

Desarrollo humano integral y sostenible

Diálogos entre Sen-PNUD y el pensamiento social católico contemporáneo

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

Cristián Hodge, Marianne Daher, Rodrigo López, Juan Carlos Castilla, Gonzalo Edwards

cahodge@uc.cl mdaher@uc.cl ralopez@uc.cl jcastilla@bio.puc.cl gedwards@uc.cl

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar las convergencias, complementariedades y diferencias entre la noción de desarrollo humano de Amartya Sen y el PNUD con el pensamiento de Benedicto XVI y Francisco. Las distintas nociones de desarrollo humano incluyen la integralidad o multidimensionalidad de las personas, así como la inclusión y la sustentabilidad. Cada noción de desarrollo supone una visión del ser humano, de la libertad, de la responsabilidad y de la agencia. Se discute acerca de la relevancia de las instituciones, la eficiencia y la complejización de índices que consideren tanto lo social como lo ambiental. Finalmente, se postulan los aportes de la ética social cristiana a las políticas públicas en esta materia.

Palabras clave: desarrollo humano, integralidad, sustentabilidad, agencia, libertad, instituciones, eficiencia, índices, políticas públicas.

Abstract: This paper analyzes the convergences, complementarities and differences between the notion of human development in Amartya Sen and UNDP with that of Benedict XVI and Francis. The different notions of human development include the integrality or multidimensionality of people as well as the inclusiveness and sustainability. Each notion of development supposes a vision of the human being, of freedom, responsibility and agency. The relevance of institutions, efficiency and the complexity of index that consider both social and the environmental dimension are put into discussion. Finally, the Christian contribution in social ethics to public policies is postulated.

Keywords: human development, integrality, sustainability, agency, freedom, institutions, efficiency, index, public policies.

1. INTRODUCCIÓN¹

En las últimas décadas se ha constatado un vuelco en la perspectiva sobre el desarrollo social centrado casi exclusivamente en la pobreza y su erradicación, entendida desde una mirada netamente económica, hacia enfoques que buscan ampliar esta perspectiva, incluyendo el *desarrollo humano* como un aspecto clave para el mejoramiento de las condiciones de bienestar.

Los enfoques centrados en los ingresos y en las necesidades básicas insatisfechas han sido criticados por mantener una noción del ser humano carente y pasivo², centrando su accionar en políticas de alivio o contención de la pobreza³. Ante estas limitaciones, durante la década de 1990 surgieron propuestas⁴ que buscaban ampliar la conceptualización de la pobreza asociada a una aproximación multidimensional que incluía el *desarrollo humano*. Uno de los más relevantes corresponde al *enfoque de capacidades*, siendo su máximo exponente el premio Nobel Amartya Sen, quien entiende el *desarrollo humano* como “el proceso de expansión real de las libertades que disfrutaban las personas”⁵, realizando la distinción entre capacidades y funcionamientos; correspondiendo estos últimos a los modos de ser y hacer que tiene una persona, y las primeras al conjunto de

¹ El presente artículo reporta los principales resultados del proyecto N° 7672-DPCC2016 “Hacia una comprensión integral del desarrollo humano. Puntos de encuentro y desencuentro entre lo postulado por Amartya Sen y el PNUD con la noción propuesta por Benedicto XVI (*Caritas in Veritate*) y Francisco (*Laudato si'*). Aportes de la ética social cristiana al debate público” financiado por la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Católica de Chile y por la Pastoral UC. Además de los académicos investigadores el proyecto ha contado con la colaboración activa de Gustavo Monzón y Juan Concha.

² Cfr. MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN DE CHILE, *Síntesis de los principales enfoques, métodos y estrategias para la superación de la pobreza* (Gobierno de Chile, Santiago, 2002).

³ Cfr. B. KLIKSBERG, *Diez falacias sobre los problemas sociales de América Latina* (Centro de Documentación en Políticas Sociales, Buenos Aires, 2001) Documento 27.

⁴ Cfr. J. BOLTVINIK, “Medición multidimensional de pobreza. América Latina de precursora a rezagada”, en *Revista Sociedad & Equidad* 5 (2013) 4-29; Cfr. A. DENIS y otros, *Medición de pobreza multidimensional en Chile* (Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2010).

⁵ Cfr. A. SEN, *Development as freedom* (Oxford University Press, Oxford, 1999) 3.

posibilidades que una persona puede transformar en funcionamientos⁶. Así, el *desarrollo humano* consiste en remover las condiciones que impiden las personas ejercer su libertad para llevar vidas dignas, lo que implica una complementariedad entre agencia individual y compromisos sociales, particularmente aquellos relacionados con salud y educación, así como con participación económica y política⁷. Esta perspectiva ha inspirado las mediciones que realiza el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), con la generación del Índice de Desarrollo Humano (IDH)⁸, poniendo de relieve que por medio de la potenciación de capacidades y el *desarrollo humano* se puede avanzar, ofreciendo una noción de ser humano como protagonista del escenario social⁹.

Por otra parte, la propuesta de la doctrina social de la Iglesia es la de un *desarrollo humano* integral y sostenible, incluyendo el desarrollo de todas las dimensiones humanas y de cada persona y de todos los pueblos. Benedicto XVI en *Caritas in Veritate* (2009), al conmemorar los 40 años de la *Populorum progressio* (1967) de Pablo VI, actualiza la noción de desarrollo en el contexto de la globalización y de la crisis financiera internacional. A su vez, Francisco en *Laudato si'* (2015) amplía este concepto de desarrollo mostrando que la crisis social y la crisis ambiental son una sola. De esta manera, ante el antropocentrismo cultural y tecnológico, la ética cristiana propone un desarrollo inclusivo y respetuoso del medio ambiente. Asimismo, la visión que Benedicto XVI ofrece sobre el desarrollo integral y el bienestar de las personas pone en el centro la búsqueda por el bien común. Francisco aboga por una alianza entre la humanidad y el ambiente, apelando a un desarrollo humano sustentable, lo que implica asumir otros hábitos y conductas, seguir un camino de rehumanización anclado en una conciencia ambiental y la denuncia de los males de la modernidad.

⁶ Cfr. A. SEN, "Freedom of choice: Concept and content", en *European Economic Review* 32/2-3 (1988) 269-294.

⁷ Cfr. A. SEN, *Development as freedom*.

⁸ Cfr. PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe de desarrollo humano 1990* (Naciones Unidas, Nueva York, 1990).

⁹ Cfr. M. DAHER, *Evaluación de programas sociales de intervención en pobreza: Oportunidades y desafíos de integrar las dimensiones objetiva y subjetiva* (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2015).

Por ello, el objetivo de este artículo es el analizar las posibles convergencias, complementariedades y diferencias entre la noción de *desarrollo humano* de Amartya Sen y el PNUD con el pensamiento de Benedicto XVI y Francisco, de manera de ampliar la razón en el ejercicio público de la fe. ¿Es posible un diálogo entre estas dos visiones? ¿Son conmensurables o inconmensurables estas dos visiones del *desarrollo humano*? ¿El discurso teológico moral sobre el desarrollo humano realizado por la doctrina social de la Iglesia tiene posibilidad de ser significativo en el diálogo interdisciplinar, o en el debate público¹⁰?

El propósito de este estudio es realizar un diálogo inter y transdisciplinar respecto a estas nociones de desarrollo humano. En el caso de la teología moral social –entendida como una reflexión crítica, a la luz de la fe, de las estructuras sociales en vistas a su reforma o su transformación¹¹– el presente estudio es una puesta en acto de esta manera de hacer teología.

El aporte significativo consiste en mostrar que la tradición social católica tiene capacidad de dialogar y de aportar desde sus propios conceptos en vistas a un desarrollo humano. Otros autores han realizado este diálogo entre la tradición social católica y la teología con la noción

¹⁰ P. MIRANDA advierte del peligro “que la teología se quede hablando sola” si no realiza el ejercicio de dialogar con las otras disciplinas que estudian lo social (P. MIRANDA, “Doctrina social de la Iglesia y Ciencias Sociales”, en F. Parra – P. Miranda, *Pensamiento social de la Iglesia y ciencias sociales: horizontes teológicos para un diálogo* (Anales de la Facultad de Teología Vol. LVII (2006) Cuaderno 2) 107).

¹¹ Cfr. J.-R. FLECHA, *Moral Social. La vida en comunidad* (Ed. Sígueme, Salamanca 2007) 24.

de desarrollo que postula Amartya Sen¹². La originalidad del presente artículo ha sido la exploración teórica y la discusión práctica —desde distintas disciplinas— en vistas a destacar las virtualidades de la integralidad y de la sostenibilidad de la noción de desarrollo humano que propone el pensamiento social cristiano. La *integralidad*¹³ se puede situar en la línea de la *multidimensionalidad*¹⁴ del desarrollo humano. A su vez la *sostenibilidad*, que si bien no es un concepto original de la doctrina social de la Iglesia, sí lo es su comprensión desde una visión creyente de la creación, que aporta al diagnóstico y solución de la actual crisis socioambiental.

-
- ¹² Cfr. J. IGUÍNIZ ECHEVERRÍA, “Desarrollo como liberación y libertad: Introducción a Sen y Gutiérrez”, en *Páginas* 25/163 (2000)19-31; C. HOLDER-RICH, “Development as freedom or freedom as development?: A Christian dialogue with Amartya Sen’s Development as freedom”, en *Journal of Theology for Southern Africa*, 110 (2001) 89-96; H. BECKLEY, “Capability as opportunity: how Amartya Sen revises equal opportunity”, en *Journal of Religious Ethics*, 30/1 (2002) 107-135; D. HICKS, “Gender, discrimination, and capability: insights from Amartya Sen”, en *Journal of Religious Ethics*, 30/1 (2002) 137-154; C. J. BARRIGAR, “The imperative inherent in the gift of freedom?: Karl Barth and Amartya Sen on human freedom”, en *The Asia Journal of Theology*, 18/1 (2004) 110-137; F. CASAZZA, *Sviluppo e Liberta in Amartya Sen. Provocazioni per la Teologia Morale* (Tesis de Teología de Universidad Gregoriana, Roma 2007); M. J. CLARK, “Integrating human rights: participation in John Paul II, Catholic social thought and Amartya Sen”, en *Political Theology*, 8/3 (2007) 299-317; S. MULLIGAN, “Capabilities and the Common Good”, en *Irish Theological Quarterly* 75/4 (2010) 388–406; G. GAMBUZZA, “I nuovi luoghi dell’economia: agency, dono e cooperazione in Amartya Sen”, en *Rivista di Teologia Morale* 174 (2012) 233-242; E. J. O’BOYLE – P. J. WELCH, “Integral human development and the maximization principle”, en *The Journal of Markets & Morality*, 17/1 (2014) 47-64; J. KLAASEN, “Towards an approach to development as mission: the category of personhood as addressed by Amartya Sen?”, en *Missionalia*, 42/1 (2014) 72-87; N. K. TENAI, “Is poverty a matter of perspective?: significance of Amartya Sen for the church’s response to poverty: A public practical theological reflection”, en *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 72/2 (2016), 1-10; S. DENEULIN – A. ZAMPINI DAVIES, “Theology and development as capability expansion”, en *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 72/4 (2016) 1-9.
- ¹³ Como afirma S. Deneulin la integralidad es un aporte de Pablo VI, quien la toma de J. Maritain (cfr. S. DENEULIN, “Integral Human Development Through The Lens of Sen’s Capability Approach and The Life of a Faith Community at The Latin American Urban Margins”, en *Kellogg Institute for International Studies. Working Paper* 427 (April 2018) 1).
- ¹⁴ Cfr. S. DENEULIN, “Integral Human Development...”, 5-6 y 11-12; BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 11: “el auténtico desarrollo del hombre concierne de manera unitaria a la totalidad de la persona en todas sus dimensiones”.

El aspecto distintivo de esta investigación fue su carácter *transdisciplinario*, el cual se caracterizó por integrar una discusión desde las ciencias naturales, sociales, económicas, de la salud y la teología con el fin de obtener una comprensión holística del fenómeno bajo estudio, superando los límites que cada disciplina posee¹⁵ al generar una perspectiva o marco conceptual común y trascendente¹⁶.

A continuación, se presenta una revisión de las nociones de *desarrollo humano* desde la perspectiva de los autores antes señalados, seguido de una discusión sobre las visiones de ser humano que ofrecen cada una de estas propuestas, tensionando tres referentes teóricos y éticos claves a este respecto: la libertad, la responsabilidad y la agencia. Posteriormente, se transita desde dicha discusión conceptual a una de carácter más técnico, analizando críticamente el rol de las instituciones, la temática de la eficiencia y, finalmente, la operacionalización en índices e indicadores de *desarrollo humano*. Se concluye el artículo con una reflexión sobre la influencia de una mirada integral y sostenible del *desarrollo humano* para el quehacer en el ámbito de las políticas públicas.

2. NOCIONES DE DESARROLLO HUMANO

El término *desarrollo*¹⁷ inicialmente remite a la biología y alude a la idea de evolución o cambio, de manera que es posible comprender el desarrollo como un proceso de evolución de la vida social¹⁸. G. Rist rastrea este concepto hasta la Antigüedad y el Medioevo, encontrando que tanto

¹⁵ Cfr. C. SOSKOLNE, “Transdisciplinary approaches for public health”, en *Epidemiology* 11/4 (2000) S122.

¹⁶ Cfr. B. CHOI - A. PAK, “Multidisciplinarity, interdisciplinarity and transdisciplinarity in health research, services, education and policy: 1. Definitions, objectives, and evidence of effectiveness”, en *Clinical and Investigative Medicine* 29/6 (2006) 351-364.

¹⁷ Para esta introducción ver lo que escribe P. Miranda sobre la emergencia del concepto de desarrollo humano, cfr. P. MIRANDA y otros, “La lógica del tener, del deber y de la gratuidad en política pública: hacia un dispositivo de observación” en *Teología y Vida* LIV (2013), 525-531.

¹⁸ Cfr. Á. CARVAJAL VILLAPLANA, “La trama del desarrollo: hacia una noción desarrollada del desarrollo”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 45/115-116 (mayo-diciembre, 2007) 47.

Aristóteles, con su teoría hilemórfica, como Agustín, con su filosofía de la historia, abordan este tema de diferentes maneras¹⁹. Sin embargo, no es hasta la aparición de la economía política en el siglo XVIII, denominada por F. Bacon como “ciencia liberadora de la miseria”²⁰, que se halla la posibilidad de aumentar el bienestar material como forma de incrementar la riqueza de las naciones, asociándose el desarrollo al crecimiento económico. Posteriormente, el marxismo concibe el desarrollo como el proceso histórico de evolución de las sociedades, y el colonialismo considera el desarrollo como un mínimo a alcanzar por las colonias de manera que obtengan mayor bienestar²¹.

P. Miranda constata, respecto a la emergencia de la noción de *desarrollo* durante el siglo XX, un antes y un después en el discurso de asunción a la Presidencia de Estados Unidos de Harry Truman en 1949²². Ahí los países fueron agrupados en desarrollados, subdesarrollados y en vías de desarrollo, donde el *desarrollo* se transforma en una aspiración globalizante que incluye a todo el mundo.

En esta misma línea, P. Miranda identifica diversos enfoques de *desarrollo* en América Latina: (i) el enfoque *economicista* que privilegia el crecimiento del PIB, con una visión reduccionista²³; (ii) el enfoque de *satisfacción de necesidades básicas insatisfechas* (NBI); (iii) el enfoque del *desarrollo como expansión de las libertades*, propuesto por A. Sen; (iv) el enfoque de *desarrollo humano* del PNUD, que incorpora el *enfoque de capacidades*; y (v) el enfoque de *desarrollo humano integral* propio de la tradición de la doctrina social de la Iglesia.

¹⁹ Cfr. G. RIST, *The history of development. From western origins to global faith* (Ed. Zed Books, Londres, 2008) 33-34.

²⁰ Cfr. Á. CARVAJAL VILLAPLANA, “La trama del desarrollo...”, 42.

²¹ Cfr. Á. CARVAJAL VILLAPLANA, “La trama del desarrollo...”, 46.

²² Cfr. P. MIRANDA y otros, “La lógica del tener...”, 527.

²³ Esta visión es discutible. En América Latina se avanzó en alfabetización, en cobertura de salud y educación, en la reducción de la mortalidad infantil. Sobre aumento en alfabetización cfr. UNESCO Institute for Statistics, May 2013, en: UNESCO: Adult and Youth Literacy. National, regional and global trends, 1985-2015, 27 y 29 (día 11 de abril de 2018: <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002174/217409e.pdf>). Sobre reducción en mortalidad infantil cfr. Datos del Banco Mundial: (día 11 de abril de 2018: <https://data.worldbank.org/indicator/SP.DYN.IMRT.MA.IN?view=map>).

2.1. La noción de A. Sen y PNUD

Como se señalaba en la *Introducción*, A. Sen comprende el desarrollo como “un proceso de expansión de libertades reales que la gente pueda disfrutar”²⁴. A. Sen refiere a esta expansión de libertades en tanto capacidades y funcionamientos que permiten lograr realizaciones que van más allá del *tener*, al incorporar como relevantes para el desarrollo el *ser* y el *hacer*. Así, critica que los países asocien el desarrollo solamente al crecimiento económico representado por el PIB o la industrialización, descuidando aspectos importantes como la participación política, las garantías de transparencia, las oportunidades sociales y la seguridad social, entre otras. Sin embargo, los países se han concentrado en el aumento de bienes y servicios para un mayor bienestar, pero no lo suficiente en el desarrollo *integral* de las personas. El *enfoque de capacidades*, con los aportes de A. Sen y de M. Nussbaum, está a la base de la evaluación del *desarrollo humano* que realiza el PNUD.

De esta manera, desde 1990 el PNUD elabora el Informe de Desarrollo Humano, reportando el Índice de Desarrollo Humano por país, el cual incorpora no sólo el crecimiento económico, sino también variables de *educación* y de *salud*, las que serán detalladas en el apartado de índices e indicadores de desarrollo. En el primer informe se señala:

“El objetivo básico del desarrollo es crear un ambiente propiciatorio para que la gente disfrute de vidas largas, saludables y creativas. Esto puede ser una verdad evidente. Pero es usualmente dejada de lado por la preocupación inmediata por la acumulación de *commodities* y riqueza financiera”²⁵.

Aquí se constata un *giro* desde prestar atención exclusivamente a la creación de riquezas, así como el aumento de bienes y servicios, hacia poner el foco en las personas. Este giro refiere a una concepción más antropológica del desarrollo. Cuando se cumplían 20 años del primer informe se hace

²⁴ Cfr. A. SEN, *Development as Freedom*, 3.

²⁵ Cfr. PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe de desarrollo humano 1990*, 31.

un balance afirmando que el primer Informe sobre Desarrollo Humano, publicado en 1990, comenzó con una premisa simple que ha orientado todo su quehacer posterior: “La verdadera riqueza de una nación está en su gente”²⁶.

2.2. La noción de la doctrina social de la Iglesia

Ahora bien, cabe plantearse el rol que tiene la *religión* en la discusión sobre *desarrollo*. S. Deneulin y C. Rakodi afirman que desde 1980 se ha experimentado una influencia de la religión en los estudios sobre desarrollo²⁷. Tras la crisis de la secularización, en tanto rechazo de lo religioso y su pérdida de influencia en la vida pública²⁸, se pasó a considerar el potencial simbólico de la religión en los comportamientos, prácticas y expectativas de las personas, las cuales son la medida del desarrollo²⁹. Así, la presencia de la religión en el espacio público ha ido ganando espacio como un tópico importante en la filosofía política. J. Habermas, Ch. Taylor y J. Rawls coinciden en que en determinados niveles de la discusión es necesaria una traducción de los argumentos religiosos en argumentos seculares, de manera que puedan ingresar en el debate³⁰.

La religión católica colabora con el *desarrollo humano* mediante la doctrina social de la Iglesia y también con su reflexión teológica. A partir de la fe no se derivan ni sistemas económicos ni modos de gobierno, sino que desde la *autonomía de lo temporal* se contribuye a *buscar soluciones humanas* mediante un *aprendizaje de la evolución del mundo moderno*³¹. Así, la discusión sobre *desarrollo* ofrece la posibilidad de generar este diálogo inter o transdisciplinar y un lenguaje común con el cual la Iglesia puede

²⁶ Cfr. PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe de desarrollo humano 2010* (Naciones Unidas, Nueva York, 2010) iv.

²⁷ Cfr. S. DENEULIN - C. RAKODI, “Revisiting Religion: Development Studies Thirty Years On”, en *World Development* 39/1 (2011) 45-54.

²⁸ Cfr. J. CASANOVA, *Public religions in the modern world*, (University of Chicago Press, Chicago 1994).

²⁹ Cfr. S. DENEULIN - C. RAKODI, “Revisiting Religion...”, 47.

³⁰ Cfr. S. KAUFMANN, “El estatuto de las creencias religiosas en el espacio público: desafíos a la noción de traducción”, en A. M. STUVEN (ed), *La religión en la esfera pública chilena: ¿laicidad o secularización?* (Ed. Universidad Diego Portales, Santiago, 2014) 27-49.

³¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual: Gaudium et spes* (1965) 11, 36 y 44.

manifestarse en el espacio público y tener incidencia en la formulación, implementación y evaluación de las políticas públicas. La ética social cristiana tiene el desafío de abrirse a la discusión racional en el espacio público, realizando una lectura crítica de su tradición y ajustando parte del lenguaje religioso al técnico³².

A partir de la reflexión anterior, el principal aporte de la ética social cristiana es una visión del desarrollo humano integral y sostenible, que encuentra en la persona humana una medida y una finalidad. Benedicto XVI recoge los aportes de Pablo VI y Juan Pablo II acuñando la noción de desarrollo humano integral³³. La sustentabilidad, por su parte, corresponde al aporte distintivo de Francisco en *Laudato si'*, desde una perspectiva creyente y abierta al diálogo con otras visiones y saberes.

Así, Benedicto XVI, en *Caritas in veritate* número 8, recoge lo postulado por Pablo VI en la encíclica *Populorum progressio*, señalando que el verdadero desarrollo es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas³⁴. Aquí se devela una convergencia con el pensamiento de A. Sen, al tratar el desarrollo como un proceso o un paso, es decir, dando cuenta de su carácter dinámico.

Benedicto XVI en *Caritas in veritate* señala que “la vocación al progreso impulsa a los hombres a «hacer, conocer y tener más para ser más». Pero la cuestión es: ¿qué significa «ser más»?”³⁵. Al respecto, Benedicto XVI afirma que Pablo VI trata el desarrollo como una *vocación*, donde un pueblo o el ser humano avanzan hacia *cotas* más altas de desarrollo. Esta perspectiva propuesta por la doctrina social de la Iglesia indica que “la verdad del desarrollo consiste en su totalidad: si no es de todo el hombre y de todos los hombres, no es el verdadero desarrollo”³⁶. Por su parte, Francisco en *Laudato si'* realiza un diagnóstico de la actual crisis socio-ambiental con una visión ética unitaria, aludiendo a la raíz humana de la crisis:

³² Cfr. J. A. COLEMAN, “The future of Catholic Social Thought”, en K. R. HIMES (Ed), *Modern Catholic Social Teaching*, (Georgetown University Press, Washington, 2005) 522.

³³ Cfr. C. HODGE, “Desarrollo Humano Integral para Chile”, en *La Revista Católica* CXVII/1194 (2017) 115-125.

³⁴ PABLO VI, *Populorum progressio* (1967) 20.

³⁵ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* (2009) 28.

³⁶ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 18.

“Es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental”³⁷.

Con ello, Francisco incorpora la sustentabilidad a la integralidad en esta noción de desarrollo: “El desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral”³⁸.

3. VISIONES DEL SER HUMANO: LIBERTAD, RESPONSABILIDAD Y AGENCIA

A partir del recorrido conceptual sobre la noción de desarrollo antes planteada, es posible destacar cuatro aspectos centrales que la constituyen y que se analizarán de manera comparada a continuación. Así, en primer lugar, se referirá a la visión antropológica que supone cada noción de *desarrollo humano*, para luego debatir las ideas de libertad, responsabilidad y agencia; puntualizando las similitudes y diferencias entre la visión de A. Sen y PNUD con la de Benedicto XVI y Francisco.

3.1. Visión antropológica

En primer lugar, existe una *convergencia* en destacar la multiplicidad de dimensiones involucradas en el desarrollo a nivel personal, relacional, comunitario, social, cultural, espiritual, entre otros. Más aun, resulta interesante que para el *enfoque de capacidades* los seres humanos son todos iguales en dignidad y, al mismo tiempo, distintos en capacidades, historias de vida y valores; por lo que el reconocimiento y acogida de esta variedad son extremadamente relevantes, presentándose el desafío de abrazar esta diversidad. Así, el reconocimiento de la diversidad y *multidimensionalidad* de la persona es una característica común a todas las versiones del *enfoque de capacidades*, siendo el aporte de A. Sen la contraposición a enfoques que se centran exclusivamente en la dimensión material (por ejemplo, el enfoque

³⁷ FRANCISCO, *Laudato si'*, 139. Cfr. J. L. MARTÍNEZ, SJ, “Laudato si' y la cuestión socio-ambiental. Clamor de la Tierra y de los pobres”, en E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres* (Sal Terrae, Santander 2015), 38-40; L. BOFF, *La sostenibilidad, ¿qué es y qué no es?* (Sal Terrae, Santander 2013).

³⁸ FRANCISCO, *Laudato si'*, 13.

de *carencias* y el de *necesidades básicas insatisfechas*). Sin embargo, no propone una lista acabada de dimensiones ni sus componentes, quedándose más bien en una descripción genérica.

Por otro lado, Benedicto XVI y Francisco realizan una exposición detallada del concepto de ser humano propuesto por la Iglesia, de lo cual se desprenden las dimensiones relevantes para el desarrollo, especificando que los seres humanos han sido *creados a imagen y semejanza de Dios*. Al respecto, Benedicto XVI afirma que “Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre en cuanto, habiéndolo creado a su imagen, funda también su dignidad trascendente y alimenta su anhelo constitutivo de «ser más»”³⁹. Por su parte, Francisco sostiene que “la Biblia enseña que cada ser humano es creado por amor, hecho a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26)”⁴⁰. Entre las dimensiones planteadas se destaca la dimensión personal –desarrollo emocional, intelectual, consciencia crítica, cuidado del cuerpo, dignificación y reconocimiento, bienestar subjetivo–; la dimensión relacional –red de relaciones cotidianas y matriz comunitaria–; la dimensión social –visión de sociedad, aspectos económicos, laborales, de salud y de formación, protección social y seguridad, la matriz institucional, el desarrollo político, el desarrollo cultural, la libertad religiosa, y consideraciones en la era digital–; y la dimensión ambiental –aspectos urbanos y rurales, cuidado de la naturaleza, y consideraciones para la producción–⁴¹.

3.2. Conceptos de libertad, responsabilidad y agencia

En segundo lugar, en el concepto de *libertad* también se encuentran *convergencias* y *divergencias* al comparar la perspectiva de A. Sen y PNUD con la de Benedicto XVI y Francisco. A lo largo de la historia la teología siempre ha dialogado con el pensamiento humano sobre la noción de libertad⁴². Específicamente, para Benedicto XVI la libertad se manifiesta en una ausencia de imposición sobre los términos del desarrollo, situando su delimitación y responsabilidad por parte de las propias personas y

³⁹ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 29.

⁴⁰ FRANCISCO, *Laudato si'* (2015) 65.

⁴¹ M. DAHER y otros, *Evaluación cualitativa sistemática de pobreza y desarrollo humano: Integralidad y sostenibilidad desde el pensamiento social cristiano (pro manuscrito)*, 2018).

⁴² Cf. G. PIANA, “Libertad”, en L. ROSSI – A. VALSECCHI (Ed.), *Diccionario enciclopédico de teología moral* (Ed. Paulinas, Madrid, ⁵1986), 576.

pueblos: “El desarrollo humano integral supone la libertad responsable de la persona y los pueblos: ninguna estructura puede garantizar dicho desarrollo desde fuera y por encima de la responsabilidad humana”⁴³. Esta concepción de libertad humana es *convergente* con la de A. Sen, para quien el desarrollo no se concibe sin la participación activa de las personas implicadas. Así, el *enfoque de capacidades* se basa en la libertad de las personas para elegir: “al observar la naturaleza de las vida humanas, tenemos razones no sólo para estar interesados en las varias cosas que podemos hacer exitosamente, sino también en las libertades que tenemos para efectivamente elegir entre distintos tipos de vida”⁴⁴. Si bien el uso del término libertades remite al de opciones, el hecho que éstas tengan que ser valoradas por las personas demuestra la importancia que tiene la conciencia personal y la ausencia de coacción en la evaluación de la situación de tales personas. Ahora bien, a pesar de que la libertad es un concepto central para A. Sen, no se presenta una mayor especificación de los contenidos de estas libertades. Por su parte, es posible constatar un concepto claramente definido de las libertades en Benedicto XVI y Francisco, donde el ser humano no solo es responsable de su vida y de sus actos, sino además que es una libertad ante el llamado de Dios y en la relación a los demás, al bien y a la verdad.

Ciertamente en el concepto de libertad se dan diferencias entre ambos enfoques. Mientras en la propuesta de A. Sen las libertades están propuestas en una perspectiva más formal, la propuesta de Benedicto XVI y Francisco, en línea con la tradición de pensamiento social de la Iglesia, es de una libertad humana con muchos más contenidos, no solo en el plano formal. Por otra parte, en algunas políticas públicas que apoya el PNUD existen diferencias con la doctrina social de la Iglesia, o al menos tensiones, respecto de temas sensibles como aborto o la eutanasia, o cómo entender la equidad de género.

Esta particular sensibilidad que la doctrina social de la Iglesia y el *enfoque de capacidades* tienen por la libertad de las personas reviste una consecuencia que merece ser destacada, pues desde ambas perspectivas se exige que la persona asuma la *responsabilidad* sobre sus actos. En el caso de la doctrina social, porque “el hombre justamente aprecia la libertad

⁴³ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 17.

⁴⁴ A. SEN, *The Idea of Justice*, (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2011) 18.

y la busca con pasión: justamente quiere –y debe–, formar y guiar por su libre iniciativa su vida personal y social, asumiendo personalmente su responsabilidad”⁴⁵. Para el *enfoque de capacidades* por “la importancia dada a la responsabilidad personal en la filosofía política contemporánea”⁴⁶. La persona al elegir libremente sus actos “se genera a sí mismo, es padre de su propio ser y construye el orden social”⁴⁷, que resuena con “la naturaleza liberal del enfoque de capacidades y las consideraciones antipaternalistas”⁴⁸.

También resulta relevante para el magisterio social de la Iglesia el concepto de *estructuras de pecado*, presentado en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987) de Juan Pablo II en conmemoración de los 20 años de *Populorum progressio*. Estas *estructuras de pecado* corresponden a situaciones al interior de un país o en el concierto internacional que impiden a las personas o a los pueblos un desarrollo humano integral⁴⁹. De esta manera, según J.C. Scannone la estructura de pecado o el pecado social combina la noción de *estructura* de las ciencias sociales con la categoría teológica o religiosa de *pecado*⁵⁰. En este sentido, para A. Sen es claro que:

“Las capacidades que las personas pueden realmente ejercer (y no las que solo tienen en teoría) dependen de la naturaleza de los acuerdos sociales, que pueden ser cruciales para las libertades individuales. Y aquí el Estado y la sociedad no pueden escapar de la responsabilidad”⁵¹.

⁴⁵ PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia* (2004) 135.

⁴⁶ Cfr. I. ROBEYNS, “The Capability Approach”, en E.N. ZALTA Y OTROS (eds), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford 2011 (Disponible en <[http:// plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/capability-approach/](http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/capability-approach/)>); I. ROBEYNS, “Capabilitarianism”, en *Social Science Research Network* (SSRN) 2014, (Disponible en <http://ssrn.com/abstract=2482007>) 19.

⁴⁷ PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia* (2004) 135.

⁴⁸ Cfr. I. ROBEYNS, “The Capability Approach”, 18-19.

⁴⁹ Cfr. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 36: las estructuras de pecado “se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están unidas siempre a actos concretos de las personas, que las introducen, y hacen difícil su eliminación [...] se difunden y son fuente de otros pecados, condicionando la conducta de los hombres”. Ver también S. DENEULIN, “Integral Human Development...”, 6-7.

⁵⁰ Cfr. J. C. Scannone SJ, «Doctrina Social de la Iglesia y ciencias sociales», en *Centro de Investigación y Acción Social* 53 (2004), 201.

⁵¹ Cfr. A. SEN, *Development as freedom*, 288.

De esta manera, si bien las personas son responsables de su propio desarrollo, existen estructuras sociales (acuerdos sociales, políticas gubernamentales, ordenamientos económicos) que pueden impedirles ejercer plenamente su responsabilidad, por lo tanto, la estructura social tiene una cuota importante de compromiso en el desarrollo de las personas y los pueblos, vinculado así con la noción de estructura de pecado⁵².

Conectado con lo anterior, la noción de *agencia* en A. Sen tiene resonancia con la teología moral, ya que se plantea que el ser humano es responsable cuando es *agente* de sus actos⁵³. En este sentido, debe haber “una intervención del sujeto agente para que se pueda hablar de una experiencia moral. Esta no sucede con un sujeto meramente pasivo, sino que tiene que «ponerse» en su acción mediante su libertad”⁵⁴. La teología moral afirma, en consonancia con la filosofía, que el ser humano como *agente* de sus actos no solo los realiza como un ser libre, y además que en sus acciones manifiesta un *sentido* de lo humano⁵⁵. El uso que A. Sen hace del término *agencia* varió significativamente durante los años, siendo su postura actual la siguiente:

“Estoy usando el término «agente» no en este sentido, sino en su sentido más antiguo y «más grande», como alguien que actúa y provoca cambios, y cuyos logros pueden juzgarse en términos de sus propios valores y objetivos”⁵⁶.

En base a esta definición, otros autores han intentado describir las características de la *agencia*. Entre las que han generado más consenso se señala que la *agencia* implica llevar a cabo alguna acción, la que produce un cambio o impacto en el mundo, y que debe ser escogida libremente por el agente, pero no sólo en términos racionales, sino también volitivos⁵⁷. Este último aspecto hace referencia a la distinción entre lo objetivamente

⁵² Cfr. S. DENEULIN – A. ZAMPINI DAVIES, “Theology and development as capability expansion”, en *HTS Theologese Studies/ Theological Studies* 72/4 (2016) a3230 (<http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i4.3230>) 4-5.

⁵³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología. Tomo II. Parte I-II* q.6 a.1 (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006) 103: “el principio de algunos actos o movimientos está en el agente”.

⁵⁴ L. MELINA, L. y otros, *Caminar a la luz del amor* (Ed. Palabra, Madrid, 2007) 137.

⁵⁵ Cfr. L. MELINA, L. y otros, *Caminar a la luz del amor*, 139.

⁵⁶ Cfr. A. SEN, *Development as Freedom*, 19: “I am using the term «agent» not in this sense but in its older –and «grander»– sense as someone who acts and brings about change, and whose achievements can be judged in terms of her own values and objectives”.

⁵⁷ Cfr. J. DRYDYK, “Empowerment, agency, and power”, en *Journal of Global Ethics* 9 (2013) 249-262.

valorable, desde el punto de vista *racional*, de lo subjetivamente valorado, desde el punto de vista *afectivo*. Para A. Sen un agente no actúa sólo por razones intelectuales, sino que es capaz de integrar estas razones con sus afectos, teniendo motivaciones más profundas en su actuar⁵⁸. Así, “la agencia de las personas no puede ser entendida sin tener en consideración sus metas, objetivos, lealtades, obligaciones y –en un sentido amplio– el concepto de bien de esta persona”⁵⁹.

Teniendo A. Sen esta noción de *agencia*, no es de extrañar que existan conexiones con el principio de *subsidiariedad* de la doctrina social de la Iglesia, pues dice Sen:

“Las personas tienen que ser vistas como sujetos activamente involucrados –dada la oportunidad– en configurar sus propias vidas, y no como pasivos receptores de los frutos de programas de desarrollo fructíferos. El Estado y la sociedad tienen roles en fortalecer y resguardar las capacidades humanas. Este es un rol de soporte, más que el de una entrega de cosas ya hechas”⁶⁰.

Esto resuena con la perspectiva de Benedicto XVI, quien sostiene que el ideal es que:

“Las personas y las instituciones actúen autónomamente sin la interferencia de un organismo superior, salvo necesidad de ayuda en caso no puedan hacerlo. La solidaridad sin subsidiariedad puede caer en asistencialismo y paternalismo por impedir la agencia personal y comunitaria”⁶¹.

⁵⁸ Este aspecto ha hecho que autores como Drydyk conceptualicen a la agencia como “el grado en que las actividades que uno realiza son de uno mismo o, por así decirlo, la ‘propiedad’ sobre las propias acciones”, cfr. J. DRYDYK, “Empowerment, agency, and power”, 252.

⁵⁹ Cfr. A. SEN, “Well-being, Agency and Freedom”, en *The Journal of Philosophy* 82 (1985) 203.

⁶⁰ Cfr. A. SEN, *Development as Freedom*, 53.

⁶¹ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 57. Sobre la relación entre solidaridad y subsidiariedad y la problemática del asistencialismo y paternalismo cfr. DOMÈNEC MELÉ - J.M. CASTELLÀ (Eds), *El desarrollo humano integral. Comentarios interdisciplinarios a la Encíclica “Caritas in veritate” de Benedicto XVI* (Ed. Iter, Barcelona, 2010) 63.

4. EL ROL DE LAS INSTITUCIONES Y ORGANIZACIONES SOCIALES

Habiendo presentado una discusión teórica respecto al desarrollo humano, su visión integral y sostenible, así como la visión antropológica y los aspectos clave en su concepción, queda por debatir el modo en que la sociedad se organiza para avanzar hacia este ideal. A este respecto, según Benedicto XVI, en su encíclica *Caritas in veritate*, el verdadero desarrollo puede darse si y solo si “Dios tiene un lugar en la esfera pública”⁶². Así, a través de la doctrina social de la Iglesia, la tradición religiosa tiene una “carta de ciudadanía”⁶³ que le permite colaborar con la vida social y política de la comunidad.

Este deber de colaboración en el debate público nace de un “deber de civilidad”⁶⁴ que consiste en hacerse cargo de los problemas de la *casa común*, esto a través de la creación de nuevos imaginarios que orienten soluciones con contenido ético, mediante el diálogo entre las fuentes de la tradición social católica con las situaciones que se van presentando. De esta forma, el desarrollo de instituciones democráticas, así como el fomento y cuidado de las mismas, son un deber de “solidaridad intergeneracional” según Francisco⁶⁵, ya que toda mejora de la calidad democrática aporta a una mejora de las condiciones que aseguran la *agencia* de las personas a largo plazo. Así, para la adecuada organización de la vida social, se crean distintos tipos de instituciones que cumplen diversas funciones. Al respecto A. Sen plantea:

“Un ejemplo de interés es la distinción significativa entre dos conceptos diferentes de justicia en la jurisprudencia india primitiva –entre *niti* y *naya*. El primer concepto, *niti*, se refiere tanto a las propiedades organizacionales como a la rectitud del comportamiento, mientras que el último, *naya*, se preocupa de lo que acontece y el modo en que lo hace, en particular con la vida que las personas son capaces de llevar”⁶⁶.

Lo anterior presenta una contraposición entre dos conceptos de organización política, distinguiéndose los enfoques *institucionales*, que se interesan en la organización de las instituciones sociales, y los enfoques

⁶² BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 56.

⁶³ JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 5.

⁶⁴ Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo político* (Fondo de Cultura Económica, México, 1995) 239.

⁶⁵ Cfr. FRANCISCO, *Laudato si'*, 159 y 162.

⁶⁶ A. SEN, *The Idea of Justice*, xv.

relacionales, que se preocupan de las relaciones interpersonales. Para los *institucionalistas*, las comunidades se caracterizan por una afinada definición de los criterios de pertenencia al grupo, que permiten a sus integrantes la asignación de ciertos derechos y eventualmente deberes. La comunidad sería la reunión de todos los miembros. Para los *relacionales*, por su parte, esta forma de caracterizar a la comunidad no basta, porque sería posible establecer comunidades de sólo un integrante –si sólo una persona cumple los requisitos de pertenencia– o comunidades sin ningún tipo de interacción entre sus miembros. Las comunidades en sentido tradicional –asociaciones deportivas, juntas de vecinos, comunidades religiosas, entre otras– se caracterizarían además por las interacciones que sus integrantes establecen entre sí a lo largo del tiempo, y este tipo de información también permite caracterizar a la comunidad. Así, la comunidad se va construyendo en el tiempo y es más que la simple suma de las partes.

A su vez, la doctrina social de la Iglesia también ha sido sensible a esta distinción, Benedicto XVI plantea:

“A lo largo de la historia, se ha creído con frecuencia que la creación de instituciones bastaba para garantizar a la humanidad el ejercicio del derecho al desarrollo. Desafortunadamente, se ha depositado una confianza excesiva en dichas instituciones, casi como si ellas pudieran conseguir el objetivo deseado de manera automática. En realidad, las instituciones por sí solas no bastan, porque el desarrollo humano integral es ante todo vocación y, por tanto, comporta que se asuman libre y solidariamente responsabilidades por parte de todos”⁶⁷.

Existe, entonces, entre A. Sen - PNUD y la doctrina social una *convergencia* en el rol que asignan a las instituciones desde una mirada *relacional*. Mientras para los *institucionalistas* serían la unidad básica de la vida política, casi teniendo legitimidad en sí mismas; para estos otros autores las instituciones son más bien formas en que la comunidad se organiza de una manera sistematizada para la consecución de un fin. Sin embargo, constituyen solamente un medio, puesto que la vía principal se logra a través del establecimiento de relaciones de confianza. Así, pretender construir una sociedad justa en base a instituciones justas sería un idealismo utópico, porque la sociedad la constituyen las personas, que se

⁶⁷ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 11.

organizan en instituciones, y no las instituciones por sí mismas. No se trata de menospreciar el rol que tienen las organizaciones sociales y políticas, sino de acotar el papel que efectivamente tienen en la configuración de la sociedad.

Un país no sólo comprende el conjunto de los nacionales, y eventualmente residentes, y sus regulaciones; sino que también incluye las relaciones entre estas personas y las instituciones que ellas crean. Así, se entiende que un país será democrático no sólo porque todos los ciudadanos tengan el derecho a voto consagrado en la Constitución, sino que también lo será en la medida en que todas las personas tengan posibilidad de participación en el debate político y, más aún, efectivamente lo hagan.

Uno de los problemas que atraviesa la vida política, tanto a nivel global como nacional, es la desafección de la democracia, con el consiguiente descrédito de las instituciones que de ellas emanan. Más allá del crecimiento, las faltas de probidad y corrupción, junto con las profundas diferencias en las oportunidades para alcanzar un proyecto de vida propio, generan un efecto de profundo escepticismo institucional. A este respecto, Benedicto XVI manifiesta la necesidad de fortalecer las relaciones de confianza e institucionalidad que son el “capital social” de la vida en común⁶⁸. Dicho capital se concretiza en el Estado de derecho, el cual asegura los fundamentos de una verdadera democracia. Asimismo, siguiendo lo señalado por Pablo VI en *Populorum Progressio*, el desarrollo político consiste en garantizar regímenes democráticos que sean capaces de “asegurar la libertad y la paz”⁶⁹, resonando con la idea de libertades y realizaciones propuesta por A. Sen.

Ahora bien, según A. Sen, en los países en vías de desarrollo existe una falsa dicotomía entre las libertades políticas y civiles y el desarrollo económico, planteándose que las primeras debieran estar supeditadas a este último, tal como lo señaló el ex primer ministro de Singapur Lee Kuan Yew: “la existencia de las libertades y derechos obstaculiza el crecimiento económico y el desarrollo”⁷⁰. Como contrapartida a la falacia anterior, A. Sen afirma que la democracia puede sobrevivir en la medida que haya

⁶⁸ Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 32.

⁶⁹ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 21.

⁷⁰ Cfr. A. SEN, *Development as Freedom*, 158.

“virtud cívica”⁷¹, con la cual se da el ejercicio de las libertades políticas. Esto tiene un rol preventivo frente a las libertades instrumentales y en evitar desastres en la sociedad. Sin embargo, en momentos en los cuales no se experimentan estos quiebres y se da un proceso de crecimiento económico con fuertes incentivos al rol instrumental de la democracia, estas libertades políticas y civiles pueden ser minusvaloradas, debilitando la *virtud cívica* y, por ende, el entramado institucional. Las instituciones democráticas actuarían como mecanismos para prevenir desastres económicos y sociales al interior de los países, en la medida que a través de esta maquinaria exista un equilibrio de poderes entre el gobierno y la oposición, así como la importante función que ejerce la prensa en tanto control independiente del funcionamiento institucional. A modo de ejemplo, A. Sen afirma que muchas hambrunas han ocurrido en países que no tienen un sistema democrático⁷².

La presente investigación no sólo ha logrado hacer dialogar distintas nociones de desarrollo con diversas visiones del ser humano, también ha permitido el diálogo entre las distintas disciplinas desde donde provienen los investigadores, dado que la perspectiva de trabajo ha sido la transdisciplinariedad. En el tema de la siguiente sección, sobre la *eficiencia*, este diálogo se hace más intenso pues la *eficiencia* en el crecimiento económico, y si este es medio o fin del desarrollo, está en el centro de los debates, tanto académicos como políticos.

5. EFICIENCIA

Ya sea desde una mirada institucional o relacional, a una tarea que propende al *desarrollo* le corresponde generar acciones *eficientes* en beneficio del bien común, integral y sostenible. Se comprende como acción eficiente y, por lo tanto, que se debe realizar, aquella cuyos beneficios son superiores a los costos, o sus ventajas son mayores que las desventajas. Por otro lado, una acción es ineficiente y no se debe realizar cuando sucede lo contrario. En ciencia económica también se utiliza este término cuando se persiguen ciertos objetivos cuyos beneficios no se cuantifican, pero se consideran importantes y se espera que se logren al menor costo posible. Si bien existen otros criterios para valorar las acciones, tales como la equidad

⁷¹ Cfr. A. SEN, *Development as Freedom*, 159.

⁷² Cfr. A. SEN, *Development as Freedom*, 182-183.

y la justicia, se tiene una consideración especial a la *eficiencia* económica dado que tanto la equidad como la justicia se debieran lograr en la forma más eficiente posible.

5.1. Criterios para evaluar una acción o acuerdo social

Existen diversas miradas evaluativas. El enfoque *utilitarista/consecuencialista* pone énfasis en los resultados de una acción o de un acuerdo social al momento de juzgarlos. El enfoque *libertario* resalta la libertad y los derechos de los individuos. El enfoque *igualitarista* da mayor importancia al tema de la distribución. A. Sen considera que todos estos enfoques aportan en la discusión sobre la *eficiencia*, sin embargo, su principal deficiencia es que se centran en una *base de información* limitada para evaluar acciones o acuerdos sociales. Ahora bien, según Dasgupta⁷³, el análisis costo-beneficio o de eficiencia económica es sólo una herramienta para la práctica de la ética, pero no se debe esperar que provea la ética. Así, se debe favorecer la creación de condiciones en las cuales las personas tienen reales oportunidades de juzgar el tipo de vidas que quieren tener, donde educación, salud y empleo no son importantes sólo en su propio valor, sino también porque contribuyen a dar a las personas oportunidades para enfrentar el mundo con coraje y libertad.

Cabe preguntarse si la doctrina social de la Iglesia sigue uno u otro enfoque dentro de los señalados –utilitarista, libertario o igualitarista–, o bien una combinación de ellos. En este último caso, ¿cuáles serían las ponderaciones?, ¿dependen dichas ponderaciones de la acción o acuerdo social particular que se esté evaluando? Más importante aún, ¿depende de la sensibilidad del evaluador?

Benedicto XVI en *Caritas in veritate* usa la palabra *eficiencia* en dos oportunidades. Primeramente afirma que:

“Todos los responsables internacionales actúen conjuntamente y demuestren prontitud para obrar de buena fe, en el respeto de la ley y la solidaridad con las regiones más débiles del planeta. Una de las mayores tareas de la economía es precisamente el uso más eficaz de los recursos, no

⁷³ Cfr. P. DASGUPTA, *Human Well Being and the Natural Environment* (Oxford University Press, New York, 2001) 190-191.

el abuso, teniendo siempre presente que el concepto de eficiencia no es axiológicamente neutral⁷⁴.

En otro lugar de la encíclica se sostiene que:

“Esta visión refuerza mucho hoy la mentalidad tecnicista, que hace coincidir la verdad con lo factible. Pero cuando el único criterio de verdad es la eficiencia y la utilidad, se niega automáticamente el desarrollo. En efecto, el verdadero desarrollo no consiste principalmente en hacer. La clave del desarrollo está en una inteligencia capaz de entender la técnica y de captar el significado plenamente humano del quehacer del hombre, según el horizonte de sentido de la persona considerada en la globalidad de su ser⁷⁵.”

A partir de lo anterior, Benedicto XVI critica el concepto de *eficiencia* cuando se le considera como único criterio al evaluar acciones, ya que deja fuera conceptos como la justicia, la caridad, la verdad y el desarrollo integral de la persona.

De la consideración de los diez puntos donde aparece el tema de la *eficiencia* en *Laudato si'*, puede desprenderse que el pensamiento de Francisco incluye lo siguiente. El sistema industrial no ha desarrollado la capacidad de absorber y reutilizar los residuos y desechos, por lo que se debe maximizar la *eficiencia* del aprovechamiento, reutilización y reciclaje⁷⁶ de tales *externalidades*. Muchas ciudades son grandes estructuras *ineficientes* que gastan energía y agua en exceso⁷⁷, y donde las buenas prácticas de *eficiencia* energética estarían lejos de generalizarse, sugiriendo que se adopten medidas que las favorezcan⁷⁸. Es necesario generar controles más *eficientes* y una lucha contra la corrupción, para modificar los hábitos dañinos de consumo⁷⁹. Por lo tanto, no se puede estimar sólo desde un criterio utilitarista de *eficiencia* y productividad para el beneficio individual, sino que se debe considerar en las acciones actuales sus consecuencias en las generaciones por venir⁸⁰. Para ello, es indispensable un consenso

⁷⁴ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 50.

⁷⁵ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 70.

⁷⁶ Cfr. FRANCISCO, *Laudato si'*, 22.

⁷⁷ Cfr. FRANCISCO, *Laudato si'*, 44 y 192.

⁷⁸ Cfr. FRANCISCO, *Laudato si'*, 26 y 180.

⁷⁹ Cfr. FRANCISCO, *Laudato si'*, 55.

⁸⁰ Cfr. FRANCISCO, *Laudato si'*, 159.

mundial sobre medidas concretas y *eficientes*⁸¹. Se debe ir contra la lógica *eficientista* e inmedatista de la economía y política actual⁸², donde la política no debe someterse a la economía, ni ésta a los dictámenes y al paradigma *eficientista* de la tecnocracia⁸³.

En relación con el pensamiento de Francisco, su crítica al eficientismo no está dirigida al principio de *eficiencia*, en el sentido que se debe hacer aquello que tiene más ventajas que desventajas o a un hacer al mínimo costo, sino a los objetivos que hay detrás de la búsqueda de *eficiencia*. Si los objetivos de tener una sociedad más justa, con respeto al medio ambiente, con la debida consideración a los más pobres y a las generaciones futuras, están presentes en forma plena en la evaluación de distintas acciones; entonces, cumplidas estas condiciones, lograr dichos objetivos con la mayor *eficiencia* posible sería correcto, según Francisco. Por ejemplo, aboga por la *eficiencia* energética en el diseño de las estructuras urbanas y en la lucha contra la corrupción.

5.2. Desarrollo eficiente y sustentable

Francisco propone la idea de desarrollo *sostenible* o desarrollo *sustentable* como recomendación de política pública. El objetivo es que cada generación use los recursos naturales, sujeto a que deje la naturaleza con igual o mayor valor a como la heredó de la generación anterior, con el fin de que la siguiente generación pueda alcanzar un nivel de vida similar al de la precedente. Ello no significaría dejar la naturaleza intacta, ya que es imposible toda vez que, al menos en los recursos naturales no renovables, ello equivaldría a nunca usarlos ni siquiera en una mínima medida. El objetivo es dejar el valor del *capital natural*, o al menos del *capital social*, en su nivel inicial. Lo que se usa de la naturaleza debe tener el mismo valor que lo que la naturaleza repone, ya sea como consecuencia de la intervención del hombre (por ejemplo, plantaciones) o por razones naturales. El desarrollo sostenible o sustentable puede definirse como aquel que “satisface las

⁸¹ Cfr. FRANCISCO, *Laudato si'*, 164.

⁸² Cfr. FRANCISCO, *Laudato si'*, 181.

⁸³ Cfr. FRANCISCO, *Laudato si'*, 189.

necesidades de la presente generación, sin comprometer la posibilidad de las futuras generaciones de satisfacer sus necesidades”⁸⁴.

Una vez definido el concepto de sustentabilidad, es necesario abordar el cómo medirlo, para lo cual se requiere crear datos y herramientas empíricas, considerando la variedad y riqueza de la vida humana, con los diferentes tipos de activos que están disponibles para alcanzar bienestar. Cada uno de estos tipos de capital tiene particularidades que dificultan su medición, cuya operacionalización y aspectos técnicos se revisarán en el siguiente apartado. Ahora bien, de acuerdo a Dasgupta el principal problema con respecto a la medición del capital natural es que tradicionalmente sólo se mide lo que tiene valor comercial, y esta valoración sesgada afecta la percepción del medio ambiente. Además del problema de contabilizar bienes naturales que no tienen un valor comercial, está la duda de cómo se incluyen en la medición para un país determinado los bienes que son de propiedad global, como la atmósfera o la deforestación y el efecto que tiene en la Tierra, ¿a qué país se atribuye la producción de radiación que afecta a toda la biósfera?

De lo presentado se destaca el deseo de lograr una relación más armónica con el medio ambiente y las futuras generaciones, siendo importante avanzar hacia una medición más adecuada de los determinantes del bienestar, generando indicadores que sean comparables, tanto entre países como a través del tiempo. El desafío es grande. Debido a esto es que en esta última sección se profundizará en el debate sobre los índices de desarrollo.

6. ÍNDICES DE DESARROLLO

Transitando, entonces, desde una discusión teórica a una más técnica, que permita enfocar el desarrollo en los seres humanos y sus vidas en sociedad, siendo su objetivo último que las personas puedan ampliar sus libertades y elecciones; aparece atractiva la generación de un Índice de Desarrollo Humano (IDH) que permita estimar el *desarrollo* desde la realidad de cada país⁸⁵. A continuación se presenta una descripción de

⁸⁴ *Our Common Future*. Report of the World Commission on Environment and Development, 1997. Transmitido a la Asamblea General como un anexo al documento A/42/427. Cap. 2. Disponible en < <http://www.un-documents.net/ocf-02.htm> >.

⁸⁵ Cfr. PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe de desarrollo humano 1990*.

dicho índice⁸⁶, para posteriormente complementarlo con otras medidas de desarrollo que representan aspectos considerados por la noción de *desarrollo humano integral y sostenible* propuesta por Benedicto XVI y Francisco.

6.1. Índice de desarrollo humano: un indicador social

El IDH propuesto originalmente por el PNUD⁸⁷ es un índice compuesto de la media geométrica de los índices normalizados respecto a tres dimensiones globales: (i) *salud*, que se mide según la esperanza de vida al nacer; (ii) *educación*, que se mide de acuerdo a los años promedio de escolaridad de los adultos mayores de 25 años y los años esperados de escolaridad; y (iii) *nivel de vida*, que se mide de acuerdo al logaritmo del Ingreso Nacional Bruto (INB) por habitante de cada país. El rango del IDH oscila entre 0 y 1, donde 1 es el máximo⁸⁸.

A partir del año 2010 el PNUD incorporó al IDH otro índice compuesto, el de *desigualdad*, posibilitando así un ajuste del IDH por este indicador (IDH-D). Esto se realizó debido a que el INB por habitante de un país contiene una distorsión de la realidad socioeconómica en función de las desigualdades existentes. Este ajuste por desigualdad está basado en el uso de un índice compuesto: GINI + Índice Pobreza Multidimensional (PM) + Índice de Desigualdad de Género (IDG). Por ejemplo, en el año 2016 Chile obtuvo un IDH de 0,83; mientras que el IDH-D fue de 0,67⁸⁹. Más aun, el reconocimiento de las diferencias en la distribución en los ingresos y las diferencias entre hombres y mujeres como aspectos ambientales sostenibles, coinciden con el concepto más amplio de

⁸⁶ Los índices son señales, indicativos o expresiones basados en mediciones de variables o indicadores. Se denominan índices *simples* si se basan en mediciones de un solo indicador. Los índices *compuestos* consideran más de un indicador. Los índices también pueden corresponder a una razón; por ejemplo, el índice de emisiones de CO₂ por persona, que es la razón entre la cantidad total de emisiones anuales de este gas de todo un país, dividido por el número de habitantes. Más complejos aún son los índices que contienen mediciones de un número mayor de variables; como por ejemplo el índice bursátil.

⁸⁷ Cfr. PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe de desarrollo humano 1990*.

⁸⁸ La formulación matemática del IDH y un ejemplo de cómo se calcula cfr. PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe de desarrollo humano 1990*, 109.

⁸⁹ PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe de desarrollo humano 2016* (Naciones Unidas, Nueva York, 2016).

desarrollo humano integral enunciado por Benedicto XVI y más tarde por Francisco, en tanto no basta con que los índices agregados sean altos, sino que el desarrollo debe alcanzar a todas las personas en ambientes saludables y sostenibles.

Así, el Informe sobre Desarrollo Humano del año 2015 incluye una revisión de las medidas de pobreza multidimensional, destacándose siete dimensiones prioritarias para el *desarrollo humano*, agrupadas en dos categorías: la *mejora directa de las capacidades humanas* que incluye (i) vida larga y saludable, (ii) conocimiento, y (iii) nivel de vida digno; y la *creación de las condiciones necesarias para el desarrollo humano* que considera (i) participación en la vida política y comunitaria, (ii) sostenibilidad ambiental, (iii) seguridad humana y derechos humanos, y (iv) promoción de la igualdad y la justicia social. Adicionalmente, en este informe se destaca el concepto de *Progreso Multidimensional: Bienestar más allá del Ingreso* y se conectan los indicadores multidimensionales de *desarrollo humano* con las políticas públicas.

6.2. Índice de huella ecológica: inclusión de factores ambientales

Por su parte, tomando en cuenta las consideraciones socio-ambientales señaladas por Francisco, con respecto a indicadores de *sustentabilidad ambiental*, dimensión del *desarrollo* que también es mencionada por el PNUD, esta agencia no cuenta con índices confiables para ello⁹⁰. Debido a esto se recurre en forma complementaria al llamado “Índice de Huella Ecológica por hectárea global y por persona” (IHE o EFI, Ecological Footprint Index), generado por la ONG *Global Footprint Network* (GFN). Consiste en un índice compuesto sobre la biocapacidad promedio por país y mundial, lo que permite graficar en ejes cartesianos la información de ambos índices, IDH-D y IHE, entre países. Con ello, se puede determinar un espacio conocido como *Desarrollo Humano Sostenible* (DHS), donde se darían las condiciones mínimas de sustentabilidad planetaria.

El IHE evalúa el impacto de los seres humanos sobre el planeta desde un punto de vista económico, relacionando el consumo de alimentos/ productos naturales renovables, por hectárea global por habitante y por año (hag/hab/año), versus la biocapacidad o presupuesto en hectáreas globales para producirlos. La construcción del IHE se basa en las preguntas: ¿cuál es la demanda anual de un producto natural renovable? y, a su vez, ¿cuáles son los desechos que ese producto genera, versus su

⁹⁰ Cfr. PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe de desarrollo humano 2016*, 41, fig. 1.3.

producción (*yield*) por país?⁹¹. En el cálculo se considera la superficie para cultivar alimentos, para generar fibras, la de los pastizales para el ganado, la del mar para sostener las capturas, la de los bosques para producir madera o pulpa, y las superficies usadas para construir ciudades, caminos, carreteras u otra infraestructura. La metodología para determinar el IHE no considera el uso del agua u otros impactos generados por el consumo como la contaminación del aire, el agua dulce o el mar, ni la pérdida de biodiversidad. Independientemente de lo anterior, el IHE sigue siendo uno de los índices de impacto humano en el planeta más usado en sostenibilidad ambiental, ya que cuenta con una metodología estandarizada y con dos décadas de información sostenida. Chile en el año 2007 mostraba una biocapacidad de 4,56 hag/hab/año y el IHE de 3,24 hag/hab/año; siendo un país acreedor. Sin embargo, en el 2012 su biocapacidad se redujo a 3,63 hag/hab/año y su IHE se elevó a 4,36; hag/hab/año, transformándose en un país deudor.

El cruce de los índices IDH-D e IHE ya mencionados se ha realizado reiteradamente⁹². Del análisis gráfico simple se concluye que un país que presentase un nivel sostenible en el tiempo, debería mostrar en promedio una huella ecológica de 1,7 hag/hab/año⁹³. Respecto al espacio que genera el cruce entre ambos índices que representa el *Mínimo de Desarrollo Sostenible*, este se localiza entre valores del IHE iguales o menores de 1,7 y valores del IDH-D iguales o mayores de 0,65. La gran mayoría de los países con bajo *desarrollo humano*, presentan un IDH-D inferior a 0,45 y valores del IHE menores a 1,7; mientras que un número elevado de los países con un alto o muy alto IDH-D presentan valores promedios del IHE sobre 3 – 4 hag/hab/año, en particular países con elevados desarrollos. Es preocupante para la humanidad que en el gráfico que muestra el cruce entre dichos índices no existe ningún país localizado dentro del rectángulo del *Mínimo Desarrollo Sostenible*. Esto concuerda con lo comentado por Francisco respecto a la deuda norte-sur⁹⁴.

⁹¹ Para mayores detalles de los parámetros y cálculos cfr. GLOBAL FOOTPRINT NETWORK, *Ecological Footprint Atlas 2010*.

⁹² Cfr. PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe de desarrollo humano 2016; Living Planet Report 2014*.

⁹³ GLOBAL FOOTPRINT NETWORK, *Ecological Footprint Atlas 2010*, 21. Cfr. https://www.footprintnetwork.org/content/images/uploads/Ecological_Footprint_Atlas_2010.pdf.

⁹⁴ Cfr. FRANCISCO, *Laudato si'*, 51.

En 2015 los estados miembros de las Naciones Unidas acordaron los Objetivos de Desarrollo Sostenible⁹⁵, que incluyen la adopción de medidas para combatir el cambio climático y sus efectos en el planeta, estableciendo acuerdos internacionales voluntarios para contener el aumento de la temperatura del planeta y reducir las emisiones de Gases de Efecto Invernadero⁹⁶, lo que coincide con las recomendaciones planteadas por Francisco: “urgen acuerdos internacionales que se cumplan dadas las fragilidades de las instancias locales para intervenir en modo eficaz”⁹⁷.

En términos de *desarrollo humano*, más allá de las definiciones y metodologías de aproximación, se puede establecer que, por ejemplo el cambio climático global –y otros cambios globales como la pérdida de biodiversidad, sobre-explotación pesquera, escasez de agua, pérdida de la biocapacidad productiva, etc. – está llevando al planeta a aproximarse a puntos de inflexión⁹⁸. Un *punto de inflexión* es un umbral crítico pasado el cual se produce una alteración cuantitativa de un sistema⁹⁹, en este caso climático, en que sus propiedades o rangos no volverían al estado original, aunque se reduzcan los factores impulsores del cambio; o de hacerlo tomaría tiempos extremadamente extensos. El cambio que acarrea la llegada y sobrepaso de esos puntos de inflexión podría ser irreversible. Si eso llega a ocurrir también sucederán cambios difícilmente reversibles en términos de *desarrollo humano* o social. Sin embargo, da la impresión de que la humanidad no asume en propiedad que el ambiente es parte sustancial del *desarrollo humano*, tal como lo plantea Francisco. Un indicador de ello es que los índices de desarrollo humano o social no consideran mediciones de largo plazo respecto de la situación/estado del ambiente.

⁹⁵ Cfr. <http://www.undp.org/content/undp/es/home/sustainable-development-goals.html>.

⁹⁶ Cfr. PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL MEDIO AMBIENTE (PNUMA), *Informe 2015*.

⁹⁷ Cfr. FRANCISCO, *Laudato si'*, 173.

⁹⁸ Cfr. M. SCHEFFER y otros, “Early-warning signals for critical transitions”, en *Nature* 461(2009) 53–59; C. FOLKE y otros, “Reconnecting to the biosphere”, en *AMBIO: A Journal of the Human Environment* 40 (2011) 719–738; A. D. BARNOSKY y otros, “Approaching a state-shift in Earth’s biosphere”, en *Nature* 486 (2012) 52–56.

⁹⁹ Cfr. T. M. LENTON y otros, “Tipping elements in the Earth’s climate system”, en *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 105(6) (2008) 1786-1793.

7. REFLEXIONES FINALES

Para comenzar estas reflexiones finales afirmamos que hay convergencias, diferencias y complementariedades entre las nociones de *desarrollo humano* de Amartya Sen y PNUD al compararlas con el pensamiento de Benedicto XVI y de Francisco.

Entre las *convergencias* se encuentran el comprender el desarrollo como un proceso y un paso, centrado en las personas, enfocado hacia el ser y hacer, más que en el tener. Ambas visiones destacan la multidimensionalidad de lo humano, donde se valora la libertad, la responsabilidad y la *agencia*. Se insiste en la necesidad que el *desarrollo humano* no sólo sea *eficiente* en la generación de bienes y servicios, sino sobre todo que sea un desarrollo *justo*, que incluya a todos los seres humanos, que posibilite la participación social y política, y que sea sustentable y responsable hacia el medio ambiente¹⁰⁰.

En cuanto a las *diferencias*¹⁰¹ podemos reconocer las siguientes. Benedicto XVI y Francisco, en línea con la tradición de pensamiento que es la doctrina social de la Iglesia, proponen que *Dios* y la religión no estén ausentes, al contrario sean protagonistas del *desarrollo humano*. Respecto de la visión del ser humano, el pensamiento social cristiano plantea, por una parte, que toda persona humana ha sido creada a imagen de Dios y, por otra, que el *tener* y el *hacer* se orientan a *ser más* en todas las dimensiones humanas. Respecto de la libertad, la responsabilidad y la agencia, la historia de la teología moral, en diálogo con la filosofía, ha planteado desde hace siglos una serie de reflexiones y distinciones racionales acerca del actuar humano que hacen descubrir convergencias con el pensamiento de A. Sen, pero que desde la filosofía y la teología moral aparecen todavía no analizadas con la profundidad de Aristóteles, Tomás de Aquino y los filósofos y teólogos modernos. Por último, la doctrina social de la Iglesia considera las injusticias sociales como *estructuras de pecado*¹⁰².

En cuanto a las *complementariedades* se pueden proponer que la *integralidad* del desarrollo humano postulada por Benedicto XVI y Francisco se complementa con la *multidimensionalidad* que postula A. Sen y PNUD desde

¹⁰⁰ Cfr. S. DENEULIN, “Desarrollo humano: Benedicto XVI vs. Amartya Sen”, en *Cultura Económica* Año XXVII 75/76 (Agosto - Diciembre 2009), 112.

¹⁰¹ Cfr. S. DENEULIN, “Desarrollo humano...”, 112-120.

¹⁰² Cfr. S. DENEULIN – A. ZAMPINI DAVIES, “Theology and development...”, 4-5.

el *enfoque de capacidades*. La *sustentabilidad* que clama Francisco en *Laudato si'* y su mirada *socio-ambiental* se complementa con el Índice de Huella Ecológica (IHE) que está incorporando la comunidad internacional en su esfuerzo por asumir el desafío de un desarrollo sostenible. El clamor por las injusticias sociales, comprendidas como estructuras de pecado por la doctrina social de la Iglesia, se *complementa* con la incorporación del índice de desarrollo humano ajustado por las desigualdades (IDH-D) y los objetivos de un desarrollo sostenible por parte del PNUD.

Al inicio de esta investigación se planteó la pregunta de si es posible para la ética social cristiana participar en el debate público y en la discusión de políticas públicas equitativas. Las religiones y la teología aspiran a colaborar en este debate con un aporte que sea traducido al lenguaje del espacio público¹⁰³.

¿Dónde se encuentra el debate público internacional? El concepto de *desarrollo humano sostenible* es muy recurrente en la literatura sobre desarrollo humano y tiene variadas aproximaciones, otorgándose énfasis distintos según los diferentes tipos de conocimientos científicos o locales: humanísticos, sociales, naturales. Sin embargo, el cruce de índices o indicadores específicos, logrados con metodologías estandarizadas y aplicadas por décadas es poco frecuente. Ciertamente se está aún muy distante de contar con índices sociales y ambientalmente acuciosos: se discute sobre las carencias del IHE en lo relacionado al agua, cambio climático global, biodiversidad y resiliencia; ocurriendo lo mismo con el IDH-D para entregar un diagnóstico realista de la situación del planeta a niveles de *sustentabilidad socio-ambiental* y de *desarrollo multidimensional humano*.

¿Qué puede aportar la ética social cristiana? (i) En las políticas públicas orientadas a superar la *pobreza*, el enfoque multidimensional que potencia la agencia de las personas, encuentra en la ética social cristiana una defensa del principio de *subsidiariedad* para evitar el asistencialismo paternalista. Aquí la *opción por los pobres* adquiere todo su sentido humano y cristiano. (ii) En las acciones que se realizan por reformar la salud y la educación en nuestros países, la justicia social propuesta por la ética cristiana supone una eficiencia en la evaluación de las políticas públicas,

¹⁰³ Cfr. M. T. EGGEMEIER, “*A post-secular modernity?*” Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, and Johann Baptist Metz on religion, reason, and politics”, en *The Heythrop Journal* LIII (2012) 453-466.

teniendo siempre en cuenta que el desarrollo debe ser *integral* e inclusivo y, por tanto, tiene que llevar a todos los seres humanos y los pueblos, sin excluidos y descartados, a una vida digna. (iii) Las políticas públicas que responden a la exigencia de la *sustentabilidad* —donde el Índice de Huella Ecológica por hectárea global y por persona (IHE) resulta orientadora— descubren en la ética social cristiana no solo un relato coherente con su fe en la creación de Dios, sino también con una responsabilidad en administrar el medio ambiente, mediante la educación en una ecología integral¹⁰⁴. (iv) Las acciones que persiguen la inclusión de las personas más vulnerables y la superación de las desigualdades —que disponen del Índice de Desarrollo Humano ajustado por las desigualdades (IDH-D)— encuentran en la doctrina social de la Iglesia una propuesta de justicia social y desarrollo humano que incorpora a todos, por ejemplo, a los migrantes, a los pueblos originarios y a la infancia vulnerada, en el *paso* a condiciones de vida más humanas. (v) Las políticas públicas que buscan una mayor participación democrática, una educación hacia una ciudadanía responsable e instituciones políticas y sociales más confiables y menos corruptas, donde se vivan relaciones interpersonales humanizadoras; la ética social cristiana colabora en la construcción de una *cultura* que comprende al ser humano como ser relacional¹⁰⁵, que necesita no solo de reformar las estructuras institucionales, sino también de un ambiente humano que valora lo comunitario.

En este artículo se ha presentado una revisión de la literatura asociada a la noción de desarrollo humano propuesta por Amartya Sen y el PNUD, realizando un análisis comparado con lo planteado en las encíclicas de Benedicto XVI y Francisco. El diálogo ha sido desafiante por la diversidad de disciplinas involucradas en la investigación, así como también porque el tema estudiado refleja las tensiones que se dan entre lo teórico, lo ético y lo técnico, la mirada económica, social y ambiental, y las distintas visiones de mundo que se dan en nuestra globalización.

Las proyecciones de este estudio son las siguientes. Abrir espacios de diálogo entre las disciplinas que se ocupan del *desarrollo humano*, el avanzar desde investigaciones *teóricas* sobre la *integralidad* y *sustentabilidad* hacia investigaciones *técnicas* y *empíricas* que provean y apliquen mejores

¹⁰⁴ La *ecología integral* es un tema clave de Francisco en *Laudato si'*.

¹⁰⁵ Benedicto XVI dedica gran parte del capítulo V de *Caritas in veritate* a este tema de la *relacionalidad* humana.

índices e indicadores que orienten las políticas públicas de nuestros países. Así como el aportar al debate público desde una ética social cristiana que postula la dignidad de todo ser humano y el cuidado de la casa común como responsabilidades ineludibles de una opción socio-ambiental.

Finalmente, en respuesta a la pregunta inicial se podría afirmar que las distintas nociones de *desarrollo humano* sí pueden dialogar, no son *incommensurables*, y desde sus convergencias, divergencias y complementariedades; pueden colaborar en el desarrollo de todos los seres humanos y en todas sus dimensiones (integralidad), cuidando de la casa común (sustentabilidad).