
ESTUDIOS

La influencia del humanismo integral de Jacques Maritain en *Caritas in veritate*¹

Manuel López-Casquete de Prado²

Resumen: La más reciente actualización de la Doctrina Social de la Iglesia, la encíclica *Caritas in veritate*, pretende retomar y actualizar las enseñanzas de Pablo VI desde el concepto de *desarrollo humano integral*. Para una correcta comprensión de la génesis del texto, se hace imprescindible aludir a la figura del filósofo francés Jacques Maritain (1882–1973), cuyo *Humanismo integral* influyó de modo decisivo en el papado de Pablo VI. Nuestro propósito en este artículo es doble: por una parte, nos planteamos mostrar la intensa influencia de Maritain en la evolución conceptual de la DSI desde Pablo VI, con especial atención a *Caritas in veritate*. Por otra, y a la luz interpretativa del humanismo integral de Maritain, trataremos de desentrañar algunas de las claves de comprensión de la encíclica, especialmente en lo relativo a una de sus más genuinas propuestas: el *don* y la *gratuidad* como pedagogía de la fraternidad.

Palabras clave: *Desarrollo, don, gratuidad, fraternidad.*

Fecha de recepción: 14 de octubre de 2013.

Fecha de admisión definitiva: 13 de febrero de 2014.

¹ El presente trabajo se integra en el Proyecto de Investigación de Excelencia de la Junta de Andalucía SEJ-6073, La protección de los consumidores como ariete de la reforma de la empresa, las reglas de la competencia y la cultura empresarial, cuyo investigador principal es el Prof. Dr. Javier Pagador López.

² Universidad Loyola Andalucía.

The influence of the integral humanism of Jacques Maritain in *Caritas in veritate*

Abstract: One of the most recent actualizations of Catholic Social Thought is the Encyclical letter *Caritas in veritate*, which aims to re-take and actualize the teachings from Pope Paul VI, focusing them through the concept of *integral human development*. To understand the origins of this text, it's needed to mention the French philosopher Jacques Maritain (1882–1973), whose *Integral humanism* made a very intensive influence on Paul VI. In this paper, we aim a double purpose: first, to show Maritain's influence in the concept of *integral human development's* evolution and, second, to contribute to a better understanding of *Caritas in veritate*, specially through one of it's key issues: *gift* and *gratuity* as fraternity pedagogy.

Keywords: *Development, gift, gratuity, fraternity.*

L'influence de l'humanisme intégral de Jacques Maritain dans *Caritas in veritate*

Résumé: La dernière mise à jour de la doctrine sociale de l'église, l'encyclique *Caritas in veritate*, a la prétention de revenir sur et de mettre au jour les enseignements de Paul VI sur le concept de développement humain intégral. Pour une correcte compréhension de la genèse du texte, il est essentiel de se référer à la figure du philosophe Français Jacques Maritain (1882–1973), dont son «humanisme intégral» a influencé de façon significative la papauté de Paul VI. Notre objectif dans cet article est double: d'une part, nous essayons de montrer la forte influence de Maritain dans l'évolution conceptuelle de la DSI de Paul VI, avec une attention particulière à *Caritas in veritate*; d'autre part, l'interprétation à la lumière de l'humanisme intégral de Maritain doit nous servir pour éclaircir certaines des clés de compréhension de l'encyclique, en particulier en ce qui concerne l'une de ses propositions plus originales: le *don* et la *gratuité* comme moyens pour la pédagogie de la fraternité.

Mots clé: *Développement, don, gratuité, fraternité.*

I. Introducción

Hace más de 120 años, en 1891, el Papa León XIII publicaba la encíclica *Rerum novarum*, considerada como el punto de arranque de la Doctrina Social de la Iglesia (en adelante DSI). Desde entonces, distintos Papas han contribuido a enriquecer este cuerpo doctrinal para ofrecerlo a los católicos –y a todos los hombres *de buena voluntad*– como guía orientadora de su actuación en los ámbitos económico, social, empresarial, laboral y político.

Según el Anuario Pontificio de 2011³, se calcula que existen 1.181 millones de católicos en todo el mundo, todos ellos llamados a inspirar su actividad pública desde las propuestas de la DSI. Por ello consideramos de gran importancia profundizar en el contenido de las enseñanzas sociales de la Iglesia, particularmente a la luz de su más reciente actualización: la encíclica *Caritas in veritate* (en adelante CiV) de Benedicto XVI.

El título completo del documento es *Carta Encíclica Caritas in Veritate del Sumo Pontífice Benedicto XVI a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas, a todos los fieles laicos y a todos los hombres de buena voluntad sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad*. Ya desde el título se muestra que el texto gira en torno a la idea de *desarrollo humano integral* (en adelante DHI). De forma más explícita, el n° 8 de CiV manifestará que esta encíclica pretende homenajear, retomar y actualizar las enseñanzas de la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI sobre DHI.

Dado que las claves de interpretación de CiV son, de un lado, el concepto de DHI y, de otro, retomar y actualizar las enseñanzas de Pablo VI en materia de doctrina social, se hace imprescindible aludir a la figura del filósofo francés Jacques Maritain (1882–1973), cuyo *Humanismo integral*⁴ influyó de modo decisivo en el papado de Pablo VI.

Nuestro propósito en este artículo es doble: por una parte, nos planteamos mostrar la intensa influencia de Maritain en la evolución conceptual de la DSI desde Pablo VI, con especial atención a *Caritas in veritate*. Por otra, y a la luz interpretativa del humanismo integral de Maritain, trataremos de desentrañar algunas de las claves de comprensión de la encíclica, especialmente en lo relativo a una de sus más genuinas propuestas: el *don* y la *gratuidad* como pedagogía de la fraternidad.

Para ello, en el segundo epígrafe, mostraremos detalladamente cómo surgió y evolucionó la vinculación entre Pablo VI y Jacques Maritain. A continuación, en el epígrafe tercero, reflexionaremos sobre el carácter *humanista integral* de CiV, y más detalladamente sobre la dinámica del don y la gratuidad propuesta por Benedicto XVI en el texto. Cerraremos este artículo con un epígrafe final de conclusiones (número cinco).

³ Oficina de prensa de la Santa Sede, www.vis.va, consultada el 2 de marzo de 2012.

⁴ MARITAIN, J. (1936).

2. Jacques Maritain, maestro de Pablo VI⁵

La obra de Jacques Maritain supone una reelaboración de la tradición personalista anticipada por Kant y Kierkegaard a la luz del pensamiento tomista, que ofrece un nuevo personalismo de raíz cristiana. Para este autor, la cultura y la educación son las principales vías para la *humanización del hombre*. Concibe este proceso de humanización como una vocación o un dinamismo hacia un progresivo desarrollo que culmina con la apertura a la dimensión trascendente, donde la *humanización* se hace integral. De este modo, y retomando una clásica distinción tomista, el ser humano evoluciona desde su condición de *individuo* a su dimensión *personal*.

En 1936 publicó *Humanismo integral*⁶. Esta obra despertó reacciones apasionadas tanto a favor como en contra. Por un lado fue objeto de abundantes críticas; por otro, contribuyó a la creación de numerosos movimientos políticos de orientación cristiana, como algunos partidos demócrata-cristianos de Europa y América latina (aunque el propio Maritain no se reconociese en casi ninguno de ellos).

⁵ Nacido en París el 18 de noviembre de 1882 en el seno de una familia protestante, se licenció en Filosofía y Ciencias Naturales en la Universidad de la Sorbona, donde simpatizó con el socialismo humanitario. En una manifestación en apoyo de los estudiantes socialistas rusos perseguidos por el zar conoció a Raïssa Oumançoff, judía ortodoxa nacida en 1885 en Rostov con la que posteriormente se casaría. En los años 30 Jacques Maritain defiende la filosofía cristiana y la propone como fundamento de la política, el derecho y la pedagogía. En 1932 hace amistad con Mounier y colabora en la fundación de la revista *Esprit*. Fruto de aquellos esfuerzos comienza a desarrollar su visión personalista centrada en la persona humana como ser libre, trascendente y con valor en sí misma, lo cual exige su no instrumentalización. Aunque firma numerosos manifiestos políticos, no se adhiere a ningún partido ni grupo, ya que desea conservar su independencia. De este modo, su obra estaría al servicio de sus principios éticos y no de intereses particulares. En 1940, mientras se encontraba en el Instituto de Estudios Medievales de Toronto con motivo de una conferencia, la policía *nazi* fue a buscarlo a su casa de Meudon; por esta razón, el matrimonio Maritain decide permanecer en EE.UU. Se instalaron en Nueva York, en Greenwich Village, lugar que se convirtió en punto de encuentro de los intelectuales y artistas franceses y belgas en el exilio. Con ellos Maritain fundó la *École libre des Hautes Études*. En 1945, finalizada la guerra, De Gaulle nombra a Maritain embajador francés ante la Santa Sede, y coincide con el nuncio papal en Francia, Angelo Roncalli, futuro papa Juan XXIII, y con Giovanni Battista Montini, futuro Pablo VI. En 1947 Maritain pasa a ser jefe de la delegación francesa en la segunda asamblea general de la UNESCO en Ciudad de México; su visión del nuevo cristianismo tendría un papel de gran importancia en la elaboración de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de la ONU. En 1960 muere Raïssa, lo que afectaría profundamente a Jacques: *Todo ha quedado en mí descoyuntado y roto*. Maritain se retira al convento de los dominicos en Toulouse, donde se encuentran los restos de Santo Tomás de Aquino. Decide quedarse allí y unirse a los Hermanitos de Jesús. Finalmente, después de años de gran fecundidad intelectual, muere el 28 de abril de 1973 en Toulouse.

⁶ MARITAIN, J. (1936).

Si la influencia de los escritos de Maritain sobre Roncalli fue indirecta, sobre Montini ejerció un absoluto interés y fascinación. Montini había empezado a leer la obra de Maritain desde muy joven.⁷ En 1928 tradujo al italiano el libro *Tres reformadores* de Maritain. En 1936 escribió la introducción a la versión italiana de *Humanismo integral*, obra que el propio Montini, ya como Pablo VI, citaría expresamente en *Populorum progressio*.

Montini había estado muy implicado en la FUCI (*Federazione degli Universitari Cattolici Italiani*), la única oposición seria al avance del fascismo en el ámbito universitario. Los textos de Maritain sirvieron a Montini y sus compañeros para desarrollar una nueva visión de la civilización cristiana al servicio del bien común desde la idea de pluralismo y respeto tanto en lo religioso como en lo relativo a las estructuras económicas, jurídicas y políticas. El valor de la libertad religiosa defendido por el humanismo integral era fundamental en la lucha tanto contra el fascismo como contra el comunismo.

La amistad entre ambos se estrechó aún más a partir de 1945, cuando Maritain fue nombrado embajador de Francia ante la Santa Sede.⁸ Maritain y el futuro Papa compartían la misma visión sobre la situación de la Iglesia y el papel de los cristianos en la sociedad.

En 1954, Montini fue nombrado arzobispo de Milán. Desde ahí emprendió la puesta en práctica de gran parte de la filosofía social de Maritain, orientando su trabajo fundamentalmente hacia las clases más desfavorecidas.

Tras la muerte de Juan XXIII mientras se desarrollaba el Concilio Vaticano II, el 21 de junio de 1963 Montini es elegido Papa. Ya como Pablo VI, retoma los trabajos del Concilio e invoca las ideas sobre libertad religiosa, dignidad humana, sociedad y Estado que había gestado a través de los años de amistad con el filósofo francés.

⁷ En los años 20 y 30, la casa de los Maritain en Meudon, a las afueras de París, era punto de encuentro de artistas e intelectuales de la época: Cocteau, Mauriac, Claudel, Chagall, Satie, Strawinsky, Gabriela Mistral... Según algunos autores, Montini y Maritain se conocían desde un viaje de aquél a París en 1924, cuando un amigo de Cocteau le llevó a la casa de los Maritain. Sobre esto, McCAULIFF, C. (2010), p. 2.

⁸ En aquel momento, Montini trabajaba en la Secretaría de Estado de la Santa Sede, y ambos tuvieron la oportunidad de encontrarse en una cena en la que conversaron sobre la reconstrucción de la sociedad europea de la posguerra. Aquella conversación fue muy agradable para Maritain gracias a la acogida de Montini *a toda forma de apertura y progreso*. Sobre esto, BARRE, J.-L. (2005), *Jacques and Raissa Maritain: Beggars for heaven*, p. 397, University of Notre Dame, citado en McCAULIFF, C. (2010), p. 5.

El pensamiento de Maritain fue particularmente útil en tiempos del Concilio. La visión compartida por Maritain y Pablo VI era lo suficientemente sólida como para forjar lazos que facilitarían el trabajo relativo a la constitución de la Iglesia en el mundo moderno, la constitución pastoral *Gaudium et spes* de 1965. Desde los primeros trabajos en el marco de la comisión preparatoria del Concilio, el Papa defendió las tesis expuestas por Maritain en *Humanismo integral*.⁹

Según Brooke Williams Smith,

*más que ningún otro católico, fue Maritain quien preparó el camino para la renovación de la Iglesia Católica. Siguiendo la línea del Papa León XIII, los escritos sociales de Maritain fueron considerados revolucionarios antes del Concilio. Desarrolló una filosofía de apertura cristiana al mundo que fue decisiva para crear las condiciones intelectuales que llevaron al Vaticano II. Si hay algún punto en el que incluso sus críticos pueden estar de acuerdo es en que su influencia sobre el Vaticano II fue decisiva.*¹⁰

Si la influencia de Maritain sobre el Concilio es clara, aún más se dejó sentir en la elaboración de *Populorum progressio* (1967), la cual, como ya hemos señalado, cita abiertamente y como novedad en los textos Papales la obra de autores contemporáneos. Consideramos muy significativa la alusión que hace Pablo VI en el punto n° 20 de la encíclica:

Si para llevar a cabo el desarrollo se necesitan técnicos, cada vez en mayor número, para este mismo desarrollo se exige más todavía pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación. Así se podrá realizar, en toda su plenitud, el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas.

En este punto, la encíclica hace una llamada a la nota al pie n° 15 en la que se cita expresamente a Jacques Maritain¹¹. A la luz de todo lo anterior, no debe extrañarnos que el propio Pablo VI cite al filósofo francés al expresar la necesi-

⁹ McCauliff, C. (2010), p. 5.

¹⁰ Williams-Smith, B. (1976), "Jacques Maritain, antimodern or ultramodern", Nueva York: Elsevier, citado en McCauliff, C. (2010), p. 14.

¹¹ Maritain, J. (1966).

dad de pensadores de reflexión profunda.¹² En el número 42, la encíclica vuelve a mencionar la obra de Maritain, esta vez citando su libro *Humanismo integral*. Además de estas alusiones, en muchos otros apartados de la encíclica se hace referencia a esta necesidad de *desarrollo humano integral*. La palabra "integral" aparece seis veces en la encíclica.

Con la influencia de Maritain en Pablo VI a través de *Humanismo integral* arranca una renovación conceptual cuyos efectos se harán sentir en toda la evolución posterior de la DSI hasta la actualidad. Tras Pablo VI —y después del brevísimo papado de Juan Pablo I—, esta influencia se aprecia también en la aportación de Juan Pablo II en materia de DSI. Así, en *Sollicitudo rei socialis*, el Papa Wojtyła alude en repetidas ocasiones al concepto de *desarrollo integral*. El número 9 recuerda con claridad a *Populorum progressio* al afirmar que el verdadero desarrollo no sólo tiene que ver con la acumulación de riquezas si ésta se obtiene a costa del subdesarrollo de muchas personas y *sin la debida consideración por la dimensión social, cultural y espiritual del ser humano*. En este punto, la encíclica introduce una nota al pie que remite a la propuesta de Pablo VI que acabamos de citar en *Populorum progressio* 14: *el desarrollo, para ser auténtico, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre*.

La influencia de Maritain y su propuesta humanista integral resulta también evidente en Benedicto XVI si tenemos en cuenta que *Caritas in veritate* tiene como subtítulo *Carta encíclica [...] sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad*.

3. El humanismo integral de *Caritas in veritate*

La encíclica CiV, presentada el día 7 de julio de 2009 en la sala de prensa de la Santa Sede¹³, pretende recordar y realizar un reconocimiento a *Populorum progressio* de Pablo VI en el cuarenta aniversario de su publicación; por este motivo

¹² El propio Pablo VI había dicho con anterioridad: *soy discípulo de Maritain; yo lo llamo mi maestro*. Sobre esto, EVANS, J. W. (1973), *Jacques Maritain: Philosopher Was Pope's Teacher*, National catholic reporter, Kansas City, p. 5, citado en citado en MCCULLIFF, C. (2010), p. 16.

¹³ Intervinieron en la presentación el cardenal Renato Martino, presidente de Justicia y Paz, el cardenal Paul Josef Cordes, presidente de Cor Unum, Giampaolo Crepaldi, secretario de Justicia y Paz, y Stefano Zamagni, profesor ordinario de Economía Política de la Universidad de Bolonia y consultor de Justicia y Paz.

debía haberse publicado en 2007, pero se retrasó dos años. Como el propio Papa diría en marzo de 2009, la crisis económica mundial fue

*el motivo de su retraso. Habíamos llegado prácticamente a publicarla cuando se desencadenó la crisis, por lo que hemos retomado el texto para responder de manera más adecuada.*¹⁴

Si con Juan XXIII el método expositivo de las encíclicas había comenzado a ser inductivo (se partía del estudio de la realidad para proponer conclusiones a la luz del Evangelio), Benedicto XVI retoma con CiV el método deductivo: parte de un enfoque teológico y desde ahí va desgranando su reflexión moral.¹⁵ Su lenguaje es académico y pulcro, y resulta más sosegado y menos *apasionado* que el de anteriores Papas.

En opinión de algunos autores,¹⁶ la lectura de la introducción hace percibir rápidamente la mano de Benedicto XVI, percepción que se confirma cuando los seis capítulos siguientes sugieren influencias y estilos de varios autores. Hasta el n° 52 y la conclusión no volvemos a encontrar el estilo del Papa.

3.1. La paradoja de “humanizar al hombre”

Una de las constantes del documento es que reitera el uso de la palabra *humanismo* acompañada por diferentes calificativos. Se diría que el mero concepto de humanismo no es inspirador de confianza para Benedicto XVI, para lo cual debe ser completado con términos como *integral, verdadero, trascendental, nuevo, cristiano, que no excluya a Dios, abierto al Absoluto...*

A pesar de que todo el documento bascula sobre el concepto de DHI, no ofrece ninguna definición explícita del mismo. No obstante, después de algunos párrafos introductorios, el n° 8 expresa la idea central de desarrollo de la que parte el texto: un *desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres*. Afirmación que, apareciendo en *Gaudium et Spes* (n. 64) y en *Populorum progressio* (n. 14), tiene su origen en la obra de L.-J. Lebret. Se alude, por tanto, a una doble exigencia: debe

¹⁴ Entrevista concedida por Benedicto XVI a los periodistas que le acompañaron en el vuelo desde Roma a Yaundé (17-marzo-2009): *Ecclesia* (2009), p. 518.

¹⁵ CAMACHO, I. (2009), p. 629.

¹⁶ SOUTO-COELHO, J. (2009), pp. 1-5, consultado el 17 de enero de 2012.

alcanzar a todos los hombres (solidaridad) y debe afectar a todas las dimensiones de cada ser humano (integralidad).

Si la idea de que el desarrollo debe alcanzar a todos los seres humanos es clara, la propuesta de *desarrollo integral* suscita, como mínimo, dos dudas: qué entiende CiV por *desarrollo* y a qué dimensiones del ser humano debe estar referido para que pueda ser calificado como *integral*.

Respecto a la primera cuestión, qué entiende CiV por *desarrollo*, el nº 8 recoge una cita de *Populorum progressio* de Pablo VI en la que afirma que se trata del *tránsito de condiciones menos humanas a condiciones más humanas*. Para aclarar esta cuestión conviene abrir un paréntesis en el que precisar la distinción entre dignidad humana *ontológica* y *operativa*.

La dignidad ontológica es la que corresponde a todo hombre y mujer en tanto que tales, constitutiva de su propia condición humana y cognoscible por la razón. Por su parte, la dignidad operativa es la actualización concreta de la dignidad ontológica a través de los actos y comportamientos.¹⁷ Así, mientras la dignidad ontológica es irrenunciable y pertenece de forma necesaria y esencial a todo ser humano, la dignidad operativa es contingente, ya que depende de la actividad de las personas. Es precisamente esta dignidad operativa la que ha resultado vulnerada a lo largo de la historia del ser humano a través de toda suerte de comportamientos indignos, es decir, contrarios a la dignidad implícita en su propia condición. La primera es innata e inalienable, pero la segunda es fruto de una respuesta libre del ser humano a la vocación de vivir dignamente.

3.2. La vocación de vida digna según Maritain

Esta idea, de clara raigambre tomista, está ya presente en Maritain. Para el filósofo parisino, el amor constituye a un tiempo la base ontológica de la persona y su auténtico horizonte de perfección. La paradoja de este planteamiento resulta evidente: si el amor es constitutivo del ser humano, ¿cómo podemos entenderlo como horizonte de perfección? Maritain lo resuelve afirmando que *debemos ganar lo que somos*¹⁸; es decir, es tarea del ser humano aproximar su existencia práctica a su esencia ontológica; o bien, por decirlo en los términos que acabamos

¹⁷ COSTA, J. (2010), p. 57.

¹⁸ MARITAIN, J. (1947).

de exponer, aproximar su dignidad operativa a su dignidad ontológica.¹⁹ Curcio (2010) explica esta cuestión afirmando que la persona no sólo se concreta *per se subsistens*, sino que exige también un *per se operans*.²⁰

Esta importante distinción da entrada a la libertad humana en el mismo centro del proceso de comprensión y construcción de la personalidad, ya que –aún siguiendo a Curcio– sin libertad el hombre es esclavo de los acontecimientos y las circunstancias, incapaz de dirigir su propia vida. Sin libertad, el hombre *non sarà che una parte, senza poter pretendere d'essere un tutto*.²¹

Por tanto existe un papel activo del hombre en la actualización de su propia personalidad; en otras palabras, se trata del progresivo avance hacia una *aseidad* analógica a la divina, hacia una *conformidad* entre nuestro desenvolvimiento práctico y nuestra esencia entendida como persistencia del espíritu.

Evidentemente, este proceso de avance hacia la *aseidad* –o conquista por parte del hombre de su propia naturaleza esencial o de su propia perfección– es un proceso siempre inacabado. Possenti entiende ese proceso de perfección en la propuesta tomista–maritainiana como una asíntota: *l'asintoto del progresso indefinito sarebbe la perfezione*²². Desde esta perspectiva, su carácter de inalcanzable no implica su negación.

Para Curcio, este proceso de avance hacia la *aseidad* tiene que ver, ante todo, con el desarrollo de nuestra capacidad de amar, ya que sólo el amor puede ampliar el horizonte de la subjetividad a través de la riqueza del encuentro y la acogida al otro, de la relacionalidad como búsqueda en común del fin último de la vida:

*Dunque, una relazione di conformità che diviene il fondamento della verità, ma dove la stessa non può far a meno del primo gradino dell'amore, vero canale di ricerca della verità.*²³

¹⁹ Con otros términos, caminar hacia la *aseidad*, según la terminología escolástica.

²⁰ CURCIO, G. G. (2010), pp. 41–42.

²¹ CURCIO, G. G. (2010), p. 42.

²² POSSENTI, V. (2007), p. 39.

²³ CURCIO, G. G. (2010), p. 42.

En ese proceso, nuestra disyuntiva es seguir la vía de la personalidad o la de la individualidad material. Por eso dirá Maritain que la educación consiste en el difícil arte de hacer crecer la persona y hacer disminuir al individuo.

3.3. La humanización de lo humano según Pablo VI

Podemos entender también desde esta lógica la llamada de Pablo VI a “humanizar al hombre”. No se está refiriendo a su humanidad *ontológica* –ya que ésta es innata e inalienable–, sino a la *operativa*; es decir, a la que le permite progresar en su propio dinamismo, cumpliendo cada vez en mayor medida la vocación a avanzar en su camino de desarrollo. Sólo desde este punto de vista es posible hablar de progresiva *humanización*.

Ese es el sentido, por ejemplo, del punto nº 28 de *Populorum progressio: el trabajo no es humano si no permanece inteligente y libre*. Es decir, aunque un trabajo llevado a cabo por una persona es *ontológicamente* humano, si no es inteligente y libre no será *operativamente* humano. Las mismas conclusiones pueden predicarse del nº 61, que hace alusión a las reglas comerciales internacionales:

la justicia social exige que el comercio internacional, para ser humano y moral, restablezca entre las partes al menos una cierta igualdad de oportunidades.

Se podría decir, en consecuencia, que la DSI considera “humanas” aquellas condiciones de vida que son coherentes con la dignidad ontológica de las personas. A esta “humanización” de las condiciones de vida es a lo que *Populorum progressio* llama “verdadero desarrollo”.

La cuestión de la humanización es de tal importancia para *Populorum progressio* que toda la encíclica se articula sobre ella (nº 47):

se trata de construir un mundo donde todo hombre, sin excepción de raza, religión, o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana.

Por consiguiente, si analizamos cómo concreta Pablo VI este avance a *condiciones más humanas*, tendremos una idea muy exacta del concepto de DHI en *Populorum progressio* (y, por extensión, en CiV), y podremos responder al segundo interrogante que nos planteábamos: ¿A qué dimensiones debe estar referido el desarrollo para ser calificado como *integral*? La encíclica responde a esta cuestión con toda claridad en el nº 21, donde afirma que lo *menos humano* es la situación de carencia material (pobreza), espiritual (egoísmo) y la instrumentalización del hombre (falta de dignidad). Y al contrario, considera que lo *más humano* es re-

montar la pobreza, adquirir cultura, vivir la dignidad propia y del otro y abrirse a la vivencia de lo trascendente.

Es decir, *Populorum progressio* hace una graduación de su idea de desarrollo con varias etapas que van desde una situación de pobreza material, cultural y espiritual contraria a la dignidad humana, a una segunda etapa en la que el hombre se alce sobre dichas carencias y a una tercera etapa de apertura a la trascendencia. Para Pablo VI, la culminación del proceso con la apertura espiritual marca el contenido de un humanismo nuevo, cristiano e integral:

16. El hombre tiene el camino abierto hacia un progreso nuevo, hacia un humanismo trascendental, que le da su mayor plenitud; tal es la finalidad suprema del desarrollo personal.

Este planteamiento es retomado por CiV, la cual concibe el proceso de desarrollo como un camino de acercamiento al ideal antropológico inspirado por el cristianismo. En la misma línea, CiV manifiesta –como ya había dicho Pablo VI– que la cuestión social se ha convertido en una cuestión antropológica:

el problema del desarrollo está estrechamente relacionado con el concepto que tengamos del alma del hombre (CiV 76).

Podemos concluir que CiV aclara, por remisión a *Populorum progressio*, las dos preguntas que nos hacíamos al comienzo de este epígrafe: entiende el desarrollo como un proceso de *humanización* o aproximación de nuestra dignidad humana operativa a nuestra dignidad ontológica, y es calificado de *integral* cuando afecta a las dimensiones material, cultural y espiritual. Como es sabido, junto a un autor como Maritain en la inspiración y concepción del desarrollo humano según Pablo VI, tuvo influencia principal la escuela *Économie et Humanisme* del dominico Louis-Joseph Lébret.

3.4. “Para poder darse, primero hay que ser”

Una de las constantes en la obra de Maritain es su idea de desarrollo humano a través de la lógica del amor. Para el filósofo, la personalidad invita a darse libremente por expansividad y generosidad propias de su estructura ontológica; es decir, la personalidad es fuente de unificación con otras personas “desde dentro”. Por tanto, es esencial a la personalidad la comunicación y el amor a los otros.

Por eso dirá Maritain en *Pour la justice*²⁴ que, mientras más se entrega el hombre, más intensa es esta vida en él.

Esta dialéctica del don está presente de forma permanente en la obra de Maritain; en su formulación –a la que no podemos por menos de calificar como genial– establece un nexo entre don y existencia de la personalidad, reformulando de este modo el *cogito* cartesiano: *Pour pouvoir se donner, il faut d'abord exister*.²⁵

Así, el *cogito* maritainiano bien podría ser: *dono me ipsum, ergo sum; me doy, luego existo*. Consideramos que este nexo entre don y existencia es uno de los planteamientos más brillantes del filósofo parisino. Maritain entiende la llamada al amor, y por tanto el don, como constitutiva del ser humano, marcando en esta dirección su sentido último y su horizonte de desarrollo. Por este motivo, existir como persona está indisolublemente unido a vivir la experiencia del amor y del don de sí. Dicho claramente, la llamada al don en tanto que expresión del amor nos constituye como personas, nos humaniza. Nuestra elección es acoger o no esa llamada.

Para Maritain, esta experiencia del don de sí abre al ser humano a una nueva perspectiva de encuentro: la propia del vínculo fraterno. Desde la perspectiva del don y el amor, se percibe a las demás personas como “otros sí mismo”:

*De telle sorte que [la personne] est en quelque manière un univers à soi-même, un microcosme, dans lequel le grand univers tout entier peut être contenu par la connaissance, et qui par l'amour peut se donner tout entier à des êtres qui sont à lui comme d'autres lui-même.*²⁶

Para el filósofo, el amor no está referido a las cualidades de la persona amada, sino al centro mismo de la personalidad, que es de naturaleza metafísica, y habilita al ser humano para dar y darse. Así entendido, el amor no tiene por objeto cualidades o esencias, sino personas. Maritain entiende el amor como la clave del horizonte de civilización de la persona humana, concretada en la idea de la *ciudad*, cuyos fundamentos son la justicia y la amistad fraterna. Es decir, la *ciudad* no se articula sólo ni principalmente desde la perspectiva de la justicia, sino también desde el vínculo de la amistad fraterna. Por eso dirá Maritain en *Pour la*

²⁴ MARITAIN, J. (1945).

²⁵ MARITAIN, J. (1945), p. 191.

²⁶ MARITAIN, J. (1942), p. 188.

*justice que la justicia es la fuerza de conservación [de la ciudad] que permite la amistad cívica.*²⁷ Esto tendrá una enorme relevancia en la reflexión maritainiana sobre la justicia.

3.5. Por el don a la fraternidad, eje de la encíclica

Del mismo modo, consideramos que la lógica del don y la gratuidad como expresión de la vocación humana al amor y como vía para la construcción de una sociedad fraterna es una de las principales claves de comprensión de CiV.

Desde la lógica del *homo economicus*, el otro es visto como un rival o un competidor. Cuando los mercados y la actividad económica se orientan desde esta idea, se produce lo que Zamagni llama *competencia posicional*, en la que no existe la búsqueda de un objetivo común (a pesar de que la etimología *cum-petere* podría indicar lo contrario), sino que se basa en una visión *hobbesiana* en la que el triunfo de unos se basa sobre la derrota de otros (*mors tua, vita mea*). Es decir, el ser humano se reconoce como ser interdependiente, en relación; pero su relación no es cordial, sino que se basa en la competencia y la desconfianza. En este planteamiento, dice Zamagni, se ve la *estupidez de la "posicionalidad"* que reduce el vínculo social a una mera relación mercantil, inhumana e ineficiente.²⁸

Lo grave de esta visión es que se convierte en un permanente ataque contra la dignidad humana. No sólo es tratado de modo indigno quien es utilizado como un instrumento al servicio de la codicia de otros, sino que el propio *homo economicus* se auto-cosifica al cifrar todas sus aspiraciones en el enriquecimiento a ultranza, negando así la dimensión más genuina de su propia naturaleza, lo que le hace plenamente humano: la capacidad de apertura al otro, de creación de vínculos cordiales, la responsabilidad y el amor. De este modo, cercena sus posibilidades de desarrollo integral.

CiV también se sitúa frente a esta realidad. En palabras de Ratzinger, *el hombre ha confundido la felicidad y la salvación con formas inmanentes de bienestar material* (CiV, 34). Frente a este *ethos* tan extendido en nuestras sociedades, la encíclica pretende ofrecer alternativas de vida al *homo oeconomicus*. Dichas alternativas nacen de una antropología que contempla toda la amplitud del ser humano,

²⁷ MARITAIN, J. (1945).

²⁸ ZAMAGNI, S. (2009), p. 3.

sin quedar limitada al estrecho enfoque del mero enriquecimiento económico. Margenat sintetiza esta idea al afirmar que CiV denuncia la lógica economicista y la *cerrazón egoísta* del ser humano en sí mismo para reivindicar la *prioridad teologal del don*.²⁹

Para Adela Cortina existe una *moral pensada* con la que intelectualmente estamos de acuerdo pero que no llega a aplicarse porque, en el momento de la praxis, nos orientamos por otras prioridades.³⁰

La invitación de CiV es la de incorporar el amor a la vida pública, de modo que no sea *excluido de la ética vivida* (nº 2). El texto llama a vivir desde ese *ethos* las relaciones económicas, empresariales y laborales para propiciar un cambio de paradigma: desde la lógica del intercambio y la contraprestación hacia un modo de relación basado en el amor. Este cambio de paradigma permitirá al ser humano afrontar un crecimiento más profundo, más humano, que trascienda la codicia y le abra un horizonte de desarrollo integral.³¹

CiV concreta esta aspiración de incorporar el amor en la vida pública mediante la invitación al ser humano a vivir *la experiencia sorprendente del don* (nº 34). La experiencia del don es sorprendente porque es inconcebible para el *homo economicus*. Es decir, aquél cuyo objetivo es el enriquecimiento a ultranza y actúa desde la *cerrazón egoísta* en servicio exclusivo de sus propios intereses no puede concebir una experiencia de apertura, de gratuidad, de responsabilidad por la suerte del otro, de *ob-ligacion* con él.

Frente a la tan extendida concepción de la actividad económica como búsqueda de la utilidad y el provecho propio, el don nos abre a una nueva perspectiva, la de la responsabilidad por el otro, la de la atención a quienes ocupan las posiciones más débiles, la de la búsqueda del bien común. Se puede decir que la experiencia del don nos rescata de un *ethos* que nos limita, nos aísla y convierte a los demás en competidores, y nos abre a una nueva lógica que concibe a los demás como hermanos. Por eso afirma el nº 34 de CiV que el ser humano *está hecho para el don*, ya que éste nos habilita para construir la familia humana.

²⁹ MARGENAT, J. M. (2009), p. 728.

³⁰ CORTINA, A. (2007).

³¹ MELÉ, D. *et al.* (2010).

Como afirma Zamagni,

*sin prácticas extensas de don [...] las personas no serán ayudadas a alcanzar la alegría de vivir. Porque eficacia y justicia, incluso unidas, no bastan para garantizar la felicidad de las personas.*³²

La función propia del don es hacernos comprender que, junto a los bienes de justicia, están los bienes de la gratuidad, y que no es auténticamente humana la sociedad que se contenta únicamente con los bienes de justicia. El don nos hace crecer como personas en un *ethos* que va más allá de las relaciones de equidad porque nos enraíza en el amor, lo más constitutivamente humano. La mayor virtualidad de la experiencia del don es que ella nos habilita para abrirnos al otro, construir lazos de fraternidad y expresar la mutua responsabilidad.

La antropología cristiana está basada en la dignidad del ser humano en tanto que criatura de Dios y en su apertura a la trascendencia; pero es en la relación donde esa antropología se pone en juego, porque es justamente ahí *donde el ser humano se realiza* (CiV n° 53). Por ello el Papa invita a profundizar en el contenido y significado de la relación humana:

Dicho pensamiento obliga a una profundización crítica y valorativa de la categoría de la relación (n° 53).

Zamagni también destaca la importancia de la relación en la DSI:

*En realidad, mientras que las distintas teorías éticas encuentran su fundamento ya sea en la búsqueda de reglas (como ocurre en el iusnaturalismo positivista, según el cual la ética se deriva de la norma jurídica), ya en el accionar (pienso en el neo-contractualismo rawlsiano o en el neo-utilitarismo) la DSI ubica su punto axial en el "estar con".*³³

Para Zamagni,

*el mensaje que CiV nos deja es el de pensar la gratuidad, y por tanto la fraternidad, como claves de la condición humana y, como consecuencia, el de ver en el ejercicio del don el requisito indispensable para que Estado y mercado puedan funcionar con la mira en el bien común.*³⁴

³² ZAMAGNI, S. (2009).

³³ ZAMAGNI, S. (2009), p. 4.

³⁴ ZAMAGNI, S. (2009), p. 6.

CiV atribuye tal importancia a la construcción de la familia humana que sitúa la causa del subdesarrollo en la pérdida de este objetivo. El Papa Ratzinger manifiesta esta idea citando expresamente a Pablo VI (*Populorum progressio*, n° 66):

el subdesarrollo tiene una causa más importante aún: «la falta de fraternidad entre los hombres y entre los pueblos» (CiV n° 19).

Con otras palabras, el Papa sitúa en la fraternidad todas las esperanzas de construcción de un nuevo orden mundial que posibilite el desarrollo integral y solidario de la humanidad. Tanto es así que las referencias a la construcción de la familia humana son constantes (por ejemplo, al aludir a las posibilidades que ofrece la globalización o a las reflexiones relativas al medio ambiente). Además, todo el capítulo 5° se dedica a ello. Con absoluta claridad, el n° 53 afirma que

el desarrollo de los pueblos depende sobre todo de que se reconozcan como parte de una sola familia, que colabora con verdadera comunión y está integrada por seres que no viven simplemente uno junto al otro.

Para Benedicto XVI, *mientras no haya un crecimiento y extensión de la cultura de la fraternidad, no será posible un desarrollo que además de humano sea integral*.³⁵ En la fraternidad es, por tanto, donde la humanidad se juega sus posibilidades de DHI.

4. Conclusiones

Se ha dicho que la DSI mira desde la misma óptica (la de la fe y la razón) una realidad siempre cambiante. Por ese motivo no dice siempre lo mismo, aunque existe una permanente continuidad en sus planteamientos. Sus propuestas, en consecuencia, no son comparables a las afirmaciones dogmáticas³⁶, sino que son *escritos de circunstancias*³⁷ con fecha de caducidad. Esta misma reflexión es recogida en CiV n° 12.

¿Cómo articula CiV este equilibrio entre continuidad y renovación?

³⁵ MARGENAT, J. M. (2009), p. 734.

³⁶ GÓNZALEZ-CARVAJAL, L. (2009), p. 16.

³⁷ VILLAIN, J. (1961), p. 30.

Decíamos –y el propio Benedicto XVI insiste en ello– que la encíclica retoma las enseñanzas sociales de Papas anteriores, y muy especialmente las de Pablo VI. En concreto, CiV asume en el n° 21 la gradación de etapas del desarrollo que ya planteaba *Populorum progressio*. También hace repetida mención a la idea de desarrollo de Pablo VI como proceso de humanización (n° 42, 46, 47 y 73). En el n° 42 hace referencia a las posibilidades que ofrece la globalización para erigirse en un proceso de “humanización solidaria”. Tanto aquí como en los números 11 y 18, el Papa recoge la doble exigencia de solidaridad e integralidad, tradicional en las últimas décadas del pensamiento social cristiano.

Podemos decir, en consecuencia, que en la encíclica no encontramos “doctrina nueva”, sino una reformulación muy elaborada de las enseñanzas sociales de la Iglesia de los últimos cuarenta años, enriquecidas con nuevos matices y actualizadas de acuerdo a las nuevas realidades. Pero, a pesar de la continuidad de Ratzinger con el pensamiento social cristiano anterior, consideramos que su reformulación del concepto de DHI constituye una importante contribución al enriquecimiento del término.

Para CiV, el amor no es sólo el núcleo de la verdad del hombre, sino que además constituye el culmen de sus posibilidades de desarrollo. Como dice Camacho,

*la verdad más honda de la existencia humana es el amor, el cual ilumina y orienta la DSI, la actividad económica, la organización de la sociedad, el concepto y las exigencias del desarrollo, el compromiso en favor de éste.*³⁸

Desde una antropología basada en el amor, CiV ofrece al *homo oeconomicus* una visión alternativa y más amplia de sí mismo; una visión que trasciende lo económico y que pretende abrir al ser humano a la experiencia de la fraternidad.

En línea con lo anterior, CiV invita a superar una concepción del mercado como lugar donde se produce exclusivamente el intercambio económico. Para Benedicto XVI, el mercado puede ser también un espacio privilegiado en el que vivir la fraternidad, la gratuidad y la entrega. Es justamente el mercado, donde impera la lógica del aprovechamiento, el lugar en el que puede brillar con más fuerza un nuevo modo de entender la economía basado en la apertura y en la responsabilidad por el otro, en la experiencia de la fraternidad, en la certeza de que el otro no es ajeno a mí. Entendido de este modo, el mercado puede ofrecer al hombre una vía de desarrollo en lo más genuinamente humano: su capacidad de amar, de experimentar la apertura al otro, el lazo de la

³⁸ CAMACHO, I. (2009), p. 653.

fraternidad, auténtico *espacio de una amistad cívica y teologal que solemos denominar comunión*.³⁹

El modo en que CiV propone introducir la lógica del amor en el mercado es a través de *la experiencia sorprendente del don*; es justo en ella donde Benedicto XVI encuentra una auténtica pedagogía de la fraternidad. El don, como expresión del amor, nos habilita para construir una sociedad fraterna (la *ciudad humana* en palabras de CiV n° 6), porque el hecho de dar gratuitamente nos permite vivir la experiencia de la apertura y de la responsabilidad por la suerte del otro.

CiV atribuye tal importancia a la idea de fraternidad que ubica en su ausencia la causa profunda del subdesarrollo (n° 66). Con otras palabras, Ratzinger sitúa en la fraternidad todas las esperanzas de construcción de un nuevo orden mundial que posibilite el desarrollo integral y solidario de la humanidad:

El desarrollo de los pueblos depende sobre todo de que se reconozcan como parte de una sola familia (n° 53)

La encíclica entiende la vocación humana al desarrollo integral como un *anhelo constitutivo de ser más* (n° 29). Es decir, como un impulso que guía al ser humano al desarrollo de su capacidad más genuina: el amor como apertura a Dios y al otro. El hecho de que CiV considere este impulso como *constitutivo* de la persona, lo sitúa en el ámbito más esencial e inalienable del ser humano. Este impulso *constituye* como tal al hombre y contiene en sí todo el potencial de crecimiento que le corresponde por su condición humana.

Si Pablo VI entendía el proceso de desarrollo como un camino de humanización, para Benedicto XVI es un anhelo constitutivo esencial al hombre e implícito en lo más profundo de su ser que la traducción francesa expresa como *soif d'être plus*.⁴⁰ Nos parece especialmente expresiva esta traducción, ya que identifica la vocación al desarrollo con una *sed* humana: la de crecer y manifestar el máximo posible de su potencial como hombre. Dicho de otro modo, la vocación al desarrollo no es sólo una llamada externa, sino que constituye también una demanda de nuestra más profunda humanidad. Por este motivo, también los no creyentes experimentan la necesidad de avanzar en su propio proceso de crecimiento.

³⁹ MARGENAT, J. M. (2009), p. 728.

⁴⁰ Las traducciones inglesa e italiana se refieren, como la española, a un *anhelo* (*yearning, anelito*). La traducción en latín también se refiere a una voluntad constitutiva del ser humano para "ser más" (*amplius progrediendi*).

En otros términos, es la propia naturaleza humana –imagen y semejanza de Dios en la antropología cristiana– la que se hace eco de la llamada de Dios al desarrollo integral.

Desde esta perspectiva, cada persona está llamada a expresar lo más genuino de su identidad humana, la cual CiV entiende siempre como manifestación del amor en la apertura a Dios y a los demás. Un amor que encuentra su origen en Dios y se manifiesta en nosotros por nuestra condición de imagen y semejanza del Creador.

Si el ser humano no toma en consideración esa dimensión, *podría hablarse de incremento o de evolución, pero no de desarrollo* (n° 29). Como afirma Romero,

*naturalmente, no es lo mismo crecimiento que desarrollo. Crecer significa aumentar de tamaño; desarrollarse quiere decir expandir o utilizar la capacidad potencial para alcanzar un estado más completo, mayor y, sobre todo, mejor; cuando algo crece se vuelve cuantitativamente mayor; cuando se desarrolla se vuelve cualitativamente mejor. [...] Dicho con otras palabras, no hay desarrollo sin crecimiento, pero no cualquier crecimiento es desarrollo y, menos aún, desarrollo humano.*⁴¹

Desarrollarse implica, por tanto, un estado *más completo, mayor, mejor*, que nos pone en contacto con nuestra más genuina humanidad: nuestra condición de hijos de Dios, *indispensable para comprometerse en el desarrollo humano integral* (n° 29).

La antropología en la que se inspira la encíclica se basa en una

*comprensión de la persona estrechamente relacionada con su comprensión de Dios. Entonces podríamos corregir: [para CiV] la cuestión social no es solamente una cuestión antropológica, es también una cuestión teológica.*⁴²

La idea de fraternidad sobre la que se articula la encíclica no puede brotar sólo de la razón, la cual sólo puede aspirar a construir una convivencia cívica. Este paso adelante sólo es posible desde la apertura del ser humano a la trascendencia (n° 19). Para González Carvajal, este es el motivo de que en nuestros días vaya ganando protagonismo tanto la idea de bien común como la unión de religión y economía.⁴³

⁴¹ ROMERO, J. J. (2009), p. 713.

⁴² CAMACHO, I. (2009), p. 643.

⁴³ GÓNZALEZ-CARVAJAL, L. (2009).

Según Camacho, la concatenación de sociedad–persona–Dios es la clave más original de CiV, por lo que considera que se trata de la primera encíclica social de carácter teológico. De hecho, toda la idea de desarrollo es concebida como una vocación a la que Dios llama a cada ser humano (n° 16). Es decir, Dios es el origen de esta llamada, pero también es el punto de llegada, ya que el auténtico desarrollo es considerado por la DSI como una apertura a lo trascendente y, en última instancia, a Cristo, que manifiesta *el hombre al propio hombre* (cita tomada de *Gaudium et spes* n° 22). Como afirma Camacho,

*la encíclica parte de la teología, desciende por la antropología y llega a la actividad económica reivindicando que la lógica del intercambio se complementa con la lógica del don.*⁴⁴

La influencia de Maritain en la evolución de la DSI desde Pablo VI resulta evidente. Especialmente significativa nos resulta la vinculación entre *don* y *existencia* de la personalidad en el autor parisino. El desarrollo expositivo de esta cuestión en Maritain es una de sus más genuinas propuestas; en ella, el don es entendido como vía para experimentar el vínculo cordial y propiciar así la *ciudad fraterna*.

CiV, por su parte, manifiesta esta influencia y contiene las enseñanzas sociales de anteriores Papas; pero, sobre ellas, la encíclica aún continúa avanzando hacia una idea de desarrollo como la necesidad constitutiva del ser humano de experimentar una progresiva apertura al amor en la verdad.

Es en el don y en la gratuidad donde la encíclica encuentra una auténtica pedagogía de la fraternidad, de la responsabilidad, de la apertura al otro y, en última instancia, a lo trascendente. Con otras palabras, una pedagogía que apunta al ideal de desarrollo integral del ser humano.

La lógica del amor, por tanto, está en la base de todas las posibilidades de desarrollo integral. Se trata de un revolucionario cambio de paradigma, sorprendente para el *homo economicus*. Por esto dirá Zamagni que

*la mera actualización de las viejas categorías de pensamiento no son suficientes frente a los grandes desafíos contemporáneos. Es necesario atreverse a recorrer nuevos caminos: ésta es, en gran medida, la invitación apasionada que nos hace Caritas in veritate.*⁴⁵

⁴⁴ CAMACHO, I. (2009), p. 647.

⁴⁵ ZAMAGNI, S. (2009), p. 10.

5. Bibliografía

CAMACHO, I. (2009), "Primera encíclica social de Benedicto XVI: claves de comprensión", *Revista de Fomento Social* 64, pp. 629 y ss.

CORTINA, A. (2007), *Ética de la razón cordial*, Nóbel, Oviedo.

COSTA, J. (2010), "Amor en la verdad, principio clave de la doctrina social de la Iglesia" en Melé, D. et al: *El desarrollo humano integral: comentarios interdisciplinarios a la encíclica Caritas in veritate de Benedicto XVI*, Iler, Barcelona.

CURCIO, G. G. (2010), "Una metodología pedagógica: attraverso la Caritas in Veritate". *Notes et documents* n° 16.

Ecclesia 3.460 (4 de abril de 2009), p. 518. Entrevista concedida por Benedicto XVI a los periodistas que le acompañaron en el vuelo desde Roma a Yaundé (17-marzo-2009).

GÓNZALEZ-CARVAJAL, L. (2009), *La fuerza del amor inteligente*, Sal Terrae, Santander.

MARGENAT, J. M. (2009), "La fraternidad, camino para la familia humana", *Revista de Fomento Social* n° 64, pp.725 y ss.

MARITAIN, J. (1900), *Humanisme intégral* [1936], Aubier, París.

— (1942), *Les droits de l'homme et la loi naturelle* en *Oeuvres complètes*. Friburgo (Suiza)–París: Saint Paul.

— (1945), *Pour la justice*. *Oeuvres complètes*. Friburgo (Suiza)–París: Saint Paul.

— (1947), *La personne et le bien commun* en *Oeuvres complètes*. Friburgo (Suiza)–París: Saint Paul. Vol. IX.

— (1966), "Les conditions spirituelles du progrès et de la paix", en *Rencontre de cultures à l'UNESCO sous le signe du Concile oecuménique Vatican II*, Mame, París.

MCCAULIFF, C. (2010), "The Friendship of Pope Paul VI and Jacques Maritain and the Declaration on Religious Freedom", *Selected Works*, Seton Hall University, New Jersey.

MELÉ, D. et al. (2010), *El desarrollo humano integral: comentarios interdisciplinares a la encíclica Caritas in veritate de Benedicto XVI*, Barcelona, Iter.

POSSENTI, V. (2007), "La nozione di bene comune e l'universalità". *Notes et documents*, n° 9, pp. 36-49.

ROMERO, J. J. (2009), "Desarrollo y cooperación", *Revista de Fomento Social* n° 64, pp. 709 y ss.

SOUTO-COELHO, J. (2009), *Caritas in veritate. Un nuevo paradigma de desarrollo*, www.institutosocial-leonxiii.org, pp. 1-5, consultado el 17 de enero de 2012.

VILLAIN, J. (1961), *La enseñanza social de la Iglesia*, Aguilar, Madrid.

ZAMAGNI, S. (2009), "Fraternidad, don y reciprocidad en la Caritas in veritate", *Revista de Cultura Económica* n° 75-76, agosto-diciembre.