



Corintios XIII

Revista de teología y pastoral de la caridad

¿PUEDE EL AMOR SER EL FUNDAMENTO DEL DESARROLLO HUMANO? TEOLOGÍA PARA UN DESARROLLO HUMANO INTEGRAL

José María Larrú Ramos
Universidad CEU San Pablo

7. ¿Puede el Amor ser el fundamento del desarrollo humano? Teología para un desarrollo humano integral

José María Larrú Ramos

Universidad CEU San Pablo

Resumen

Esta contribución tiene como objetivo presentar tres núcleos antropológicos básicos para pensar un modelo cristiano de desarrollo humano. El primero es la identificación de la naturaleza del hombre: ser persona es ser-en-relación, a imagen de la trinidad que se reveló a sí mismo como el Dios del Amor y de la paz. El segundo es la necesidad de una ética (el arte de la vida buena) donde la teoría del valor propia de la economía, no se centre en el trabajo material como hicieron las

propuestas de Ricardo y Marx, sino en el valor que crea el sujeto, el hombre vivo integral que incluye el don y la gratuidad. El tercero es el reto de afrontar el sub-desarrollo y mal-desarrollo como resultado del mal-pecado, como lo anti-amor; tanto en su dimensión inevitable de desastre natural como el causado tanto por los individuos como por las estructuras.

Palabras clave: amor, desarrollo humano, antropología teológica, ética del desarrollo, persona.

Abstract

This contribution aims to present three basic anthropological nuclei to think about a Christian model of human development. The first is the identification of the nature of man: to be a person is to be-in-relation, in the image of the trinity that revealed itself as the God of Love and peace. The second is the need for an ethic (the art of the good life) where the theory of the value in the economy, does not focus on material work as did the proposals of Ricardo and Marx, but on the value created by the subject, the integral living man that includes the gift and gratuity. The third is the challenge of facing underdevelopment and "bad-development" as a result of evil-sin, as anti-love, both in its inevitable dimension of natural disaster and that caused by both individuals and structures.

Key words: love, human development, theological anthropology, development ethics, person.

Introducción

Muchos de los modelos de desarrollo actualmente en discusión están bastante centrados en la crítica al modelo económico capitalista. Desde los pioneros hasta las escuelas y corrientes que hoy dominan el debate, siguen discutiendo cuál debe ser el papel del Estado y del mercado, o critican la misma idea de desarrollo como “una creencia occidental” imperialista¹, y proponen desterrar el propio concepto de desarrollo, no sin cierta contradicción al emplear el término post-desarrollo o mal-desarrollo². Dentro de estas corrientes del post (algunos acuñan el neologismo trans-desarrollo³) pueden destacarse dos enfoques: el del decrecimiento en Europa y el del Buen Vivir en Suramérica (el quechua “sumak kawsay” en Ecuador; el aimara “suma qamaña” en Bolivia; o el guaraní “teko porá” en Paraguay).

Una característica común a los modelos de post y trans-desarrollo es que son más críticos que propositivos, deconstruyen pero apenas reconstruyen. Ponen fuerza en la crítica sistémica al mundo capitalista y al desarrollo exclusivamente económico, tal como se ha gestado desde los años cuarenta del siglo XX. En esto coinciden con el pensamiento social cristiano, pero la teología cristiana tiene una concepción del hombre y de la vida buena que puede dialogar con estos modelos para enriquecerse mutuamente.

Los defensores del decrecimiento resaltan los límites ecológicos al sistema de producción actual occidental⁴. En esto coincide la DSI como ha evidenciado LS que incluso usa la expresión “decrecimiento”: “sabemos que es insostenible el comportamiento de aquellos que consumen y destruyen más y más, mientras otros todavía no pueden vivir de acuerdo con su dignidad humana. Por eso ha llegado la hora de aceptar cierto *decrecimiento* en algunas partes del mundo aportando recursos para que se pueda crecer sanamente en otras partes” (LS 193).

1. G. RIST, *El desarrollo: historia de una creencia occidental* (Los libros de La Catarata, Madrid, 2002).

2. K. UNCETA, *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir: Debates e interrogantes* (Abya Yala, Quito, 2014); A. Escobar, “El ‘postdesarrollo’ como concepto y práctica social” en D. Mato (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (Facultad de CC. Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2005) 17-31.

3. M.C. MÚNERA, Resignificar el desarrollo en la era del postdesarrollo: propuesta hacia un ‘trans-desarrollo’. en C.A. Arango (ed), *Desarrollo y territorio* (Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Colombia, 2016) 17-47; A.P. Cubillo-Guevara – A.L. Hidalgo-Capitán, “El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo”, en *Revista de Economía Mundial* 41 (2015) 127-158; A.L. Hidalgo-Capitán – A.P. Cubillo-Guevara, A.P. *Transmodernidad y Transdesarrollo. El decrecimiento y el buen vivir como dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno* (Ediciones Bonanza. Huelva, 2016). Estos autores relacionan el estadio pre-moderno con el protagonismo de la fe y la tradición, la modernidad con la razón y el progreso, la postmodernidad con la imaginación y el hedonismo y la trans-modernidad con el consenso y la participación.

4. S. LATOUCHE – D. Harpagés, *La hora del decrecimiento* (Octaedro, Madrid, 2010)

Los autores que proponen la corriente del Buen Vivir apelan a un modelo de desarrollo relacional, donde se viva en armonía con uno mismo, con los demás y con la naturaleza⁵. En este punto, también hay coincidencia con el modelo católico, aunque parece insuficiente para ser realmente orientador en políticas públicas o instrumentos de financiación para el desarrollo en los niveles supra-locales o de comunidades particulares.

Una de las posibles razones de su limitado impacto práctico internacional puede ser que su antropología, ética y escatología están pendientes de elaboración. Con la antropología se desea conocer *para quién* debe ser el desarrollo, qué idea de ser humano (hombre y mujer) se tiene que “desarrollar”. Con la ética se espera un corpus normativo que responda a qué es una vida buena, qué valores hay que practicar y qué vicios evitar o al menos genere normas de juicio práctico para saber *cómo actuar* para construir el desarrollo. Con la escatología, debería poder responderse a cuál es *fin último* del desarrollo, desarrollo *hacia dónde*, en qué estadio estamos y qué hombre y pueblo puede considerarse desarrollado, aunque sea asintóticamente. De alguna manera, los puntos 7 y 8 de la Agenda 2030 describen la “escatología” de Naciones Unidas: “aspiramos a un mundo sin pobreza, hambre, enfermedades ni privaciones, donde todas las formas de vida pueden prosperar; un mundo sin temor ni violencia... aspiramos a un mundo en el que sea universal el respeto de los derechos humanos y la dignidad de todas las personas”⁶. Para un cristiano, es el reino de Dios.

Quizá quien está tratando de construir un paradigma interdisciplinar más completo sea el “enfoque de las capacidades” de cuyo pensamiento se nutre el enfoque de “desarrollo humano” que promueve Naciones Unidas desde 1990. Aunque este enfoque sostiene con acierto que, la principal riqueza de un país es “la gente” e insiste, con razón, en diferenciar el crecimiento económico (aumento

5. Sobre la extensa literatura en torno al Buen Vivir, véanse P. ALTMANN, “Buen Vivir como propuesta política integral: Dimensiones del Sumak Kawsay”, en *Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública* 3/1 (2016), 55-74; A. Acosta, “El Buen (con) Vivir; una utopía por (re) construir: Alcances de la Constitución de Montecristi”, en *Otra Economía*, 4/6 (2011), 8-31; A. Acosta, *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, Una Oportunidad Para Imaginar Otros Mundos*, (Icaria, Barcelona, 2013); E. GUDYNAS, - A. Acosta, “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”, en *Utopía y Praxis latinoamericana* 16/53 (2011), 71-83. Para un enfoque más crítico y rescate de antecedentes de un planteamiento del desarrollo “humanocéntrico”, véase R. Domínguez – S. Caria, “Raíces latinoamericanas del otro desarrollo: estilos de desarrollo y desarrollo a escala humana”, en *América Latina en la Historia Económica*, 25/2 (2018), 175-209.

6. NACIONES UNIDAS (2015) “Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible”, A/69/L.85. New York. Una versión cristiana podría tomar como referencia Apoc 21, 3-4: “esta es la morada de Dios con los hombres; él habitará con ellos y ellos serán su pueblo; Dios en persona estará con ellos y será su Dios. Él enjugará las lágrimas de sus ojos ya no habrá muerte, ni luto, ni llanto ni dolor; pues lo de antes ha pasado”. Otra gran diferencia es que el garante de dicho estado personal es el mismo Dios en Jesucristo, en lugar de las fuerzas humanas por construir una sociedad justa.

de la producción) del bienestar humano y de la felicidad, sigue sin ofrecer -desde mi punto de vista- una antropología lo suficientemente aquilatada como para generar una adhesión práxica mayoritaria, probablemente porque este debate sea muy complejo y demasiado ambicioso para darse en el seno de Naciones Unidas. Además, las diferencias culturales hacen hoy día muy compleja la antropología y la post-modernidad rechaza los megarrelatos, sobre todo si son religiosos o trascendentes. La oposición generada en el pensamiento de finales del siglo XVIII y XIX entre ciencia y religión sigue en pie e impide un diálogo en el que todas las disciplinas podrían enriquecerse si buscaran con humildad la verdad sobre el hombre⁷.

Este trabajo parte de la creencia de que la teología y tradición cristiana tiene respuestas y propuestas de interés en estos tres aspectos: qué es “humano”, cuál es el bien al que puede adherirse y qué le cabe esperar en su camino “desarrollador”. Aunque la amplitud de la tarea y su complejidad son grandes, en este estudio queremos exponer, si quiera, las categorías, certezas o intuiciones que aporta el modelo cristiano de desarrollo que tiene en el Amor su valor supremo.

En la propuesta cristiana hay una idea de hombre centrada en el concepto de “persona” como ser en relación, creado a imagen y semejanza de Dios, que le conduce a una idea de sociedad (fraternidad en búsqueda constante del bien común), le proporciona un sentido de la historia y una moral teleonómica (el valor central y supremo de las relaciones con Dios, con uno mismo, con los demás y con la naturaleza es el Amor); y permite pensar el subdesarrollo como Anti-Amor o Anti-Reino de Dios. El resto del trabajo se amplían los dos primeros de estos aspectos.

I. Una idea de hombre (antropología): la persona

Un modelo de desarrollo *humano* no es posible sin una idea clara de qué es el hombre, qué es lo humano, qué nos hace ser “diferentes” a las rocas, plantas o el resto de los animales. Se trata de profundizar por qué el hombre, además de

7. Para profundizar en las complejidades y vaivenes históricos sobre la relación entre ciencia y religión puede verse J.H. BROOKE, *Ciencia y Religión. Perspectivas históricas* (Sal Terrae y Universidad Pontificia Comillas, Santander, 2016). Lo que ahora interesa es advertir que esta oposición no se ha dado siempre, incluso que ha sido minoritaria en la historia, con lo que cabe la esperanza de que pueda recuperarse cierta armonía y diálogo, respetando la autonomía de las realidades temporales (GS 36), pero el respeto no implica ignorancia mutua ni desprecio por las diferentes maneras de conocer que aporta la razón y la fe.

biología, se narra a sí mismo en biografías. En esencia, en esta sección presentamos la idea cristiana de que el hombre es *persona*, y así ser-en-relación, a imagen y semejanza de Dios, que se reveló a sí mismo como trinidad, comunidad de puro Amor⁸. La consecuencia de que persona no es “individuo” a lo liberal ni elemento de la colectividad a lo marxista, es que el desarrollo debe ser integral, abarcando además de los aspectos materiales, el intelectual y cultural, el moral, el trascendente y el religioso.

1.1 El hombre, síntesis del universo material y superior a él por su interioridad (GS 14).

Decía Zubiri que el electrón tiene “entorno”; el animal tiene “medio”; y el hombre tiene “mundo”. El electrón, es decir, el universo material, tiene entorno. Gira alrededor del núcleo de un átomo. Esa es su misión, y su misión le da el ser carga negativa, a diferencia del protón (carga positiva) o neutrón (sin carga eléctrica). Es una realidad material programada y carece de libertad para dejar de ser electrón o adquirir otras propiedades.

Los animales, además de “química”, tienen “carne”. Están también programados en sus instintos. Tienen márgenes de libertad para decidir, pueden comunicarse, pueden actuar de forma estratégica para cazar o pescar, crean grupos (manadas) y se reconocen como especie frente a otras.

Los hombres *crean* mundos —y solo ellos lo hacen— por su inteligencia y razón. Están hiper-formalizados⁹. Sus márgenes de libre albedrío son superiores a cualquier otra especie biológica. Se comunican, pero crean lenguajes abstractos (matemáticos, computacionales), comparten normas (gramáticas, lógicas y morales), transmiten conocimientos y sabiduría. Con el lenguaje pueden actuar de forma ética: tanto amarse como mentir. Cooperan y compiten. Dicho brevemente, los hombres son los seres-en-relación que crean mundos. Sus mundos son sus

8. Conviene advertir que Amor (con mayúscula) se refiere en este trabajo a Dios mismo, su esencia trinitaria. Se podrían usar como sinónimos el griego *agape* o el latino *caritas*, siempre que se comprenda ésta fuera de los actos aislados y pietistas de la limosna que no compromete en nada a quien da de lo que le sobra y humilla a quien la recibe. Un buen sinónimo es *miserecordia* [cf. W. KASPER, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana* (Sal Terrae, Santander, 2012)]. Creo que un acertado mejor horizonte de comprensión del Amor divino y del amor humano (lo usaré con minúscula) lo ofrece la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI. No debe entenderse, por tanto, el amor romántico y caballeresco, el amor idealizado que crea una realidad fantasiosa, por supuesto el amor erótico o el propio *eros* de la filosofía plantónica.

9. La expresión es de X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. vol I. Inteligencia y Realidad* (Alianza, Madrid, 2006). Para un contraste con otros paradigmas sobre la arquitectura funcional básica del psiquismo y el origen de la conciencia humana véase J. Monserrat, “Los paradigmas de la neurociencia actual”, en *Cuenta y Razón* 34 (2015), 19-26.

relaciones. Y se relacionan con el mundo material, se relacionan entre ellos, se relacionan consigo mismos y se trascienden en sus relaciones con los dioses.

La materia (inerte o viva) no humana, es *physis*. El hombre tiene una esencia o sustancia, una naturaleza (*ousia*) propia diferente, más elevada. La hominización ha trascendido el tiempo y el espacio (por ejemplo, con los enterramientos funerarios, fijando días y espacios festivos para el culto, creando arte en las cuevas). El lenguaje ha dotado al hombre de una capacidad de cooperación y división del trabajo superiores que le conduce a poder “señorear” o “custodiar” el resto de la creación. Esto no implica necesariamente una relación depredatoria (un mal entendido “dominio” de la naturaleza-*physis*), sino una responsabilidad superior a la de animales “inferiores”. El lenguaje filosófico clásico denomina a esta diferencia “alma” y el teológico utiliza la expresión “alma espiritual” para significar que el hombre es el ser amado y conocido especialmente por Dios, llamado a un diálogo eterno con Él, capaz por tanto de responderle cuando le llama a entablar una relación amorosa con Él¹⁰.

El hombre no puede reducirse a la realidad físico-química de las interacciones que se producen en su cuerpo. Para el desarrollo económico, es importante reconocer que el hombre no es solo un ser de necesidades. El enfoque de “las necesidades básicas” o los modelos económicos “libres de valores” que redujeron al hombre al “agente *homo oeconomicus*” es muy incompleto. No somos máquinas maximizadoras de utilidades subjetivas. Aunque las tenemos en cuenta, nuestras conductas y elecciones no se explican únicamente por los deseos de placer o minimizar el dolor¹¹. La comida y la moda superan la alimentación y el abrigo para reponer energía o evitar el frío. El matrimonio, puede superar una elección racional coste-beneficio que aporta mayor utilidad frente a la de vivir separados. Casarse, puede suponer más que un “estado civil” que permite declarar rentas de forma conjunta. Puede pensarse todo lo que rodea a la complejidad de la sexualidad humana que supera lo placentero-material. El hombre promete. Ese uso del lenguaje, incorpora compromiso ético, intencionalidad, supera el tiempo y espacio inmediato. Dos humanos son capaces de prometerse amor para siempre, com-

10. Ratzinger utiliza la expresión “ser interlocutor de Dios”: cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Sígueme, Salamanca, 1971) 314.

11. Esta evidencia está siendo puesta de manifiesto dentro de las propias ciencias económicas a través de la disciplina de la “economía del comportamiento” o *behavioral economics*. Esta nueva corriente se nutre de la interdisciplinariedad como muestra la concesión de los Nobel de economía a psicólogos (Kahneman y Tversky en 2002), a la socióloga Ostrom (en 2009) o a Tirole en 2014 y Thaler en 2017 por contribuciones relacionadas con esa superación del *homo oeconomicus*. Véanse, entre otros, por su relación con el desarrollo: J. BRZEZICKA - R. WISNIEWSKI (2014) “Homo Oeconomicus and Behavioral Economics”, in *Contemporary Economics* 8/4 (2014), 353-364; K. Hoff, - J. Stiglitz, “Striving for Balance in Economics. Towards a Theory of the Social Determination of Behavior”, *NBER Working Paper* 7537, 2016; World Bank *World Development Report 2015. Mind, Society, and Behavior*, (World Bank, Washington DC., 2015).

prometiéndolo con ello el resto de sus días y elecciones. No hay mayor acto de libertad que elegir dedicar la propia libertad a hacer feliz a otro sujeto. Esa libertad *para* autodeterminarse hacia lo que cada uno considera lo más valioso de su vida es propia del hombre. Ya no se trata de elegir entre opciones disyuntivas. Se trata de dar sentido a toda la vida. Al resto de una vida que se sabe finita. Pero que aspira a cierta infinitud. Y así se traspasa tiempo y espacio, como categorías innatas que restringen el pensar y el hablar. Existe lo real-material y existe la imaginación. Los sueños, los deseos y las promesas que “son más”, me hacen ser yo, me constituyen como sujeto diferenciado de otro. Y esas realidades se pueden compartir con un tú. Pueden ser (o llegar a ser) dialógicas y, por tanto, comunitarias, sociales. El modelo de persona, configurará el modelo de sociedad¹².

En resumen, la naturaleza (física ligada a la materia) posee leyes que retan al conocimiento humano. La biología se extiende a las ciencias de la vida que evolucionan, seleccionan y expanden los grados de libertad del reino vegetal y animal. La antropología busca la reflexión del sujeto por el propio hombre, el ser que tiene autoconciencia, que conoce su finitud ante la muerte, que busca dotar de sentido a su propia existencia, más allá de la conservación de la especie. Por eso busca siempre “desarrollarse”.

En busca del sentido de su propia trascendencia y capacidad de asombro y raciocinio, varias tradiciones han transmitido la idea de creación. Entre ellas, una de las más fuertes fue la judía que unió a la interpretación de su propia historia, la idea de comunidad (pueblo escogido por Yahvé) y la de un Dios originante no originado. Un Dios creador de todo y, de forma especial y entrañable, la creación del ser humano (hombre y mujer en igual dignidad). Una creación a su imagen y semejanza (Gn 1,27). Los datos bíblicos muestran una especificidad en la creación del ser humano. Se emplea un plural en la acción (“hagamos” frente al neutro “hágase” del resto de los seis primeros días). Se utiliza el verbo *bará* que solo tiene a Dios como sujeto. La teología posterior acuñará la expresión de creación “de la nada” (en el IV Concilio de Letrán en 1215-1216 cuando se discutió la herejía albijense). Las consecuencias teológicas son importantes. Ladaria las resume afirmando: “Si la libertad de Dios al crear excluye todo tipo de monismo, y la expresión de esa libertad en la creación por la palabra elimina la posibilidad del emanatismo, la creación de la nada *excluye de raíz todo dualismo*”¹³

12. Aunque hay autores que niegan la posibilidad de modelar la sociedad por parte de los hombres como N. Luhmann. Sobre este punto véase P. Miranda, “¿Desarrollo integral o ‘prejuicio humanista’?: Una problematización de supuestos en la doctrina social de la Iglesia”, en *Teología y Vida* 48 (2007), 25-40.

13. L. LADARIA, *El hombre en la creación* (BAC, Madrid, 2012) 99. El dato será importante retenerlo a la hora de considerar el origen del mal, de la pobreza, sufrimiento o del subdesarrollo en nuestro particular interés.

Es de especial interés advertir cómo la antropología judeocristiana es unitario-totalizante (cuerpo-alma-espíritu) y no materialista¹⁴. El desarrollo "material" pasa a ser *integral*.

El Antiguo Testamento se refiere al hombre con cuatro atributos. "Basar" o "carne", ausente en Dios, pero referido a todo el hombre corpóreo e inclinado al mal y hacedor del mal. "Nefes" o "alma humana", *psyché* en griego, sede de los sentimientos y emociones, de los deseos y las necesidades profundas (inmateriales). "Ruah" o "espíritu", *pneuma* en griego, sede de la apertura del hombre a Dios y expresión -femenina- de la acción creadora de Dios (Gn 1, 2). "Leb" o "corazón", sede de lo más íntimo del ser humano solo Dios accede a conocerlo, sede de las decisiones por la razón¹⁵.

En el Nuevo Testamento se mantiene esta riqueza al utilizarse los términos *kardía* (corazón y sede de las decisiones profundas del hombre); *psyqué* alma y vida, donde brotan los sentimientos y el modo de existencia de los muertos; *sarx* o carne, opuesto a *psyché*, como expresión de la debilidad, limitación y finitud del ser humano; *pneuma* o espíritu como el principio vital¹⁶. San Pablo utiliza la triada *pneuma-psyché-soma* en I Tes 5, 23. La tradición y el magisterio posteriores estarán llenos de matices sobre esta cuestión, pero lo que aquí merece la pena resaltar es que siempre se ha sostenido una concepción del ser humano superior a "un ser de necesidades materiales a satisfacer, de la forma más eficiente, dadas las restricciones a su utilidad", por lo que la teoría económica neoclásica y el utilitarismo derivado de dicha antropología así como su concepción del desarrollo (la de la modernización, la neoliberal o la marxista y neomarxistas) no concuerdan con esta interpretación de "lo humano", más rica y compleja.

El concilio Vaticano II, resume lo dicho sobre la unidad multidimensional del ser humano en GS 14:

"No se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana. Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero; a esta profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda, escrutador de los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino".

14. Para esta unidad totalizante, véase R. Amo, "La creación del hombre "a imagen de Dios": Un criterio para el juicio sobre la suficiencia del modelo antropológico de la bioética católica", en *Scripta Fulgentina* 14/28 (2004), 101-117.

15. Pueden profundizarse estas nociones en L. Ladaria, *El hombre en la creación*, 94-99; J.L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, (Sal Terrae. Santander; 1996) 20-26.

16. Para un desarrollo más detallado véase L. LADARIA, *El hombre en la creación*, 99-105; J.L. RUIZ de la Peña, *Imagen de Dios...*, 63-81.

La creación especial del ser humano por parte de Dios puede pensarse como un acto de amor divino. El espíritu humano no es producto casual de la evolución material (la materia no engendra lo supra-material), sino la expresión viva de que Dios insufló sobre él Su propio espíritu y eso le dio vida humana, acto que no hizo con el resto de la creación que no participa de su imagen y semejanza. El amor especial de Dios por el hombre se manifiesta en que solo él le puede llegar a conocer y a amar, solo el hombre puede formarse una idea de su creador y puede llegar a entrar en diálogo con Él. Esa es la razón, “el logos que crea diálogos” (CV 4) la verdad que crea comunicación y comunión entre Dios y el hombre. “El barro se convirtió en hombre en el momento en que un ser pudo por vez primera... formarse la idea de Dios”¹⁷. El hombre es el ser que puede decir tú a Dios y dialogar con él eternamente, como muestra el Génesis al narrar cómo Dios bajaba al edén cada atardecer para hablar con Adán y Eva (Gn 3, 8). Esta unión entre Amor creador y lenguaje es una cualidad diferencial del hombre. Solo él es capaz de Dios, solo él puede orar o dejar que el propio Espíritu de Dios se dirija al Dios Trinitario, comunidad dialogal cuyo lenguaje es el puro Amor. El hombre puede aprenderlo gracias a que Cristo mismo, el Logos, la Palabra encarnada, le enseñó a orar.

De la idea de “creación de la nada” por parte de Dios puede señalarse la diferencia con la producción económica del hombre. En efecto, el hombre, mediante su trabajo objetivo, logra producir nuevas realidades, pero a partir de recursos naturales ya dados y preexistentes a su labor. Con su trabajo, el hombre produce bienes y presta servicios. También “crea” obras artísticas y literarias, e innova. La creación estética y la innovación mediante conocimientos compartidos son hitos en la hominización. Esta “supra-materialidad” propia del ser humano es incorporada por algunos autores del desarrollo cuando consideran, por ejemplo, la necesidad del autorrespeto, sentir seguridad, participar en la vida comunitaria, vivir libremente su fe y guiarse por sus creencias o aumentar las libertades positivas como elementos que guían el proceso de desarrollo humano (Sen, Nussbaum, Alkire, Deneulin, Robeyns y demás autores de la escuela del *capability approach*)¹⁸.

17. J. RATZINGER, “Creación-gracia-mundo. La fe en la creación y la teoría de la evolución”, en *Palabra en la Iglesia* (Sígueme, Salamanca, 1976), 119-129.

18. Sobre este enfoque véase S. Deneulin, - L. SHAHANI, L. (eds) *An Introduction to the Human Development and Capability Approach. Freedom and Agency* (Earthscan, London, 2009); M. Nussbaum, “Philosophy and Economics in the Capabilities Approach: An Essential Dialogue”, in *Journal of Human Development and Capabilities* 16/1 (2015), 1-14; I. Robeyns, *Wellbeing, Freedom and Social Justice The Capability Approach Re-Examined* (Open Books Publisher, Cambridge, 2017). Martínez destaca tres semejanzas entre el planteamiento magisterial católico y las orientaciones políticas de desarrollo de Nussbaum: la educación afectiva, la promoción de las capacidades de la persona y la preocupación preferencial por la pobreza: cf. P. Martínez, “Aportes del Magisterio Pontificio a la ética del desarrollo coincidentes con el planteamiento político de Martha Nussbaum”, en *Teología y Vida* 58/2 (2017), 167-185. Una comparativa de las coincidencias del mensaje social cristiano con los informes de desarrollo humano del PNUD puede verse en J. BESTARD, *Globalización, Tercer Mundo y Solidaridad* (BAC, Madrid, 2003).

Un aspecto ausente o poco destacado de este enfoque es la capacidad particular del hombre de la auto-donación que sí resalta el modelo cristiano. Dios se ha revelado a sí mismo; en Cristo, el Hijo se ha entregado a sí mismo al Padre para la redención del género humano; en la Eucaristía, los católicos creen en la presencia real del mismo Cristo entregándose a sí mismo en cuerpo y alma (bajo las especies de pan y vino) para comunión con el hombre, elevando su naturaleza de caída a redimida. Cuando un hombre se entrega a sí mismo en forma de servicio oblativo (pensemos en la madre Teresa de Calcuta) o se entrega a sí mismo en el sacramento del matrimonio, está realizando un acto entitativamente superior a la producción de bienes y servicios o al avance del conocimiento científico. No se entregan materialidades o ideas, sino que se entrega la persona misma, entera. Ahí es donde reside la fuerza de la idea de desarrollo como vocación y la lógica del don y la gratuidad expresada por Benedicto XVI en *Caritas in veritate*:

“la vida económica tiene necesidad del contrato para regular las relaciones de intercambio entre valores equivalentes. Pero necesita igualmente leyes justas y formas de redistribución guiadas por la política, además de obras caracterizadas por el espíritu del don. La economía globalizada parece privilegiar la primera lógica, la del intercambio contractual, pero directa o indirectamente demuestra que necesita a las otras dos, la lógica de la política y la lógica del don sin contrapartida” (CV 37).

1.2. La persona, ser en relación, como contribución cristiana al modelo de desarrollo.

El cardenal Ratzinger (1976b)¹⁹ expuso en una conferencia cómo el concepto de persona es probablemente la contribución más importante del cristianismo al pensamiento antropológico, y podría añadirse que al desarrollo económico, por sus implicaciones. La principal es que, si la persona es un ser en relación, tiene una dimensión comunitaria, intergeneracional y ecológica que el concepto liberal y de la teoría económica neoclásica de “individuo” o “agente” ignora.

El concepto de persona tiene dos fuentes teológicas fundamentales: la trinitaria y la cristológica.

La reflexión trinitaria acuñó la expresión usada por Tertuliano de que Dios era “una substancia y tres personas”²⁰. El problema era cómo mantener la unidad propia del monoteísmo judío con la revelación de que en el Dios cristiano podían

19. J. RATZINGER, “Sobre el concepto de persona en la Teología”, en *Palabra en la Iglesia* (Sígueme, Salamanca, 1976), 165-180.

20. TERTULIANO, *Ad Praxeam*, 12,7; CCSL II, 1173.

distinguirse, sin confusión, las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Lo relacional se convierte así en identitario. Lo dialógico es ontológico y lo comunitario (tres personas) es compatible con el ser en unidad (diferenciado, pero sin ser algo distinto a Dios). El uso bíblico del plural “*hagamos*” en Gn 1, 26 (al hombre a nuestra imagen y semejanza)²¹ o en Gn 3, 22 “Adán se ha hecho como uno de *nosotros*”, o el diálogo del Sal 110 “dijo el Señor a mi Señor”, condujo, mediante la denominada “*exégesis prosopográfica*” que Justino inició en el siglo II, a diferenciar en Dios ciertos “*roles*” o *prosopa*, y de ahí *prosopon* o máscara usada por los actores griegos, que evolucionará a “*persona*”.

Lo que interesa ahora destacar es que hay que entender “*persona*” como el ser en relación. Más concretamente como ser-de-relaciones. Dado que Dios se ha revelado a sí mismo (DV 2, CIC 51), ahora conocemos que la esencia de Dios es ser relacionalidad pura y el ser humano fue creado desde el Amor puro que configura esa relación intratrinitaria. Si el ser humano es su imagen, también participa de la esencia de Dios: Amor. El ser humano es el ser creado para las relaciones de Amor:

Esas relaciones se orientan hacia cuatro dimensiones:

- a) *con el propio Dios*; (donde se configura la religión-religación del hombre con su Creador; por amor; para el amor; desde el amor; donde el Amor divino le precede: “*nosotros le amamos a Él porque Él nos amó primero*” (1 Jn 4, 19);
- b) *consigo mismo*; pues él goza de una ontología especial: creado por Amor; su misión es “*reflejar*”, “*semejar*” esa esencia que Dios le ha impreso al crearlo como ser único; Dios ama a cada ser humano no con un amor “*colectivo*” sino con todo el Amor que une trinidad y unidad “*sin mezcla ni confusión*” a imagen del Hijo y del Espíritu “*por quien todo fue hecho*”;
- c) *con los demás hombres*; (vivientes hoy e incluyendo a las generaciones pasadas y futuras)²², pues también son “*personas*”, imagen de Dios, lo

21. Sobre lo nuclear de esta expresión en la que ahora no podemos entrar véase L. Ladaria, “La concepción del hombre como imagen de Dios y su reinterpretación en Cristo”, en *Miscelánea Comillas* 43 (1985), 383-399. El dato fundamental es que el ser humano es forma de forma preeminente al resto de las criaturas, pero sin igualarse a Dios como se deduce de la diferencia entre Gn 5, 1 y 5, 3. Para su extensión sobre ser la “*imagen de Jesús*”: cf. 2 Cor 4, 4; Col 1, 1.15 y reflejo de su gloria en 2 Cor 3, 18 que aporta ya una dimensión escatológica. Jesús es el modelo al que todos los hombres están llamados (“*predestinados*” según Rom 8, 29) a conformarse, reflejando “*la imagen del hombre celeste*” (1 Cor 15, 49). El hombre salvado es el verdaderamente “*desarrollado*”. Adán fue creado con alma viviente (Gn 2, 7); Jesús resucitado, Adán definitivo, es el espíritu vivificante.

22. Las relaciones con las generaciones pasadas se traducen en una concepción de la historia como historia universal de salvación; las relaciones con las generaciones futuras abren el compromiso a lo

que conduce a una fraternidad universal cuya riqueza más propia (el lenguaje de las ciencias sociales lo denomina hoy “capital social”) es que se fundamenta en acciones y relaciones amorosas;

- d) *con el resto de la creación*; el universo material creado para ser señorado, cuidado por el ser humano; lo “bueno” de la creación es puesto a disposición del hombre para entablar con esa bondad relaciones de amor “a su semejanza”.

Es propio de la relación personal el estar dirigido uno hacia el otro y ¿no consiste precisamente en eso el amor? Volveremos sobre ello, pero este dato ayuda a “purificar” el término *caritas* de esa connotación paternalista que a menudo recibe. Sobre todo en el evangelio de Juan, se nos presenta a Jesús como una persona que vive en “permanente relacionalidad” hacia el Padre: sin Él no puede hacer nada (Jn 15, 5); es uno en Él y con Él (Jn 10, 30; 17, 11).

Es novedoso y atractivo concebir que ser humano, desde lo cristiano, es ser desde Alguien que es puro Amor; hacia alguien hermano, para construir relaciones de amor desde la participación de ese Amor que le originó. Esta concepción del *desarrollo humano* es completamente novedosa y propia de la tradición cristiana.

Volvamos ahora a la aportación “personalista” surgida de la reflexión cristológica.

En el año 451, el concilio de Calcedonia expresó con contundencia que en Cristo se daban dos naturalezas (humana y divina) en una sola persona. Explicar esa unión condujo al término “hipostática”. La expresión del propio concilio fue:

“se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, *sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación*, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito” (el resaltado es propio).

Lo interesante de esta definición fruto de numerosas controversias teológicas y herejías, es que este hecho no constituye “una excepción ontológica irrepetible”²³, sino que transmite al hombre *su* propia ontología. La revelación en

sostenible de la creación planetaria, pues los bienes creados tienen un destino universal (GS 69), “sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno” como expresa CDSI 171).

23. Véase J. RATZINGER, *Sobre el concepto de persona...* 175

Cristo permite acceder a lo que el hombre es: persona. Ser persona humana es, entonces, “estar-en-relación” al modo como Cristo lo estuvo: con Dios, consigo mismo, con el género humano, con la realidad creada. Y esa fue una relación de Amor. Esa fue la síntesis cristológica dejada en la Escritura: “como el Padre me ha amado, así os he amado yo; permaneced en mi amor (Jn 15, 9)”, “amaos los unos a los otros como yo os he amado” (Jn 13, 34), amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como uno mismo, resume (y eleva) toda la ley y los profetas (cf. Mt 22, 38-40).

Notemos, en primer lugar, que el Amor que hace criatura al ser humano, lo recibe gratuitamente y le convierte en ser agraciado. En segundo lugar, ese Amor lo puede acoger o rechazar por la libertad. El don no coarta ni coacciona. El primer acto de la libertad debería ser el agradecimiento de haber recibido esa misma cualidad para la relación (no es libertad absoluta). El hombre se hace “más hombre” cuando vive agradeciendo y la gratitud solo puede ejercitarse en relaciones. En tercer lugar, el Amor recibido y acogido invita a ser reflejado, al compromiso que “pone amor donde no hay amor, para encontrar amor”, como decía Francisco de Asís.

Si el hombre se constituye entonces por la relatividad hacia el Otro y los otros, ¿no debe ser ese el texto y contexto sobre el que se evalúe y aspire a construir el desarrollo humano? No es que quede negada la dimensión económica, social, política, cultural y ecológica, como tradicionalmente puede pensarse el desarrollo bajo los textos de Naciones Unidas y los Informes sobre el Desarrollo Humano, sino que estas dimensiones quedan encuadradas –por superación– en la calidad de las relaciones respecto a la caridad con que se practican. Tanto en las relaciones inter-nacionales, como en las inter-personales, como las intra-personales. El desarrollo humano *integral*, integra las dimensiones del hombre, las reúne y comprende como un todo.

Se podría establecer un símil con las inteligencias múltiples estudiadas, entre otros, por Gardner²⁴. Todas ellas forman parte de la misión sobre la que el hombre debe desarrollarse. No simétricamente en cada una de ellas (anularía la irrepetibilidad de cada hombre e ignoraría la dotación de cada inteligencia que cada uno trae genéticamente), pero sí debe contemplar un crecimiento armónico y coherente de todas ellas, incluida la espiritual.

24. Gardner identificó estas ocho inteligencias: lingüística, lógico-matemática, espacial, musical, corporal-kinestésica, interpersonal, intrapersonal, naturalista-ecológica: cf. H. GARDNER, *La teoría de las inteligencias múltiples* (Fondo Cultura Económica, México, 1987). Para la inteligencia espiritual, véanse D. ZOHAR, - I. MARSHALL, *Inteligencia espiritual. La inteligencia que permite ser creativo, tener valores y fe* (Plaza y Janés, Madrid, 2001) y F. Torralba, *Inteligencia Espiritual* (Plataforma, Barcelona, 2010).

Esta concepción es compatible con un enfoque que centra en la libertad el desarrollo humano como hace Sen²⁵. Pero se abre a la novedad de una libertad que ha sido liberada por el Amor del Dios cristiano. Un Amor personalizado y personalizante. Un Amor que, al encarnarse, ha divinizado al hombre y lo ha dotado de una dignidad única. Así puede afirmarse que “el hombre es la única criatura a la que Dios ha amado por sí misma” (GS 24c) y la dota de una dignidad que no posee el resto del mundo material (Sal 8, 5-6). En palabras de Kant, las cosas poseen utilidad; el hombre posee dignidad²⁶. Y en la dignidad humana queda fundada la Carta de San Francisco que da origen a Naciones Unidas en 1945, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y la corriente del desarrollo como Enfoque Basado en Derechos²⁷.

Es interesante observar como Kant reflexiona sobre la dignidad en el contexto de la fijación de los precios. En los intercambios de equivalentes, se está en el reino de los medios, mientras que, en el reino de los fines, aparecen las personas que deben ser tratadas como fines en sí, y nunca como medios. Es por ello que un verdadero desarrollo humano debe encuadrarse y evaluarse en el reino de los fines, por tanto, bajo la ética y no simplemente bajo el prisma de los medios de producción, del PIB por habitante, como suele tenderse a hacer desde la economía *mainstream*. Aquí se entiende bien la afirmación de Benedicto XVI que toda acción económica conlleva una dimensión ética: “la economía tiene necesidad de la ética para su correcto funcionamiento, pero no una ética cualquiera, sino una ética amiga de la persona” (CV 45).

Con esto nos introducimos directamente en el siguiente punto de nuestro programa: la idea de bien y una economía que genere una teoría del valor en torno al Amor:

25. A.K. SEN, *Desarrollo y libertad* (Planeta, Barcelona, 2000).

26. Más exactamente: “en el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente, en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad”, I. KANT, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (Tecnos, Madrid, 2006 [1793], Traducción de M. García Morente), 93-94.

27. Los romanos diferenciaron el *ius civile* (aplicable sólo a los ciudadanos romanos) del *ius gentium* aplicable a cualquier persona. Véase V.M. MARTÍNEZ BULLÉ-GOYRI, “Reflexiones sobre la dignidad humana en la actualidad”, en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado* 136 (2013), 39-67, donde se puede encontrar una evolución de la idea de dignidad, desde la referencia a la posición social de los griegos, opuesta la igualdad intrínseca de toda persona basada en la imagen de Dios de la teología cristiana, o basada en su autonomía, libertad y racionalidad propia de la modernidad. El autor atribuye a la constitución de Irlanda de 1937 la primera consagración de la obligación del Estado a hacer respetar y proteger la dignidad humana: “La dignidad humana es intocable. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder estatal” (art.1). En la Constitución española, la referencia se encuentra en el art. 10.1. asociada a los derechos humanos como fundamento de la convivencia, el orden jurídico y la paz social.

2. Una idea de bien (ética económica): el valor del amor

Toda ética se configura en torno a determinados valores²⁸. La axiología los estudia como realidades subjetivas (las acciones valiosas que permiten identificar y transmitir a otros esos valores) y objetivas (existen por sí mismos, aunque ningún hombre los pusiera en práctica). En las teorías del desarrollo económico aparecen casi siempre valores como la libertad, la igualdad o la solidaridad. Otros suelen estar más ocultos, como la responsabilidad. Y otros han sido denostados por ciertas interpretaciones como el amor, la caridad, enfrentándola a la justicia. La caridad política (o social, universal) fue señalada como un deber por Pablo VI en su encíclica sobre el desarrollo humano integral, junto al de ayuda a los necesitados y la promoción de la justicia social (PP 66). Sobre el valor de la *caritas* y su relación intrínseca con la verdad, construye Benedicto XVI *Caritas in veritate*. Es claro que no hay desarrollo humano, sin un desarrollo moral²⁹.

El filósofo H. Lübbe³⁰ señala con interés que “la economía es la responsable de los valores” y que tras la ética y la política, ella configuraba la filosofía práctica clásica³¹. Es conveniente señalar que a menudo se confunden valores con instituciones. Por ejemplo, la familia o la democracia no son valores (aunque pueda hablarse de la necesidad de valores para un buen funcionamiento democrático y que sea la familia donde se principalmente se puedan transmitir los valores). ¿Puede fundamentarse el desarrollo económico sobre el Amor como valor supremo? Creemos que sí y lo tratamos de argumentar a continuación³².

28. Se entra en esta sección en un diálogo con la disciplina de la Ética del Desarrollo que estudia los fines y medios adecuados para lograr el desarrollo: cf. D. GOULET, *Development ethics: A Guide to theory and practice*. (Zed books. London, 1995) [hay versión castellana: *Ética del Desarrollo. Guía teórica y práctica* (IEPALA, Madrid)]; L. KELEHER, “Toward an Integral Human Development Ethics”, en *Veritas* 37 (2017), 19-34; J. DRYDYK, “Development Ethics”, in D. Chatterjee (ed.) *Encyclopedia of Global Justice* (Springer, New York, 2011) 252-254; E. Martínez Navarro, “Ética del desarrollo en un mundo globalizado”, en *Veritas* 37 (2017), 35-50.

29. Esta afirmación de Pablo VI en PP 19 es interpretada por Flecha como una de las grandes “profecías” del texto base del modelo católico de desarrollo: cf. J.R. FLECHA, “La profecía de la encíclica *Populorum progressio*”, en *Veritas* 37 (2017), 97-121.

30. Lübbe recuerda que “el concepto de valor tenía su lugar precisamente en la filosofía de la economía”: cf. H. LÜBBE, “Los valores: su concepto, su transformación y su abuso moralista”, en AUGUSTÍN, G. (ed.) *El cambio de valores. Análisis y propuestas* (Sal Terrae, Santander, 2014) 31-42.

31. Por el contrario, el economista L. Robbins trató de definir la economía como “una ciencia libre de valores”: cf. L. ROBBINS, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (New York University Press, New York, 1984 [1932]).

32. Otra opción secular sobre los valores fundantes del desarrollo es la que propone Drydyk: bienestar; equidad; participación-agencia-empoderamiento; sostenibilidad; derechos humanos; libertad cultural; ausencia de corrupción: cf. J. Drydyk, “Development Ethics”, in D. Chatterjee (ed.) *Encyclopedia of Global Justice* (Springer, New York, 2011), 252-254. Véase también del mismo autor “Ethical Issues in

Dado que la disciplina de la Historia del Pensamiento Económico ha caído casi en el olvido o se ha reducido al mínimo en los programas curriculares de los grados de Economía y en Empresa³³, merece la pena rescatar uno de los elementos clave de la discusión económica: la teoría del valor³⁴.

El punto de partida central es la distinción entre valor de cambio (precio) y valor de uso (valor en sí mismo)³⁵. El segundo es subjetivo. El primero puede objetivarse. David Ricardo centró su teoría del valor en el trabajo humano. Los productos debían intercambiarse por el equivalente en trabajo que hubiera estado implicado en su fabricación. Esa teoría fue asumida por Marx (según Cachanosky de forma no muy precisa aunque tampoco David Ricardo había sido demasiado claro) para fundamentar su crítica a la plusvalía y el fetichismo del trabajo como mercancía³⁶. Los que más pragmáticamente usaron el olvido de la dimensión subjetiva del valor, fueron los economistas neoclásicos (Jevons en 1871 y Walras en 1873) que desarrollaron la teoría microeconómica de la utilidad, pero fue Menger quien en 1871 elaboró la teoría alternativa del valor subjetivo. Si el valor coincide con el trabajo incorporado, cuando se realiza el intercambio, debe haber una correspondencia objetiva entre el trabajo incorporado (“valor añadido”) a la materia prima y el producto vendido. Así, el precio “justo” terminaba coincidiendo con la utilidad marginal y ésta con el coste marginal (bajo los supuestos de información simétrica y ausencia de barreras de entrada y salida del modelo de competencia perfecta). Jevons y Walras postulan que los bienes intercambiados en un mercado pueden dividirse infinitesimalmente al ser las utilidades continuas (lo que les permite derivar las funciones de utilidad y calcular la utilidad marginal). Menger sin embargo no aceptó estos supuestos y mantuvo su análisis en una escala ordinal de preferencias subjetivas. Si esto es así, la identidad del precio con el coste marginal no se sigue y además el trabajo deja de ser la unidad de valor³⁷.

Menger criticó el postulado de la igualación de los valores en el intercambio y la conclusión clásica de que los costes de producción determinen los pre-

Development”, in J. Grugel & D. Hammett (eds.) *The Palgrave Handbook of International Development*, (Palgrave Macmillan, London, 2016), 55-76.

33. Un comentario sobre esta carencia puede verse en M. BLAUG, M. “No History of Ideas, Please, We’re Economists”, in *Journal of Economic Perspectives* 15/1 (2001), 145-164.

34. La referencia básica para todo este asunto es Cachanosky, “Historia de las teorías del valor y del precio I”, en *Libertas* 20, (1994) 25, 4.; J.C. CACHANOSKY, “Historia de las teorías del valor y del precio II”, en *Libertas* 22 (1995) 23, 6.

35. Distinción que ya había adelantado Aristóteles, pero que pone de especial relevancia Adam Smith: “Se debe observar que la palabra valor tiene dos significados diferentes; algunas veces expresa la utilidad de un objeto en particular; y otras el poder de comprar otros bienes que la posesión de dicho bien permite: El primero puede llamarse “valor de uso”, el otro “valor de cambio” (citado en J.C. Cachanosky, *Historia...I*, 28).

36. Cf J.C.. Cachanosky, *Historia...I*, 45-50.

37. Walras añadirá a las fuentes del valor-trabajo de los clásicos ingleses, la utilidad esperada de la tradición francesa (Condillac, Say) y la escasez relativa: cf CACHANOSKY (1995), p. 8.

cios relativos, para defender la postura inversa. Son los precios los que terminan fijando en el largo plazo los costes de producción y las remuneraciones de los factores productivos (rentas de la tierra, salarios del trabajo, rentas del capital). Esta teoría —que es defendida aún hoy por los economistas de la escuela austriaca de economía tras los desarrollos de Bohm-Bawerk, von Mises y Hayek— genera una teoría del trabajo y del empresario muy novedosas.

Ya no se producen “luchas de clases” bajo una dialéctica histórica entre propietarios de capital (“patronos” o empresarios) y propietarios de trabajo físico (“obreros” o empleados). El empresario desconoce a priori el precio al que podrá vender su producto. Su “esperanza” de acertar con un precio que conduzca a un intercambio producto-por-dinero en un entorno libre de coacción, le conducirá a arriesgar su ahorro (o endeudarse) para invertirlo en la fabricación y oferta de un bien o prestación de un servicio. Si su cálculo es acertado y se produce un intercambio al precio por él esperado o superior, ganará. Si no se produce dicho intercambio entre subjetividades en el mercado, perderá. Pero serán los precios los que vayan configurando los costes de producción y no al revés.

Las consecuencias para los salarios, son importantes. Ya no se fijan de forma exclusiva por la oferta y demanda de “trabajo vivo” de proletario y capitalista *a la* Marx, sino por el encuentro de dos libertades que arriesgan (ambas) en un entorno de incertidumbre. Será Frank Knight quien ponga de especial relevancia la importancia de esta incertidumbre como fundamento de la ganancia (o ruina) del empresario fruto de su propensión a arriesgar³⁸. El capitalista es visto ahora como emprendedor. Y necesita del tiempo y los conocimientos especializados de obreros con diversas cualificaciones. El valor añadido (trabajo) del empresario consistirá en calcular, bajo incertidumbre, los posibles precios que se podrán producir entre los deseos de los demandantes y las apuestas que él ha hecho sobre esas propensiones a consumir.

No hay plusvalía porque las reglas de juego quedan niveladas por la común incertidumbre de trabajador y empresario en el escenario de nula información privilegiada y competencia desleal. Ambos arriesgan y ambos se enriquecen cuando aciertan en el precio ofrecido y aceptado en el intercambio de mercado. He aquí un buen fundamento de teoría económica para la mutua cooperación entre empresario y trabajador defendida por la DSI³⁹.

38. Véase F. Knight, *Risk, Uncertainty, and Profit* (Houghton Mifflin Co. Boston, 1921).

39. “Teniendo en cuenta las funciones de cada uno, propietarios, administradores, técnicos, trabajadores, y quedando a salvo la unidad necesaria en la dirección, se ha de promover la activa participación de todos en la gestión de la empresa” (GS 68); “es necesario que a los trabajadores se les dé la posibilidad de expresar su parecer e interponer su influencia” (MM 97).

Por ejemplo, el CDSI sostiene que “la iniciativa económica es expresión de la inteligencia humana y de la exigencia de responder a las necesidades del hombre con creatividad y en colaboración” (CDSI 343). La responsabilidad adquiere así no solo una dimensión de virtud individual, sino de *virtud social*, cuando se deben tomar “decisiones difíciles y dolorosas pero necesarias para el trabajo *en común* de la empresa, y para hacer frente a los eventuales reveses de fortuna” (CA 32)⁴⁰. El fundamento de la supremacía del trabajo subjetivo es, precisamente, que es realizado por una persona (LE 4) y que, además, al realizarlo, se humaniza aún más, se “personifica” y “dignifica” al actuar según la misión que el mismo Dios le encarga al darle la vida: crecer, multiplicarse, custodiar lo creado por Él.

Pero lo mismo puede predicarse del valor añadido por el empresario. De hecho, se habla de la empresa en términos de “creación de valor”. Podría afirmarse desde el paradigma de la DSI, que no hay creación de valor si no hay trabajo subjetivo, en el conjunto de la comunidad de personas que forman la empresa. Este enfoque subyace, por ejemplo, en las empresas de “economía de comunión” que, inspiradas en el movimiento focolar fundado por Chiara Lubich, crea empresas que distribuyen los beneficios en tercios: uno para la reinversión y amortización de capital en la propia empresa; otro para la formación continua y difusión de la cultura del dar; y otro tercio como donaciones a los necesitados⁴¹.

Incluso más. Puede sostenerse que en la empresa pueden darse relaciones basadas en el amor⁴². No solo un amor de “primer nivel” basado en la reciprocidad interesada o compañerismo (“hoy por ti mañana por mí”) como por ejemplo si se acepta cambiar un turno entre trabajadores; no solo un amor de benevolencia donde se busca el bien del compañero de forma extrínseca al mundo laboral (por ejemplo, se comparten problemas y se buscan soluciones sobre temas de la vida personal ajenas al proceso productivo); sino el amor como donación desinteresada buscando únicamente el bien del otro sin esperar nada a cambio, como cuando se financia con una parte de los ahorros a un emprendedor para que encuentre un nuevo sentido en la vida a través de la creación del negocio que siempre soñó. La aportación no es solo de un capital, sino que podría extenderse a conocimientos sobre el negocio, contactos en ese nicho de mercado o formación que una persona experta da a otra y sin esperar nada a cambio. En ese acto

40. Véase más extensamente esta mutua colaboración entre empresarios y trabajadores en CDSI 344-345.

41. La información ha sido extraída de la web de la Asociación por una Economía de Comunión – España, <http://www.economiadecomunion.org/index.php/empresas-edc> (acceso el 12.09.2018). En 2012 ya existían 861 empresas de este tipo en el mundo, con fuerte presencia en Europa (501) y América (292).

42. A. ARGANDOÑA, “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, 2014) 777-798.

de confianza hay una “lógica de la gratuidad” que Benedicto XVI invita a que esté más presente en el mundo de la economía y el desarrollo de los pueblos: “en las relaciones mercantiles, el principio de gratuidad y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria” (CV 36d). En relación con lo ya expuesto con la propia naturaleza del hombre como imagen de Dios, no hay nada más “gratuito” que la creación y la encarnación, ambas por amor de Dios al ser humano, como fundamentos antropológicos del desarrollo *humano*. Lo mismo se puede predicar de la libertad. Dios creó al hombre para poder recibir libremente su Amor. Cuando el hombre ama gratuitamente, cuando se dona, ejerce el tipo de libertad que más se parece a la divina⁴³.

Varios autores⁴⁴ ponen de manifiesto que el desarrollo no puede circunscribirse a las relaciones económicas entre las empresas y los consumidores, ni siquiera a la discusión sobre el papel y tamaño del Estado. Es esencial desplegar una teoría que atañe a “la gente”, a la sociedad civil, ya sea espontánea u organizada en asociaciones sin fines de lucro. Zamagni, recogiendo los planteamientos de Genovesi durante la segunda mitad del siglo XVIII en Nápoles, estructura la sociedad en tres agentes y tres valores sociales: las empresas actúan en el mercado y ofrecen la eficiencia; el Estado aporta la equidad; y la sociedad civil despliega la reciprocidad. En el desarrollo debe darse un lugar al don, a los *bienes relacionales* (que no se generan ni se disfrutan individualmente y cuyo valor “añadido” no es otro que la misma relación)⁴⁵ como la amistad, el amor, la reciprocidad o la confianza mutua; y a los *bienes cordiales*⁴⁶ como la credibilidad, el cuidado, la reputación, la participación activa y comprometida o la legitimidad.

Se produce así una conexión entre antropología, ética y escatología y se configura una teoría de la historia. La historia humana es historia de salvación y ese es el fin último, utópico si se quiere, de todo desarrollo humano: ser partícipe de la historia de la salvación impregnada del Amor de Dios por el hombre.

43. Cf. K. RAHNER, “Teología de la libertad”, en *Escritos de teología VI* (Cristiandad. Madrid, 2002), 210-232.

44. ZAMAGNI, S. (2012) *Por una economía del bien común*. Ciudad Nueva. Madrid; P. CALVO, “Hacia una economía cordial”, en *Veritas* 35 (2016), 29-56; C. CALVO, “El don-reciprocidad como motor del desarrollo humano”, en *Veritas* 35 (2016), 9-28.

45. Véase el desarrollo que hace de la reciprocidad L. BRUNI, *El precio de la gratuidad* (Ciudad Nueva, Madrid, 2008).

46. A. CORTINA, “Ethica cordis”, en *Isegoría* 37 (2007), 113-126.

CONCLUSIÓN

Este trabajo no ha querido proponer un modelo de desarrollo simplista o pietista que pueda resumirse en “vamos a querernos todos más”, hombres y pueblos. La concepción del ser humano como persona, ser-en-relación, creado a imagen y semejanza de Dios es la categoría central de la propuesta antropológica cristiana. Tener una concepción del ser humano, evita reduccionismos tan manidos como que el desarrollo no es crecimiento del producto o que no debe ser economicista sino integrador de lo político, sociocultural y ecológico. Tener una concepción relacional que parte de la certeza de que el Dios creador es Amor puro, crea por un amor especial al hombre y mujer, iguales en dignidad, es disponer de un punto de partida muy potente para la teología del desarrollo.

Si el hombre recibe el ser por Amor y es “persona” debe responder a su vocación a desarrollarse como humano construyendo relaciones.

En primer lugar, *con su Creador* exponiéndose a experimentar ese Amor (por ejemplo, dedicando tiempos de relación más intensa, celebrando liturgias, acercándose a dialogar y conocer cómo viven y experimentan el sufrimiento los pobres).

En segundo lugar, *consigo mismo*. No hay desarrollo social sin desarrollo personal. “De todo el hombre y de todos los hombres” como sentenció PP 14. Y el hombre solo construye su identidad mediante las relaciones que mantiene. No primero “es” y luego “se relaciona”, sino que sus relaciones son su identidad. No hay “tú” sin un “yo” y viceversa, como desarrolló la filosofía dialógica de Buber entre otros⁴⁷.

En tercer lugar, debe también reconocerse agradecido para con Dios y *los demás*, y tomar la alegría del amor recibido como un valor que le permita discernir en tiempos y lugares culturalmente tan diversos, cómo ese Amor se manifiesta y crea relaciones de fraternidad. No se puede excluir lo comunitario del desarrollo. Individuo no equivale a persona, y persona exige denota comunidad.

En cuarto lugar, las relaciones *con el medio ambiente*, con la ecología que forman parte integral de las relaciones. El mundo material, el planeta, está herido por falta de cuidados comunes y el remedio pasa por diálogos en todos los niveles (de nuevo relaciones) y cambios en el estilo de vida, tal como propone LS 164-201; 203-208. “Señorear” la creación es relacionarse con ella desde el amor que participa del Amor creador; y hace al ser humano “co-creador”.

47. M. BUBER, *Yo y Tú* (Herder: Barcelona, 2017 [1974]).

Una ética relacional, no es relativa ni relativista. Implica el diálogo y actos comunicativos que parten del respeto al otro e incluyen preguntas sobre cómo elegir una buena vida donde además de lo material, se incluye lo relacional y lo cordial. Como afirman Francisco y Benedicto XVI, “el amor, lleno de gestos de cuidado mutuo, es también civil y político, y se manifiesta en todas las acciones que procuran construir un mundo mejor. El amor a la sociedad y el compromiso por el bien común son una forma excelente de la caridad, que no solo afecta a las relaciones entre los individuos, sino a las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas” (LS 231; CV 2).

Pensar el mal, pensar escatológicamente el fin del hombre, el sentido de la historia, lo pone ante sus límites (por supuesto que la producción económica en un planeta finito no puede ser infinita). El desarrollo humano debe pensarse y construirse desde la humildad de no poseer panaceas obtenidas del “árbol de la ciencia” del bien y del mal, dominados por la técnica (el “paradigma tecnocrático” denunciado por Francisco en LS). Y la ignorancia no puede conducir a la indiferencia o a la inacción. Ni dentro de la Iglesia, ni fuera de ella. En diálogos y esfuerzos creativos y fraternos debemos conducirnos -aunque sea asintóticamente- a la Verdad: el Amor del Dios-Amor-Trinidad. Ese debería ser el objetivo último de toda teología y educación para el desarrollo. Educar para ser capaces (tanto las personas como los pueblos) de recibir, recoger y reflejar el Amor que nos originó y nos sustenta en el ser.

En suma, como señala Francisco: “El amor social es la clave de un auténtico desarrollo: «Para plasmar una sociedad más humana, más digna de la persona, es necesario revalorizar el amor en la vida social —a nivel político, económico, cultural—, haciéndolo la norma constante y suprema de la acción»” (LS 231; CDSI 582).



 ***Caritas
Española***

Editores

Embajadores, 162 - 28045 MADRID
Teléfono 914 441 000 - Fax 915 934 882
publicaciones@caritas.es
www.caritas.es