (2012) “La economía de la Teología de la Liberación”, Acton Institute. Buenos Aires.
- RIST, G. (2002) *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Los Libros de La Catarata. Madrid
- ROCKSTROM, J. (2009) “Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity”, *Ecology and Society* 14(2), art.32.
- RODRIK, D. (2001) “The Global Governance of Trade as if Development Really Mattered”. Report submitted to the UNDP. Harvard.
- RODRIK, D. (2007) *One Economics, Many Recipes: Globalization, Institutions, and Economic Growth*. Princeton University Press. Princeton.
- RODRIK, D. (2011) *The Globalization Paradox: Democracy and the Future of the World Economy*. Norton & Company. New York.
- RODRIK, D. (2016) *Las leyes de la economía. Aciertos y errores de una ciencia en entredicho*. Deusto. Barcelona.
- ROEMER, J. E. (1993) “A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner”, *Philosophy and Public Affairs* 22, 146-166.

- ROEMER, J.E. & TRANNOY, A. (2013) "Equality of Opportunity", *Cowles Foundation Discussion Paper 1921*. Yale University. New Haven.
- ROEMER, J.E. (1986) "Equality of Resources Implies Equality of Welfare", *Quarterly Journal of Economics* 101(4), 751-784.
- ROEMER, J.E. (1998) *Equality of Opportunity*. Harvard University Press. Cambridge.
- ROEMER, J.E. (2000) "Equality of Opportunity", in ARROW, K; S. BOWLES & S. DURLAUF (eds.) *Meritocracy and Economic Inequality*, Princeton, Chap. 2.
- ROEMER, J.E. (2014) "Economic Development as Opportunity Equalization", *World Bank Economic Review* 28(2), 189-209.
- ROMERO, C. (2015) "Laudato si': el daño del antropocentrismo a la casa común". Lección inaugural del curso académico 2015-2016. Universidad Católica de Ávila. Ávila.
- ROSENSTEIN-RODAN, P. (1943) "Problems of Industrialization of Eastern and South-Eastern Europe", *The Economic Journal* 53(2), 202-211.
- ROSENSTEIN-RODAN, P. (1961) "International Aid for Underdeveloped Countries", *Review of Economic Statistics* 43(2), 107-138.
- ROSTOW W. W (1951) *El proceso de crecimiento económico*. Alianza. Madrid
- ROTHBARD, M. (2013) *Historia del Pensamiento Económico*, Unión Editorial. Madrid.
- RUBIO, M. (2016) "'Laudato si': Una teología de la creación en perspectiva ecológica", *Moralia* 39, 89-117.
- RUBIO DE URQUÍA, R. (2005) "La naturaleza y estructura fundamental de la Teoría Económica y las relaciones entre enunciados teórico-económicos y enunciados antropológicos", en RUBIO DE URQUÍA et al. (eds.) *Estudios de Teoría Económica y Antropología*. Unión Editorial. Madrid. Cap. 1, 23-198.
- RUBIO DE URQUÍA, R. (2014) "Acción Humana y Doctrina Social de la Iglesia: Un Esbozo de 'Economía' en la Encíclica 'Caritas in veritate'", en RUBIO DE URQUÍA, R. y PÉREZ-SOBA, J. (eds.) *La Doctrina Social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, AEDOS y BAC. Madrid. 59-248.
- RUBIO DE URQUÍA, R. & UREÑA, E.M. (eds.) (1994) *Economía y dinámica social: reflexiones acerca de la acción humana ante un nuevo ciclo histórico*, Unión Editorial y Universidad Pontificia de Comillas. Madrid.
- RUBIO DE URQUÍA, R.; E.M. UREÑA & F. MUÑOZ PÉREZ (eds.) (2005) *Estudios de teoría económica y antropología*. Unión Editorial. Madrid.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (1993) "Creación" en FLORISTÁN, C. & TAMAYO, J.J. (eds.) *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Trotta. Madrid. 256-270.
- SACHS, I. (1974a) "Ecodesarrollo. Un aporte a la definición de estilos de desarrollo para América Latina", *Estudios Internacionales* 25, 57-77.
- SACHS, I. (1974b) "Ambiente y estilos de desarrollo", *Comercio Exterior* 24(4), 360-368.
- SACHS, J. (2005) *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time*. The Penguin Press. New York.
- SACHS, W. (ed.) (2002) *El diccionario del desarrollo*, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas. PRATEC. Lima.
- SAGASTAGOITIA, J. (2011) "Justicia Económica: todas las personas tienen derecho a participar en la economía", en SANTACOLOMA, J.F. & AGUADO, R. (coords.) *Economía y humanismo cristiano. Una visión alternativa de la actividad económica*. Universidad de Deusto. Bilbao. Cap. III, 65-94.
- SALA-I-MARTIN, X. (2002) "The Disturbing 'Rise' of Global Income Inequality", *NBER Working Paper 8904*. Cambridge.
- SALA-I-MARTIN, X. (2002) "The World Distribution of Income (estimated from Individual Country Distributions)", *NBER Working Paper 8933*. Cambridge.

- SALA-I-MARTIN, X. (2006) "The World Distribution of Income: Falling Poverty and ... Convergence, Period", *The Quarterly Journal of Economics* 121 (2), 351-397.
- SALINAS, G. (2007) "Leading to Transformation? The Case of Participatory Budgeting at Local Level in Ayacucho, Perú", *ISS Working Paper 438*. The Hague.
- SANAHUJA, J.A. (2008) "¿Un mundo unipolar, multipolar, o apolar? la naturaleza y la distribución del poder en la sociedad internacional contemporánea", en *Cursos de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales de Vitoria-Gasteiz 2007*, Vitoria-Gasteizko. 297-384.
- SANAHUJA, J.A. (2013) "Narrativas del multilateralismo: «efecto Rashomon» y cambio de poder", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 101, 27-54.
- SANAHUJA, J.A. (2014) "De los Objetivos del Milenio al desarrollo sostenible: Naciones Unidas y las metas globales post-2015" en M. DE PAZ (coord.) *Focos de tensión, cambio geopolítico y agenda global. Anuario 2014-2015*. CEIPAZ. Madrid. 49-84.
- SANAHUJA, J.A. (2015) "La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible: hacia una ética universalista del desarrollo global", *Razón y Fe* 272(1405), 367-382.
- SANAHUJA, J.A. (2016) "Entre westfalia, southfalia y cosmópolis: la gobernanza global del desarrollo sostenible en el horizonte 2030", en C. GARCÍA SEGURA (coord.) *La tensión cosmopolita. Avances y límites en la institucionalización del cosmopolitismo*. Tecnos. Madrid. Cap.7, 243-290.
- SÁNCHEZ PARGA, J. (2011) "Discursos retroevolucionarios: Sumak Kausay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos", *Ecuador Debate* 84, 31-50.
- SÁNCHEZ-ROMERO, J.M. (2016) "La teología de la encíclica *Laudato si'*", en GALINDO, A. (coord.) *Loado seas mi Señor y ecología integral. Comentarios a la encíclica Laudato si' del Papa Francisco*. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. 49-68.
- SANDERS, E.P. (2000) *La figura histórica de Jesús*. Verbo Divino. Estella.
- SANTACOLOMA, J.F. & AGUADO, R. (coords.) (2011) *Economía y Humanismo Cristiano. Una visión alternativa de La actividad económica*. Universidad de Deusto. Bilbao.
- SANTANDER, G. (2016) *Identidades e Intereses en la Cooperación Sur-Sur. Los casos de Chile, Venezuela y Brasil*. Los Libros de La Catarata. Madrid.
- SANTISO, J. (2000) "La mirada de Hirschman sobre el desarrollo o el arte de los traspasos y las autosubversiones", *Revista de la CEPAL* 70, 91-106.
- SANTISO, J. (2006) *Latin America's Political Economy of the Possible. Beyond Good Revolutionaries and Free-Marketters*. MIT Press. Cambridge.
- 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.
- SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. (2008) *Ya en el principio. Fundamentos veterotestamentarios de la moral cristiana*. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.
- SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. (2013) "La historia de José (Gn 37,2-50,26)", *Reseña Bíblica* 3(78), 39-45.
- SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. (2014) "Intercedió por sus amigos. La justicia en el libro de Job". *Sal Terrae* 102, 7-19.
- SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. (2015) "El Antiguo Testamento en *Laudato si'*: su presencia y sus huellas", en SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. (ed.) *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres. Laudato si' desde la teología y con la ciencia*. Sal Terrae. Santander. Cap. 2, 51-66.
- SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. (ed.) (2015) *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres. Laudato si' desde la teología y con la ciencia*. Sal Terrae. Santander.
- SAVATER, F. (2003) *La ética como amor propio*. Grijalbo, Barcelona.

- SCANNONE, J.C. (2014) “El papa Francisco y la teología del pueblo”, *Razón y Fe* 271(1395), 31-50.
- SCHICKENDANTZ, C (2012) “Creciente desconfianza en las estructuras históricas de la Iglesia. Hacia una reforma institucional en el actual contexto cultural” en *Congreso Continental de Teología, La Teología de la Liberación en Prospectiva*. Tomo I. Trabajos Científicos. Fundación Amerindia. Montevideo. 249-272.
- SCHICKENDANTZ, C. (2001) “El principio de subsidiariedad en la Iglesia: Breve historia, discusiones recientes y campos de aplicación práctica”. *Teología y Vida* 42(3), 280-291.
- SCHILLER, R. (2005) *Irrational Exuberance*. Princeton University Press. Princeton.
- SCHOLL, N. & KLASSEN, S. (2016) “Re-estimating the Relationship between Inequality and Growth”, *Georg-August-Universität Göttingen, Courant Research Centre Discussion papers* 205. Göttingen.
- SCHUMACHER, F.E. (1966) *Buddhist Economics*. Recuperado de <http://www.centerforneconomics.org/schumacher/buddhist-economics> (Acceso 07/09/2016).
- SCHUMACHER, F.E. (1973) *Small is Beautiful. Economics as if People Mattered*. Harper & Row. New York.
- SCHWARTZ, P. (1994) “La moral del amor propio y los fundamentos éticos del capitalismo en el pensamiento de Adam Smith”, en RUBIO DE URQUÍA, R. & MENÉNDEZ UREÑA, E. (eds.) *Economía y dinámica social*. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.
- SCHWARTZ, P. (2001) “El comercio internacional en la historia del pensamiento económico”, *IUDEM Documento de trabajo* 2001-3. Madrid.
- SCHWARTZ, P. (2007) “Introducción a la antropología del capitalismo”, *Papeles “Lucas Beltrán” de Pensamiento Económico. Documento de Trabajo Nº1*. Madrid.
- SCHWARTZ, P. y MARTÍN, V. (1991) “La ética del amor propio en Spinoza, Mandeville y en A. Smith”, *Información Comercial Española* 691, 31-43.
- SEBASTIÁN, F. (1982) “Filosofía y teología del trabajo en la *Laborem Exercens*”, *Iglesia Viva* 97, 33-44.
- SELINGER, L. (2004) “The Forgotten Factor: The Uneasy Relationship between Religion and Development”, *Social Compass* 51(4), 523-543.
- SEN, A.K. (1977) “Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory”, *Philosophy & Public Affairs* 6(4), 317-344.
- SEN, A.K. (1992) *Inequality Reexamined*. Harvard University Press. Cambridge.
- SEN, A.K. (1999) *Development as Freedom*. Anchor Books. New York.
- SEN, A.K. (2000) *Desarrollo y Libertad*. Planeta. Barcelona.
- SEN, A.K. (2004) “Capabilities, Lists, and Public Reason: Continuing the Conversation”, *Feminist Economics* 10(3), 77-80.
- SEN, A.K. (2009) *The Idea of Justice*. Harvard University Press, Cambridge.
- SEN, A.K. (2013) “The Ends and Means of Sustainability”, *Journal of Human Development and Capabilities: A Multi-Disciplinary Journal of People-Centered Development* 14(1), 6-20.
- SEN, A.K. (2017) *Collective Choice and Social Welfare*. Expanded edition. Penguin. London.
- SHAH, A. (ed.) (2007) *Participatory Budgeting*. The World Bank. Washington.
- SHAMPANIER, K., N. MAZAR & D. ARIELY (2007) “Zero as a Special Price: The True Value of Free Products”, *Marketing Science* 26(6), 742-757.
- SHORROCKS, A. (1982) “Inequality Decomposition by Factor Components”, *Econometrica* 50(1), 193-211.
- SICRE, J.L. (2013) “Jesús y la riqueza”, *Proyección* 250, 265-282.

- SIERRA BRAVO, R. (1989) *El mensaje social de los Padres de la Iglesia: Selección de textos*. Ciudad Nueva. Madrid.
- SINGER, H. (1950) “The Distribution of Gains between Investing and Borrowing Countries”, *American Economic Review* 40(2), 473-485.
- SINGER, H. (1962) “El concepto de crecimiento equilibrado en la teoría y en la práctica del desarrollo económico”, *Revista de Economía Política* 32, 186-205.
- SINGER, H. (1975) “The Distribution of Gains from Trade and Investment–Revisited”, *Journal of Development Studies* 11(4), 376-382.
- SINGER, P. (1972) “Famine Affluence and Morality”, *Philosophy and Public Affairs* 1(3), 229-243.
- SIVATTE i AGUERÓ, R. (2008) *La Biblia y el mundo de los pobres y excluidos*. Centro Monseñor Romero. San Salvador.
- SMITH, A. (2011) [1776] *La Riqueza de las Naciones*. Alianza. Madrid.
- SOGGE, D. (2014) “Caballo de Troya: las transnacionales en la gobernanza internacional”, en Transnational Institute, *Estado del poder 2014*. Washington.
- SOLOW, R. (1956) “A Contribution to the Theory of Economic Growth”, *Quarterly Journal of Economics* 70(1), 65-94.
- SOLS LUCIA, J. (2014) “Técnica”, en SOLS LUCIA, J. (ed.) *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in veritate*. Sal Terrae. Presencia Social. Santander. Cap. 13, 393-410.
- SOLS LUCIA, J. (2014b) “Ecología”, en SOLS LUCIA, J. (ed.) *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in veritate*. Sal Terrae. Presencia Social. Santander. Cap. 12, 371-392.
- SOUTO, J. (1995) *Iniciación a la Doctrina Social de la Iglesia*. San Pablo. Madrid.
- STANLEY, T. D. (2001) “Wheat from Chaff: Meta-analysis as Quantitative Literature Review”, *The Journal of Economic Perspectives* 15(3), 131-150.
- STEGEMANN, E.W. & STEGEMANN, W. (2001) *Historia social del cristianismo primitivo*. Verbo Divino. Estella.
- STEIL, B. (2016) *La batalla de Bretton Woods. John Maynard Keynes, Harry Dexter White y cómo se fraguó un nuevo orden mundial*. Deusto. Barcelona.
- STEIMBERG, F. (2006) “Comercio y Crecimiento”, en OLIVIÉ, I. y SORROZA, A. (coords.) *Más allá de la ayuda. Coherencia de políticas económicas para el desarrollo*, Real Instituto Elcano y Ariel. Madrid. Cap.1, 47-92.
- STEWART, F. (2000) “Income Distribution and Development”, *QEH Working Paper Series N°37, Oxford University*. Oxford.
- STEWART, F. (2002) “Horizontal inequality: A Neglected Dimension of Development”, *UNU-WIDER Annual Lecture 2001*. Helsinki.
- STEWART, F. (ed.) (1996) *Basic Needs, Capabilities and Human Development*. Oxford University Press. Oxford.
- STEWART, F., G. BROWN AND L. MANCINI (2005) “Why Horizontal Inequalities Matter: Some Implications for Measurement”, *CRISE Working Paper 19*. Oxford.
- STIGLER, G.J. (1946) “The Economics of Minimum Wage Legislation”, *American Economic Review* 36 (3), 358-365.
- STIGLITZ, J. (2012) *The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers Our Future*. W.W. Norton & Co. New York.
- STIGLITZ, J. (2014) “Leaders and Followers: Perspectives on the Nordic Model and the Economics of Innovation”, *NBER Working paper 20493*. Cambridge.
- STOREY, A. (1997) “Non Neutral Humanitarianism: NGOs and the Rwanda Crisis”, *Development in Practice* 7 (4), 384-394.

- STRANGE, S. (1988) *States and Markets*. Pinter Publishers. London.
- STRANGE, S. (2001) *La retirada del Estado. La difusión del poder en la economía global*. Icaria-Intermón Oxfam. Barcelona.
- STRANGE, S. (2012) "¿Qué Teoría? La Teoría en Mad Money" *Relaciones Internacionales* 21, 125-144.
- SUMNER, A., & TRIBE, M. (2008) "Development Studies and Cross-disciplinarity: Research at the Social Science–physical Science Interface", *Journal of International Development* 20(6), 751-767.
- SUNDARARAJAN, A. (2017) *The Sharing Economy, the End of Employment and the Rise of Crowd-based Capitalism*. MIT Press. Cambridge.
- SWAN, T. (1956) "Economic Growth and Capital Accumulation", *Economic Record* 32 (2), 334-361.
- SWEEZY, P. (1942) *La teoría del desarrollo capitalista*. Fondo de Cultura Económica. México.
- TAIBO, C. (2009) *En defensa del decrecimiento: Sobre capitalismo, crisis y barbarie*. Los Libros de La Catarata. Madrid.
- TATAY, J. (2015) "De la 'cuestión social' a la cuestión 'socio-ambiental', Implicaciones de *Laudato si'* para la DSI", en SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. (ed.) *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres. Laudato si' desde la teología y con la ciencia*. Sal Terrae. Santander. Cap. 8, 169-184.
- 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), 351-367.
- TEZANOS, S. (2008) *Cooperación para el desarrollo. Asignación geográfica de la ayuda española*. Biblioteca Nueva. Madrid.
- TEZANOS, S. (2010) "Ayuda y Crecimiento: una relación en disputa", *Revista de Economía Mundial* 26, 237-259.
- TEZANOS, S. (2015) "Geographical Allocation of Aid. Lessons from Political Economy", in ARVIN, M. Y LEW, B., *Handbook on the Economics of Foreign Aid*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham. Chap. 7, 90-108,
- TEZANOS, S. (coord.) (2013) "Desarrollo humano, pobreza y desigualdades", *Manuales sobre cooperación y desarrollo*. Cátedra de Cooperación Internacional y con Iberoamérica. Universidad de Cantabria. Santander.
- THEISSEN, G. & MERZ, A. (1999) *El Jesús Histórico*. Sígueme. Salamanca.
- TIEMSTRA, J.P. (1994) "What Could Christian Economists Do? Doing Economics, but Differently", *Bulletin of the Association of Christian Economics USA*, 23 (spring), 3-8.
- TIEMSTRA, J.P. (ed.) (1990) *Reforming Economics. Calvinist Studies in Method and Institutions*. Mellen, Lewiston, NY.
- TOMALIN, E. (ed.) (2015) *The Routledge Handbook of Religions and Global Development*. Routledge. London.
- TOOZE, R. (2000a) "Susan Strange, Academic International Relations and the Study of International Political Economy" *New Political Economy* 5, 280–321.
- TOOZE, R., (2000b) "Ideology, Knowledge and Power in International Relations and International Political Economy" in LAWTON, T.C., ROSENAU, J.N., VERDUN, A. (2000) *Strange Power: Shaping the parameters of international relations and international political economy*. Ashgate Pub Ltd. New York. 175-194
- TORNOS, A. (1977) "Utopía o escatología marxista", *Diálogo Ecuménico* 12(43), 23-34.
- TORNOS, A. (1989) *Escatología*. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

- TORNOS, A. (1993) “Cuestiones de escatología. El documento de la Comisión Teológica Internacional”, *Miscelánea Comillas* 51, 3-15.
- TORNOS, A. (2001) *Inculturación. Teología y método*. Universidad Pontificia de Comillas y Desclée de Brouwer. Madrid y Bilbao.
- TORTOSA, J.M. (2008) “Maldesarrollo inestable: un diagnóstico”, *Actual Marx/Intervenciones* 7, 121-138.
- TRACY, D. (1981) *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. Crossroad. New York.
- TRAN, V. T. (2013) “The Middle-Income Trap: Issues for Members of the Association of Southeast Asian Nations”, *ADB Working Paper Series* 421. Tokyo.
- TRIGO, T. (ed.) (2016) *Cuidar la creación. Estudios sobre la encíclica Laudato si’*. Eunsa. Pamplona.
- UL HAQ, H. (1995) *Reflections on Human Development*. Oxford University Press. New York.
- UNCETA, K. (2009) “Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones”. *Carta Latinoamericana* 7.
- UNCETA, K. (2014) *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir: Debates e interrogantes*. AbyaYala. Quito.
- UNDP (2013) *Humanity Divided: Confronting Inequality in Developing Countries*. United Nations Development Program. New York.
- UNESCO (2013) *Inequalities in Education*. World Inequality Database on Education (WIDE). Education for All Global Monitoring Report. UNESCO. New York.
- UNITED NATIONS GLOBAL COMPACT (2013) “Sustainability and the United Nations Post-2015 Development Agenda”. Report to the United Nations Secretary-General, United Nations, New York.
- UNU-WIDER (2014) “Aid in a Post-2015 World”, UNU-WIDER summary and overview, 27-May. Research and Communication on Foreign Aid (ReCom). Helsinki.
- UTTING, P; N. van DIJK & M.A. MATHEÏ (2014) “Social and Solidarity Economy. Is There a New Economy in the Making?”, *UNRISD Occasional Paper* 10. New York.
- UZEDA, V.A. (2009) “Suma Qamaña. Visiones indígenas y desarrollo”, *Traspatios, CISO, UMSS, Cochabamba* 1, 33-51.
- VAN TIL, K.A. (2010) “Poverty and Morality in Christianity”, in GALSTON, W.A. & HOFFENBERG, P.H. (eds.) *Poverty and Morality. Religious and Secular Perspectives*. Cambridge University Press. New York. Chap. 4, 62-82.
- VANHOYE, A. (2014) *Carta a los hebreos*. BAC. Madrid.
- VANHOYE, A. (2016) *Cristo, pontífice misericordioso. El sacerdocio en la carta a los hebreos*. Centre de Pastoral Litúrgica. Barcelona.
- VARA, O. (2012) “Sobre la posibilidad de una teoría económica “ética” consecuente con la Doctrina Social de la Iglesia”, *Revista Empresa y Humanismo* XV (2), 129-153.
- VARELA, F. (2016) ¿Cómo avanzar hacia una nueva economía? Introduciendo nuevas bases en favor de la sociedad. NewWaysSustainability.org.
- VARELA ALARIÑO, G. (2016) “Evangelii Gaudium creationis” o el nacimiento de la ecoética teológica”, en GALINDO, A. (coord.) *Loado seas mi Señor y ecología integral : comentarios a la encíclica Laudato si’ del Papa Francisco*. Ensayos de Teología. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. 93-108.
- VATTIMO, G; J.M. MARDONES, I. URDANIBIA, M. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M. MAFFESOLI, F. SAVATER, J. BERIAIN & P. LANCEROS (1990) *En torno a la postmodernidad*. Antropos. Barcelona.

- VATTIMO, G. (2012) *Dios: la posibilidad buena: un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*. Herder. Barcelona.
- VER BEEK, K.A. (2000) "Spirituality: A Development Taboo", *Development in Practice* 10(1), 31-43.
- VERDES-MONTENEGRO, F.J. (2013) "La teoría del poder estructural y la securitización: una propuesta teórica para el estudio de las transformaciones del poder y la seguridad", comunicación en el *XI Congreso Español de Ciencia Política*, Asociación Española de Ciencia Política. Sevilla.
- VERNON, R. (1966) "International Investment and International Trade in the Product Cycle", *Quarterly Journal of Economics* 80, 190-207.
- VIDAL, M. (1984) *Ética civil y sociedad democrática*. Desclée de Brouwer. Bilbao.
- VIDAL, M. (2010) "El problema de una ética universal. A propósito del paradigma propuesto por la Comisión Teológica Internacional (2009)", *Moralia* 33, 365-383.
- VILLAGRÁN, G. (2011) "La relación religión-sociedad en Rawls. Una comparación con la doctrina del Concilio Vaticano II", *Revista de Fomento Social* 66, 647-681.
- VILLAGRÁN, G. (2012) "Teología pública: una propuesta para hablar teológicamente de temas sociales a la sociedad pluralista española", *Revista de Fomento Social* 67, 635-665.
- VILLAGRÁN, G. (2014a) "¿Utopía o Leviatán? El papel del estado en el magisterio social y en el pensamiento liberal", *Revista de Fomento Social* 69, 169-189.
- VILLAGRÁN, G. (2014b) "Las bases de una ética pública para España en el siglo XXI. Una mirada desde la tradición católica", *Estudios Eclesiásticos* 89(350), 471-498.
- VILLAGRÁN, G. (2015) "La política en la Doctrina Social de la Iglesia", *Proyección* 259, 405-421.
- VILLAGRÁN, G. (2016a) "Independencia. [LS 67, 108, 110]. Un solo mundo, un proyecto común", *Revista de Fomento Social* 71, 183-186.
- VILLAGRÁN, G. (2016b) "Filosofías para una teología pública", *Pensamiento* 72(271), 395-410.
- VILLAGRÁN, G. (2016c) "La lógica del don en economía. La aportación del magisterio social de la Iglesia", *Proyección* 262, 335-346.
- VINER, J. (1950) *The Custom Union Issue*. Carnegie Endowment for International Peace. New York.
- VIOLA, A. (2014) "Discursos "pachamamistas" versus políticas desarrollistas: el debate sobre el *sumak kawsay* en los Andes", *Íconos* 48, 55-72.
- VON RAD, G. (1977) *El libro del Génesis*. Sígueme. Salamanca.
- WALZER, M. (1983) *Spheres of Justice*. Basic Books. New York.
- WEBER, M. (1904-1905) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Allen & Unwin. London.
- WEBER, M. (1984) *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México.
- WEBSTER, K. (2016) *The Circular Economy: A Wealth of Flows*. Ellen MacArthur Foundation Publishing. Cowes.
- WHATELY, R. (1832) *Introductory Lectures on Political Economy*. J.W. Parker. London.
- WHITE, L. (1967) "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science* 155(10), 1203-1207.
- WILLIAMSON, J. (1990) "What Washington Means by Policy Reform", in WILLIAMSON, J. (ed.) *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?* Institute for International Economics. Washington.
- WILLIAMSON, J.G. y HADASS, Y. (2002) "Terms of Trade Shocks and Economic Performance 1870-1940: Prebisch and Singer Revisited", *NBER Working Paper* 8188. Cambridge.



- WINTERS, A.; N. McCULLOCH & K. McKAY (2004) "Trade Liberalization and Poverty: The Evidence So Far", *Journal of Economic Literature XLII (March)*, 72–115
- WORLD BANK & ISLAMIC DEVELOPMENT BANK GROUP (2016) *Islamic Finance: A Catalyst for Shared Prosperity? Global Report on Islamic Finance*. The World Bank. Washington.
- WORLD BANK (1993) *The East Asian Miracle*. The World Bank Group. Washington.
- WORLD BANK (2005) *World Development Report 2006. Equity and Development*. Oxford University Press. Washington.
- WORLD BANK (2010) *World Development Report 2010. Development and Climate Change*. Oxford University Press. Washington.
- WORLD BANK (2011) *World Development Report 2011: Conflict, Security and Development*. Oxford University Press. Washington.
- WORLD BANK (2015) *World Development Report 2015. Mind, Society, and Behavior*. Oxford University Press. Washington.
- ZAHER, T.S., & HASSAN, M.K. (2001) "A Comparative Literature Survey of Islamic Finance and Banking." *Financial Markets, Institutions & Instruments 10 (4)*, 155-199.
- ZAMAGNI, S. (2014) *Por una economía del bien común*. Ciudad Nueva. Madrid.
- ZANOTELLI, A. (2015) "Los pueblos empobrecidos y la ecología", en BOFF, L. et al. *Cuidar la madre tierra. Comentario a la encíclica Laudato si'*, San Pablo, Madrid. 19-29.
- ZOHAR, N. (2010) "Jewish Perspectives on Poverty", in GALSTON, W.A. & HOFFENBERG, P.H. (eds.) *Poverty and Morality. Religious and Secular Perspectives*. Cambridge University Press. New York. Chap. 10, 204-219.

Anexo 1. Escuelas de desarrollo identificadas por Hidalgo (2011a).

	ESCUELA DE LA MODERNIZACIÓN	ESCUELA ESTRUCTURALISTA	ESCUELA NEOMARXISTA	ESCUELA NEOLIBERAL	ESCUELA NEOINSTITUCIONALISTA	ESCUELA ISLAMISTA	ESCUELA ALTERNATIVA
CONCEPCIÓN DEL DESARROLLO	Proceso de transformación de sociedades tradicionales en modernas por imitación del camino seguido por países industrializados (modernización)	Proceso de expansión continua del número de sectores que utilizan nuevas tecnologías, cambio en la composición de la producción <i>y aumento de la competitividad y la equidad</i>	Proceso continuo de reinversión nacional del excedente económico de forma que aumenta la renta para su posterior distribución	Proceso de crecimiento sostenido de la economía cuyos beneficios se reparten por la sociedad por medio de la distribución de la renta emanada del mercado	Proceso de adaptación institucional a las innovaciones para garantizar el crecimiento económico	Proceso de renacimiento de la sociedad islámica por recuperación del esplendor de la primera época califal	Proceso multidimensional de satisfacción efectiva de las necesidades básicas de los individuos
CONCEPCIÓN DEL SUBDESARROLLO	Situación de atraso relativo en el camino de la modernización	Situación de estancamiento con dualidad tecnológica sectorial <i>y bajos niveles de competitividad y equidad</i>	Situación de estancamiento en niveles de baja renta por el imperialismo colonial y neocolonial	Situación de estancamiento por el inadecuado funcionamiento del mercado distorsionado por la intervención del Estado	Situación de estancamiento por la inadecuación de las instituciones frente a las innovaciones	Decadencia de la sociedad islámica por alejamiento del Corán	Situación de privación de la satisfacción efectiva de las necesidades básicas de los individuos
VARIABLE CLAVE DEL DESARROLLO	Formación bruta de capital (inversión)	Transformación de las estructuras económicas duales de los países subdesarrollados por medio de la incorporación de nuevas tecnologías	Reinversión nacional del excedente económico	Libre competencia entre oferentes y demandantes en los diferentes mercados	Instituciones adecuadas	Islam como forma de ordenamiento político, económico y social, además de religión	Satisfacción efectiva de las necesidades básicas de los individuos

ESTRATEGIA POLÍTICA PARA EL DESARROLLO	Planificación estatal indicativa de la economía	Intervención estatal en la economía por medio de la planificación <i>o la concertación</i>	Revolución nacional popular que desplace del poder a las burguesías y planificación estatal imperativa de la economía	Liberalización de las economías nacionales por medio de la reducción de la intervención estatal	Reforma del marco regulatorio institucional	Control del poder para implantar el Estado islámico	Provisión de bienes y servicios e incremento de las capacidades de los individuos para hacer un uso efectivo de ellos
PROCESO DE DESARROLLO	Industrialización	Industrialización por sustitución de importaciones <i>o promoción de exportaciones no tradicionales</i>	Industrialización por inversión estatal en los sectores estratégicos para el desarrollo	Libre funcionamiento del mercado que asigna eficientemente los recursos y genera un aumento del bienestar económico colectivo	Funcionamiento regulado del mercado para que asigne eficientemente los recursos y genere un aumento del bienestar económico colectivo	Islamización del Estado y reunificación de los musulmanes bajo un califato	Aumento de las capacidades de los individuos para la satisfacción de sus necesidades básicas a C/P y L/P
FINANCIACIÓN DEL DESARROLLO	Canalización estatal del ahorro externo hacia sectores industriales estratégicos	Canalización estatal de impuestos sobre el comercio exterior <i>o privada de los beneficios de las actividades exportadoras</i> hacia los sectores industriales estratégicos	Canalización estatal de una gran parte del excedente económico generado por el sector público hacia sectores industriales estratégicos	Canalización por el mercado financiero del ahorro privado hacia las oportunidades de inversión detectadas por las empresas privadas	Canalización por el mercado financiero regulado del ahorro privado hacia las oportunidades de inversión detectadas por las empresas privadas	Canalización de los impuestos islámicos hacia la reducción de la pobreza y nacionalización de recursos naturales y servicios públicos	Canalización estatal y por los agentes de la cooperación internacional de los recursos disponibles hacia la satisfacción efectiva de las necesidades básicas de los individuos

TESIS DEL BENEFICIO MUTUO DE LAS RELACIONES ECONÓMICAS INTERNACIONALES	Acepta la existencia de beneficio mutuo	Rechaza la existencia de beneficio mutuo, <i>salvo que las economías de los países subdesarrollados sean competitivas</i>	Rechaza la existencia de beneficio mutuo, por la explotación de los países subdesarrollados por los desarrollados	Acepta la existencia de beneficio mutuo	Condiciona la existencia de beneficio mutuo a aplicación de instituciones adecuadas	Condiciona la existencia de beneficio mutuo a la aplicación de la ley islámica en las relaciones económicas internacionales	Condiciona la existencia de beneficio mutuo a la modificación del orden económico internacional
TESIS DE LA MONOECONOMÍA	Rechaza la monoeconomía convencional	Rechaza la monoeconomía convencional	Acepta la monoeconomía marxista	Acepta la monoeconomía convencional	Rechaza la monoeconomía convencional	Acepta la monoeconomía islámica	Acepta la monoeconomía convencional
RELACIÓN ENTRE VARIABLES ECONÓMICAS Y NO ECONÓMICAS	VARIABLES económicas determinan variables políticas y sociales	VARIABLES económicas determinan variables políticas y sociales	VARIABLES económicas determinan variables políticas y sociales	VARIABLES económicas determinan variables políticas y sociales	VARIABLES políticas y culturales determinan variables económicas y sociales	VARIABLES político-religiosas determinan variables económicas y sociales	VARIABLES económicas, políticas, sociales, culturales y ambientales se influyen unas a otras

Notas: El texto en cursiva de las características de la escuela estructuralista se corresponde con aportaciones neoestructuralistas a partir de los años noventa. El orden asignado a las escuelas no sigue ningún criterio de clasificación más que en el caso de la escuela de la modernización, que colocamos la primera por haberse extinguido.

Fuente: Hidalgo (2011a).

Anexo 2. La aceptación o rechazo de la mono-economía y del beneficio mutuo.

		<b>TESIS DEL BENEFICIO MUTUO</b>		
		<i>ACEPTA LA EXISTENCIA DE BENEFICIO MUTUO</i>	<i>CONDICIONA LA EXISTENCIA DE BENEFICIO MUTUO</i>	<i>RECHAZA LA EXISTENCIA DE BENEFICIO MUTUO</i>
<b>TESIS DE LA MONOECONOMÍA</b>	<i>ACEPTA LA MONOECONOMÍA CONVENCIONAL</i>	Escuela Neoliberal	Escuela Alternativa	
	<i>ACEPTA UNA MONOECONOMÍA NO CONVENCIONAL</i>		Escuela Islamista	Escuela Neomarxista
	<i>RECHAZA LA MONOECONOMÍA CONVENCIONAL</i>	Escuela de la Modernización	Escuela Neoinstitucionalista	Escuela Estructuralista

Fuente: Hidalgo (2011a).

Anexo 3. Comparativa de necesidades humanas en enfoques de desarrollo humano.

Enfoque de capacidades Nussbaum)	Enfoque de valores prudenciales (Griffin)	Enfoque de bienes básicos (Finnis)	Enfoque de necesidades básicas (Doyal & Gough)
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Vida larga</li> <li>2. Salud corporal (incluida la reproductiva)</li> <li>3. Integridad corporal (podr desplazarse)</li> <li>4. Sentidos, imaginación y pensamientos (educación)</li> <li>5. Emociones (relaciones y vínculos interpersonales)</li> <li>6. Razón práctica (tener una concepción del bien)</li> <li>7. Afiliación (vivir con y para otros; base social de auto-respeto basados en la dignidad humana)</li> <li>8. Otras especies (vivir en relación armónica con plantas y animales)</li> <li>9. Jugar (reir y recrearse)</li> <li>10. Control sobre el propio entorno: político y material.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Talentos, logros</li> <li>2. Existencia humana (autonomía, libertad, capacidades básicas, provisión de bienes materiales mínimos, verse libre del dolor...)</li> <li>3. Entendimiento</li> <li>4. Disfrutar, gozar</li> <li>5. Relaciones personales profundas</li> </ol> <p>Nota: el 1 y 4 son valores-arquetípicos (<i>value-types</i>); el resto tomadores de valores (<i>value-tokens</i>).</p> <p>Qizilbash añade a estos:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Nivel mínimo de salud, nutrición, vestido, sanamiento, descanso y seguridad.</li> <li>2. Capacidades mentales y físicas y alfabetismo</li> <li>3. Auto-respeto y aspiraciones personales: autonomía, libertad, entender, jugar, lograr...)</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Vida</li> <li>2. Conocimiento</li> <li>3. Juego</li> <li>4. Experiencia estética</li> <li>5. Sociabilidad</li> <li>6. Razonamiento práctico (moral)</li> <li>7. Religión</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Salud física</li> <li>2. Autonomía</li> <li>3. Necesidades intermedias: agua y alimento, vivienda, entorno de trabajo, salud)</li> <li>4. Libertad como precondition para la satisfacción de cualquiera de las necesidades</li> </ol>

Fuente: Elaboración propia a partir de Qizilbash (2002).

#### Anexo 4. Comparación entre las principales cosmovisiones políticas y la DSI.

	DSI	LIBERALISMO	COMUNISMO	ANARQUISMO	SOCIALISMO
Idea de persona	Imagen y semejanza de Dios.	Individuo libre que actúa bajo ausencia de coacción buscando medios alternativos para satisfacer sus fines (utilidad) <sup>237</sup> .	Trabajador (obrero, campesino) privado del fruto de su trabajo, miembro de una clase social, que lucha por instaurar la dictadura del proletariado mediante la colectivización de los medios de producción.	Individuos que ejercen un poder directo sobre sí mismos y sus vidas.	En su versión utópica (Owen por ejemplo) es un individuo bueno por naturaleza, capaz de hacer trabajo comunitario, cooperativo y colaborativo (en Kibutz, por ejemplo).
Papel del Estado	A favor de la intervención garantizando el bien común como misión propia (RN23) y respuesta al edo. mínimo liberal <sup>238</sup> . Uno de la tríada mercado-Estado-sociedad. civil.	Mínima dimensión para garantizar la propiedad privada, seguridad, defensa y cumplimiento de los contratos.	Protagonista. Propietario de los Medios de Producción. Satisfactor de todas las necesidades del individuo.	Ninguno. Debe desaparecer. El orden es fruto de las libertades pactadas por los individuos. La gente puede asociarse libremente y cooperar voluntariamente para satisfacer las necesidades de todos y cada uno de los asociados, sin autoridad impuesta ni jerarquías. Así	Garante de una justicia (sobre todo de oportunidades) y de un bienestar para todos.

<sup>237</sup> “El objeto de este ensayo es el de proclamar un principio muy sencillo encaminado a regir de modo absoluto la conducta de la sociedad en relación con el individuo, en todo aquello que suponga imposición o control, bien se aplique la fuerza física, en forma de penas legales, o la coacción moral de la opinión pública. Tal principio es el siguiente: el único objeto que autoriza a los hombres, individual o colectivamente, a turbar la libertad de acción de cualquiera de sus semejantes, es la propia defensa; la única razón legítima para usar de la fuerza contra un miembro de una comunidad civilizada es la de impedirle perjudicar a otros; pero el bien de este individuo, sea físico, sea moral, no es razón suficiente. Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o a abstenerse de hacerlo, porque de esa actuación o abstención haya de derivarse un bien para él, porque ello le ha de hacer más dichoso, o porque, en opinión de los demás, hacerlo sea prudente o justo. Estas son buenas razones para discutir con él, para convencerle o para suplicarle, pero no para obligarle a causarle daño alguno si obra de modo diferente a nuestros deseos. Para que esta coacción fuese justificable, sería necesario que la conducta de este hombre tuviese por objeto el perjuicio de otro. *Para aquello que no le atañe más que a él, su independencia es, de hecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano*” (la cursiva es nuestra). Mill, J. S., *Sobre la libertad*. Orbis, Barcelona 1984, p. 32.

<sup>238</sup> Recordando QA25 “que de la ordenación y administración misma del Estado brote espontáneamente la prosperidad, tanto de la sociedad como de los individuos” (RN26) bajo el pº de subsidiariedad no debe imponer una ideología (QA25), como respuesta a los totalitarismos de los '30 ya que el “hombre es anterior al Estado” (QA 49 y RN6); activo para evitar el desempleo y vigilar la justicia y equidad en los contratos de trabajo (MM21) pues “las iniciativas personales y los afanes de imitar no son suficientes para asegurar el desarrollo” y el Estado debe fijar los objetivos, metas y medios y estimular la actuación de todos, pero sin ahogar las iniciativas particulares y los cuerpos intermedios” (PP33); en línea con el keynesianismo (PP); pero no debe anular la iniciativa ni a los cuerpos intermedios (LE14); debe asegurar la participación ciudadana (SRS 44) y corregirse los peligros de un “Edo. asistencial” (CA48); ya en contexto de globalización, son necesarias las iniciativas particulares más allá de todo programa estatal (DCE 28) ya si no el Edo. “se convierte en definitiva en una instancia burocrática que no puede asegurar lo más esencial...: una entrañable atención personal” (DCE 28); es necesario renovar su papel y su poder para incluir mayor atención y participación en la res pública por parte de los ciudadanos” (CV 24) en una sociedad con tres actores: Estado-mercado-sociedad civil. Solidaridad y subsidiariedad deben ir de la mano (CV) para evitar el asistencialismo paternalista” (CV 57).

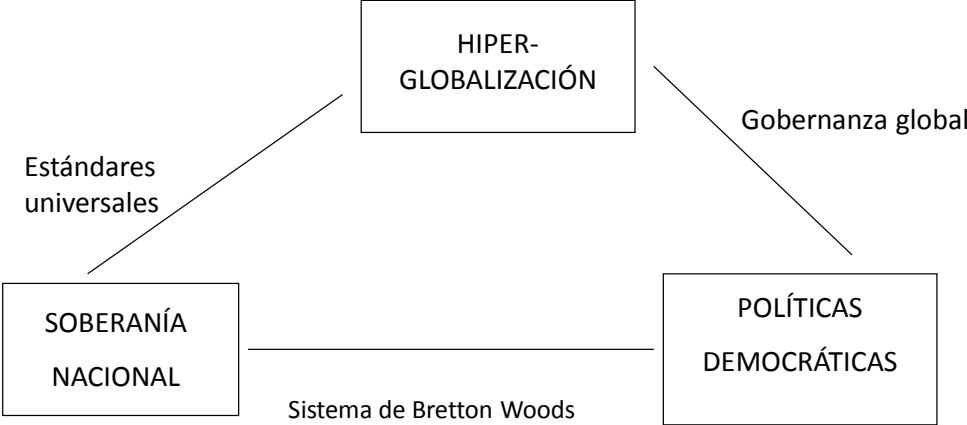
	DSI	LIBERALISMO	COMUNISMO	ANARQUISMO	SOCIALISMO
				se evita el caos, diferente de la anarquía (hay orden pero sin gobierno).	
Propiedad	Privada fruto del trabajo y necesidad de previsión del obrero.	Privada para poder realizar intercambios e incentivar la producción competitiva.	Colectiva de los medios de producción; privada sobre los bienes de consumo.	Abolida. "La propiedad es un robo" (Proudhon)	No es derecho natural, sino hecho histórico.
Organización social	Constitución "orgánica" basada en la subsidiariedad. Importancia de la familia y los cuerpos intermedios. En León XIII no es suficiente la conciencia y debe existir Estado. Admite jerarquía.	Estado mínimo para garantizar las libertades. Libertad de elegir por parte de los individuos. Orden espontáneo del proceso de mercado.	Estado colectivista para garantizar que nadie pasa necesidad y procurar la igualdad de oportunidades.	Abolición del Estado y todo orden social pues las decisiones deben tomarse por todos de forma asamblearia. Cualquiera que niegue la autoridad y luche contra ella es un anarquista (Fauré). Antijerárquica y antiestatal.	Estado intervencionista para procurar la igualdad de oportunidades y corregir los defectos e insuficiencias del mercado.
Instituciones económicas	Al servicio de la dignidad de la persona y del bien común. Inclusión de bienes relacionales, reciprocidad, gratuidad.	Dinámica económica de satisfacción de necesidades. Maximizar la utilidad del consumidor y los beneficios del productor. Respetar y garantizar judicialmente los contratos libremente acordados, en ausencia de coacción.	Colectivización de los medios de producción. Planificación central de todas las actividades económicas. Supresión del mercado.	Eliminar toda restricción al intercambio voluntario y libre.	Mercados pero fuertemente regulados, especialmente en los bienes y servicios públicos, regionales y globales. Corregir los fallos del mercado.
Instituciones políticas	"Otras Naciones necesitan reformar algunas estructuras y, en particular, sus instituciones políticas, para sustituir regímenes corrompidos, dictatoriales o autoritarios, por otros democráticos y participativos". (SRS44)	Supresión de estructuras para aproximarse lo más posible a la naturaleza humana libre. El propio interés garantiza el bienestar común.	En la III Internacional, las instituciones jerárquicas son legítimas e imprescindibles (Estado, sindicatos) protagonizadas y conducidas por la clase obrera y campesina.	Supresión de las estructuras políticas y mínimo Estado. Micro-estructuras para gestionar la libertad de forma asamblearia.	Estructuras de carácter procedimental, provisionales.
Bien común o individual	Bien común: 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). Es la dimensión social y comunitaria del bien moral.	Perseguir el bien individual proporcionará el común mediante una "mano invisible". Perseguir el interés individual mediante la libre competencia conduce a una división del trabajo que maximiza la productividad (aunque genere	El Estado, formado sólo por el Partido Comunista, es el único garante del bien común. Lo impone sobre sus ciudadanos.	Bien individual. Lo que surja de la organización sin gobierno ni jerarquías.	La regulación de los mercados y el sistema fiscal progresivo, conduce a un mix de libertad-igualdad con garantía de derechos sociales que asegurarán unas condiciones mínimas de vida a todos.



	DSI	LIBERALISMO	COMUNISMO	ANARQUISMO	SOCIALISMO
	El Estado debe promoverlo pero no definirlo ni imponerlo.	ganadores y perdedores).			
Ideal de sociedad	Primeras comunidades cristianas unidas y sin que nadie pase necesidad (Hch 4, 32-35). "Ciudad de Dios" de S. Agustín. Reducciones jesuíticas del Paraguay.	Individuos iguales que bajo la libertad y el intercambio pueden crear riqueza. Basta con "paz, impuestos moderados y una tolerable administración de justicia" (A. Smith <i>Essays on Philosophical Subjects</i> 322).	Comuna marxista: formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento. Obreros o representantes reconocidos de la clase obrera. La Comuna no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo.	"Sin amo ni soberano" (Proudhon). Comuna de París (marzo-mayo 1871); autogestión de las fábricas abandonadas por sus dueños, la creación de guarderías para los hijos de las obreras, la laicidad del Estado, la obligación de las iglesias de acoger las asambleas de vecinos y de sumarse a las labores sociales, la remisión de los alquileres impagados y la abolición de los intereses de las deudas.	Owen (granjas cooperativas), Saint-Simon (comunidades para eliminar guerra y pobreza), Fourier (Falansterios) y otros del socialismo utópico.
Subsidiariedad	"Sigue en pie en la filosofía social un gravísimo principio, inamovible e inmutable: así como no es lícito quitar a los individuos y traspasar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e iniciativa, así tampoco es justo, porque daña y perturba gravemente el recto orden social, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden realizar y ofrecer por sí mismas, y atribuirlo a una comunidad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, en virtud de su propia naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero nunca destruirlos ni absorberlos" (QA79)	Sólo debe existir el mercado libre pero admite la subsidiariedad para los bienes públicos puros.	No se contempla. El Estado garantiza el bienestar de la comunidad.	No tiene sentido.	Necesario para poder corregir la eficiencia del Estado con la igualdad y justicia social. Entendido como un "federalismo".

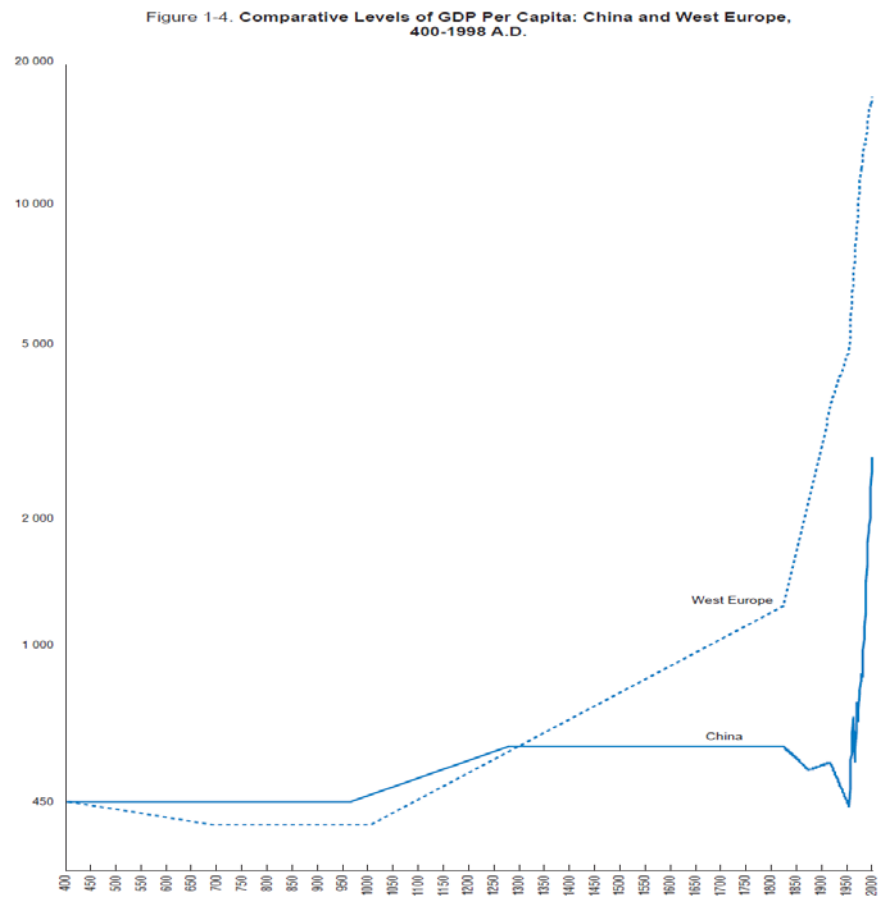
Fuente: elaboración propia.

Anexo 5. El trilema de la gobernanza en la globalización de Rodrik.



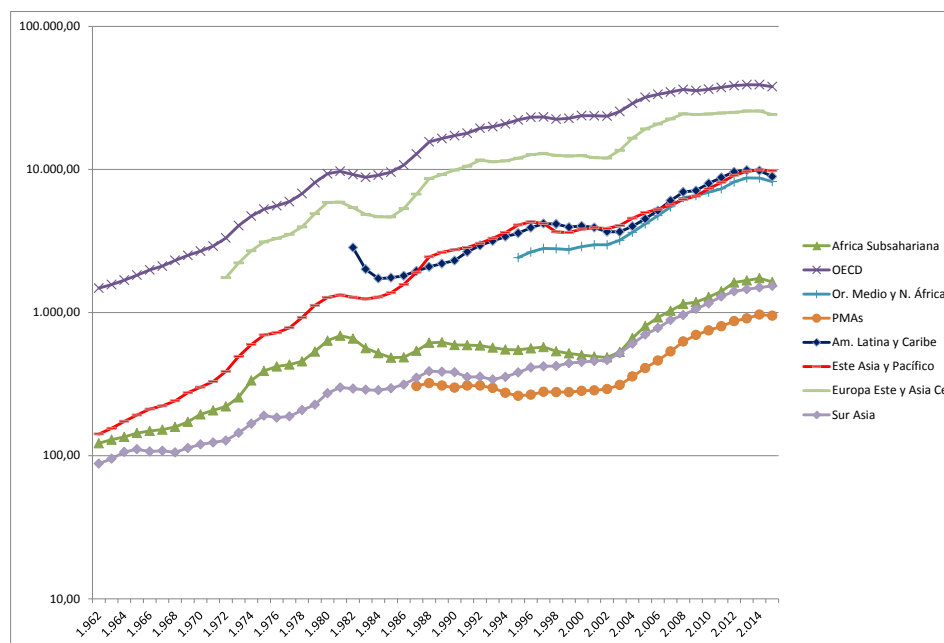
Fuente: elaboración propia basado en Rodrik (2011).

Anexo 6. Evolución del PIB por habitante de Europa Occidental y China entre 400-1998 d.C.



Nota: la escala del eje izquierdo es logarítmica, es decir, cada tramo duplica el anterior, para reflejar mejor el crecimiento exponencial. Fuente: Maddison (2001:42).

## Anexo 7. Evolución de la Renta por habitante: 1962-2015.



Fuente: Banco Mundial (2017). World Development Indicators.

Tasas de crecimiento promedio acumulativo anual (según años con datos disponibles) de cada región:

Este Asia y Pacífico	8,32%
Or. Medio y N. África	6,31%
OECD	6,30%
Europa Este y Asia Central	6,29%
<b>Mundo</b>	<b>5,92%</b>
Sur Asia	5,54%
Africa Subsahariana	5,02%
PMAs	4,13%
Am. Latina y Caribe	3,53%

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del Banco Mundial (2017).

ANEXO 8. ESCUELAS DE DESARROLLO Y SUS PRINCIPALES AUTORES.

<b>modernización</b>	<b>neoclásicos</b>	<b>estructuralista</b>	<b>dependencia</b>			
<i>neokeynesianos</i>	<i>liberales</i>		<i>reformista</i>	<i>no marxista</i>	<i>marxista</i>	<i>neomarxista</i>
Gerschenkron	Bauer	Prebisch	Pinto	Hinkelammer	Quijano	Warren
Hirschman	Clark	Furtado			Braun	Baran
Leibenstein	Haberler		Sunkel			Sweezy
Lewis	Harberger		Paz			Gunder Frank
Mahalanobis	Johnson					Samir Amin
Mandelbaum	Mynt	<b>neoestructuralista</b>	Tavares			T.dos Santos
Nurkse	Solow	Lustig (1988)	Ferrer			<b>Sistema-mundo</b>
Perroux	Staley	CEPAL (1988)		Cardoso		Wallerstein
Rosenstein-Rodan	Schultz	French-Davis		Faleto		Arrighi
Rostow	Viner	<b>nueva ec. Estructural</b>				
Scitovsky		Lin (2010)				
Singer		<b>nuevo desarrollismo</b>				
Tinbergen		Bresser-Pereira				
		<b>social-desarrollismo</b>				
<b>alternativas</b>			<b>neoinstitucionalistas</b>	<b>islamistas</b>		
<i>Dilo. Humano</i>	<i>decrecimiento</i>	<i>Buen vivir</i>	Ayres	Bennabi		
<i>capacidades</i>	Latouche	Acosta	Myrdal	Mududi		
ul Haq	Taibo	Gudynas	Williamson	Qutb		
Sen	Escobar		North			
Seers			Wallis			
Jolly			Weingast			
Stewart			Acemoglu			
Alkire			Robinson			
Nussbaum			Przeworski			
			Chang			

Notas: Hidalgo utiliza dos subcriterios de catalogación de las escuelas: las que aceptan la mono-economía convencional (neoliberal y alternativa), mono-economía no convencional (islamista y neomarxista) y las que rechazan una mono-economía (modernización, neoinstitucionalista y estructuralista). El segundo criterio es la aceptación de un beneficio mutuo en proceso de desarrollo. Lo aceptan la escuela neoliberal y la de la modernización, lo rechazan la neomarexista y estructuralista y lo aceptan de manera condicionada la islamista, la alternativa y la neoinstitucionalista. Sunkel y Paz son a la vez estructuralistas y dependentistas reformistas. Cardoso y Faleto son clasificados como reformistas o como no marxistas. Cardoso es autor del modelo “desarrollo dependiente asociado” y lo impulso cuando fue presidente de Brasil (1995-2002) queriendo integrar al sector privado, pero eliminando los privilegios de algunas elites que controlan ciertos sectores (privatizaciones); el impulso del sector público en infraestructuras y la admisión de empresas multinacionales que impulsen la producción y exportación de bienes de consumo duraderos. CEPAL (1988) hace referencia a tres trabajos publicados en la Revista de la CEPAL por O. Rosales; S. Bitar y R. French-Davis.

Fuente: elaboración propia a partir de Hidalgo (2011), Unceta (2014), Braña (2016).