

## ESTUDIOS

---

### Entre lo sagrado y profano: el Desarrollo Humano Integral<sup>1</sup>

Rainer Gehrig<sup>2</sup>

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

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

**Fecha de recepción:** 28–30 de junio de 2017<sup>3</sup>.

**Fecha de admisión definitiva:** 21 de junio de 2018.

*“El hombre no es un animal social sino una historia de amor.”<sup>4</sup>*

---

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

<sup>2</sup> Universidad Católica San Antonio de Murcia.

<sup>3</sup> Fecha de celebración del Simposio.

<sup>4</sup> F. M. VIDAL FERNÁNDEZ (2012), 53.

### Between the sacred and profane: Integral Human Development

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

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

### Entre le sacré et le profane: le Développement Humain Intégral

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

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

## I. Introducción

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

### **3. El concepto de Desarrollo Humano Integral**

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

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

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

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

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

---

<sup>6</sup> Cf. J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA (1971), 423–430.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>8</sup> Véase MARTÍNEZ ROBLES, (2014), 493ss.

<sup>9</sup> Véase J. J. PÉREZ-SOBA, (2014), 12ss.

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

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

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

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

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

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

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

### 4.1. “Sensitizing Concepts”

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

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

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

#### 4.2. Aplicación al DHI/DHSI

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

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

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

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

## 5. Conclusiones

La aportación de la Iglesia en el espacio comunicativo y práctico del desarrollo secular es importante, porque humaniza las concepciones de desarrollo poniendo a la persona en el centro y defendiendo una visión más compleja de las sociedades globalizadas en un marco ético y teológico de dialogo entre las religiones y las culturas y no de choque de civilizaciones o de predominio de un determinado modelo económico y social. Recordamos aquí que se tardó hasta 1988 para reconocer una dimensión cultural del desarrollo<sup>10</sup>, y el reconocimiento de la importancia de las religiones no es visible hasta el cambio del milenio. La propuesta del DHI/DHSI responde también a la autocomprensión de una Iglesia en el mundo y relacionado con el mundo. La cuestión que se abre ahora es si estos conceptos llegan a tener una función de una inculturación cristiana del ámbito social. Ya hemos observado que no son tanto conceptos de comprender en mayor profundidad el desarrollo económico, sino que permean los discursos de desarrollo con una antropología cristiana que se ve capacitada de conectar con los fundamentos antropológicos de los modelos económicos. Sería preciso comprobar si hay intenciones de este tipo o si se están logrando avances en la recepción del sentido que estos conceptos quieren transmitir fuera de los ámbitos eclesiales. También hay propuestas interesantes que conectan con otros contextos culturales, como en el caso de África con Ogbonnaya (2013), y su “antropología filosófica para el desarrollo” basado en Lonergan.

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

---

<sup>10</sup> Recordamos aquí la “Década Mundial para el desarrollo cultural (1988–1997)” de la UNESCO.

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

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

## 6. Referencias

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

RAKODI, C. (2007) *Understanding the Roles of Religion in Development: The Approach of the RaD Programme*. Birmingham, Religions and Development WP 7.

REES, J. A. (2011) *Religion in International Politics and Development: The World Bank and Faith Institutions*, Cheltenham, Edward Elgar.

RUBIO DE URQUÍA, R. & PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J. J. (EDS.) (2014) *Doctrina Social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in Veritate*, Madrid, BAC.

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

TER HAAR, G. & ELLIS, S. (2006) "The Role of Religion in Development: Towards a New Relationship between the European Union and Africa. *European Journal of Development Research*, 18 (3), 351–67.

TER HAAR, G. & WOLFENSOHN, J. D. (EDS.) (2011) *Religion and Development: Ways of Transforming the World*, Londres, Hurst & Co.

THOMAS, S. (2005) *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, Basingstoke, Palgrave MacMillan.

TYNDALE, W. (2006) *Visions of Development*, Aldershot, Ashgate.

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

VIDAL FERNÁNDEZ, F. M. (2012) "¿Hay activos tóxicos en el paradigma de las ciencias sociales? Desafíos a las ciencias sociales ante la crisis de 2008", en F. M. VIDAL FERNÁNDEZ (Ed.), *¿Qué ciencias sociales para qué sociedad? Hacia un nuevo Humanismo desde las Ciencias Sociales. I Conferencia Internacional de Ciencias Sociales de la FIUC*, 19–87, París, Federación Internacional de Universidades Católicas.

WEBER, M. (1920) "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol.1, 17–206, Tübingen, Mohr y Siebeck.

WILLIAMS, T. D. (2009) "The Church and Economic Development. The Legacy of Populorum Progressio after Forty Years", *Logos – A Journal of Catholic Thought and Culture*, 12(4), 115–132.